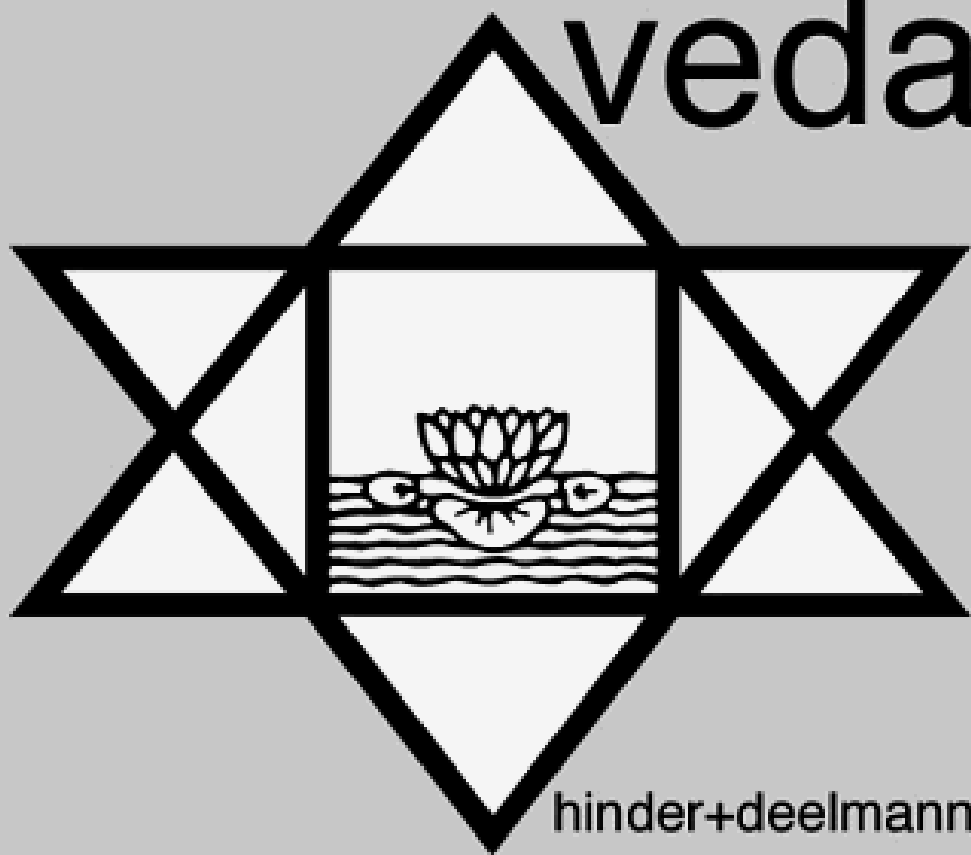


sri aurobindo das
geheimnis
des
veda



hinder+deelmann

14-11-1983

Aufwandsübertragung aus dem Englischen von Wilhelm Hinder
Reinhold Metzger und Verena Wöhler
Der vorliegende Band ist die deutsche Ausgabe von
The Secret of the Veda (1914) (Sanskrit-Inszenierung)

Sri Aurobindo

Biographische Vorüberlegung
und nachfolgend

ISBN 3 4

Das Geheimnis des Veda

Das Geheimnis des Veda ist ein Werk, das die tiefen Geheimnisse der vedischen Religion und Philosophie in einer Weise darlegt, die für den modernen Menschen verständlich ist. Sri Aurobindo hat in diesem Werk die tiefen Geheimnisse der vedischen Religion und Philosophie in einer Weise darlegt, die für den modernen Menschen verständlich ist.

Die Gesamtheit der Werke von Sri Aurobindo ist in einer Reihe von Bänden erschienen, die in der gleichen Reihenfolge wie in dem Buch über das Geheimnis des Veda erschienen sind. Der Band enthält die ersten vier Teile des Werkes.

Der erste Teil wurde in einer Anzahl von Übersetzungen von Hymnen an Indra, Agni, die man in Sri Aurobindos Manuskripten findet und später in The Secret of the Veda veröffentlicht hat.

„Physisch an das Feuer“ erschienen ist im vierten Teil (das zweite) im 11. Band (der Commentary Edition) als Hymnen an das mythische Feuer. Angefügt sind hier ein Brief Sri Aurobindos an die Zeitung The Hindu vom 12. August 1914 bis August 1914 als Antwort auf eine Kritik an Sri Aurobindos Interpretation des Veda veröffentlicht wurde.

„Die Ursprünge der Sprache“, der Sri Aurobindo im Teil II, wird hier so wiedergegeben, wie er in seinen Manuskripten vorliegt.



Verlag Hinder + Deelmann
Gladenbach (Hessen)

Autorisierte Übertragung aus dem Englischen von Wilfried Huchzermeyer
Redaktionelle Mitarbeit und Verantwortung: Rolf Hinder
Der vorliegenden Übersetzung lag die indische Ausgabe von
„The Secret of the Veda“, 3. Auflage 1971 (Fourth impression 1982)
des Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry, zugrunde.

ISBN: 3-87348-125-1

© 1987 für die deutsche Ausgabe
Verlag Hinder + Deelmann, Gladenbach (Hessen)
Einband und Schutzumschlag: Jürgen Genings
Satz: Indragani Fotosatz, Ascheberg-Herbern
Druck: Max Schimmel KG, Würzburg
Printed in Germany — Alle Rechte vorbehalten

Bibliographische Vorbemerkung des indischen Herausgebers

Sri Aurobindos verschiedene Schriften über den Veda und seine Übersetzungen einiger Hymnen, die erstmals zwischen August 1914 und 1920 im *Arya* erschienen, wurden 1956 unter dem allgemeinen Titel *Über den Veda* zusammengestellt und in Buchform veröffentlicht. 1964 erfolgte eine Neuausgabe. Der Band erhielt jetzt den bezeichnenden Titel *Das Geheimnis des Veda*.

Für die *Centenary Edition* (Gesamtausgabe von Sri Aurobindos Werken in englischer Sprache) wurde dieselbe Anordnung wie in dem Buch *Über den Veda* beibehalten, außer den folgenden Zusätzen und Änderungen im Dritten und Vierten Teil.

Im Dritten Teil wurde eine Anzahl Übersetzungen von Hymnen an Indra einbezogen, die man in Sri Aurobindos Manuskripten fand und später in der Ashram-Zeitschrift *The Advent* veröffentlicht hat.

Drei „Hymnen an das Feuer“ erscheinen statt im Vierten Teil (dieses Buches) im 11. Band (der *Centenary Edition*) als *Hymnen an das mystische Feuer*. Angefügt wird hier ein Brief Sri Aurobindos an die Zeitung *The Hindu* in Madras, der dort am 27. August 1914 als Antwort auf eine Kritik an Sri Aurobindos Interpretation des Veda veröffentlicht wurde.

Der Essay „Die Ursprünge arischer Sprache“, den Sri Aurobindo im Text erwähnt, wird hier so wiedergegeben, wie er in seinen Manuskripten vorgefunden wurde.

Zweiter Teil

Ausgewählte Hymnen

I. Der Dialog von Indra und Agastya: Rig-Veda I. 170

II. Indra, Souverän des Lichts: Rig-Veda I. 4

III. Indra und die Gedyri-ankreter: Rig-Veda I. 171

Inhalt

Erster Teil

Das Geheimnis des Veda

	11
1. Das Problem und seine Lösung	13
2. a) Vedische Theorie — Ein Überblick	20
b) Die Gelehrten	27
3. Moderne Theorien	34
4. Die Grundlagen der psychologischen Theorie	44
5. Die philologische Methode des Veda	57
6. Agni und die Wahrheit	67
7. Varuna-Mitra und die Wahrheit	78
8. Die Ashwins — Indra — Die Vishwadevas	87
9. Saraswati und ihre Gefährtinnen	98
10. Das Bild der Meere und der Flüsse	107
11. Die sieben Flüsse	115
12. Die Herden der Morgendämmerung	128
13. Die Morgenröte und die Wahrheit	136
14. Die Kuh und die Angirasa-Legende	142
15. Die verlorene Sonne und die verlorenen Kühe	152
16. Die Angirasa Rishis	161
17. Der siebenköpfige Gedanke, Swar und die Dashagwas	175
18. Die menschlichen Vorfäter	188
19. Der Sieg der Vorfäter	200
20. Die Himmelshündin	212
21. Die Söhne der Dunkelheit	223
22. Die Bezwingung der Dasyus	232
23. Zusammenfassung der Schlußfolgerungen	241

Zweiter Teil

Ausgewählte Hymnen

I. Der Dialog von Indra und Agastya: Rig-Veda I.170	249
II. Indra, Spender des Lichts: Rig-Veda I.4	252
III. Indra und die Gedankenkräfte: Rig-Veda I.171	259

IV. Agni, der erleuchtete Wille: Rig-Veda I.77	267
V. Surya Savitri, Schöpfer und Mehrer: Rig-Veda V.81	275
VI. Die göttliche Morgendämmerung: Rig-Veda III.61	283
VII. An Bhaga Savitri, den Genießer: Rig-Veda V.82	288
VIII. Vayu, der Meister der Lebenskräfte: Rig-Veda IV.48	294
IX. Brihaspati, Macht der Seele: Rig-Veda IV.50	302
X. Die Ashwins, die Herren der Wonne: Rig-Veda IV.45	312
XI. Die Ribhus, die Handwerker der Unsterblichkeit: Rig-Veda I.20	321
XII. Vishnu, die alles durchdringende Gottheit: Rig-Veda I.154	327
XIII. Soma, Herr der Wonne und Unsterblichkeit: Rig-Veda IX.83	334

Dritter Teil

Hymnen der Atris

343

Vorwort

345

Hymnen an Agni

351

Agni, die göttliche Willenskraft

351

Die erste Hymne an Agni

357

Die zweite Hymne an Agni

360

Die dritte Hymne an Agni

363

Die vierte Hymne an Agni

366

Die fünfte Hymne an Agni

369

Die sechste Hymne an Agni

371

Die siebte Hymne an Agni

374

Die achte Hymne an Agni

377

Die neunte Hymne an Agni

379

Die zehnte Hymne an Agni

381

Die elfte Hymne an Agni

383

Die zwölfte Hymne an Agni

385

Die dreizehnte Hymne an Agni

387

Die vierzehnte Hymne an Agni

388

Die fünfzehnte Hymne an Agni

389

Die sechzehnte Hymne an Agni

391

Die siebzehnte Hymne an Agni

393

Die achtzehnte Hymne an Agni	395
Die neunzehnte Hymne an Agni	397
Die zwanzigste Hymne an Agni	399
Die einundzwanzigste Hymne an Agni	400
Die zweiundzwanzigste Hymne an Agni	401
Die dreiundzwanzigste Hymne an Agni	402
Die vierundzwanzigste Hymne an Agni	403
Die fünfundzwanzigste Hymne an Agni	404
Die sechsundzwanzigste Hymne an Agni	406
Die siebenundzwanzigste Hymne an Agni	408
Die achtundzwanzigste Hymne an Agni	411
Die Hüter des Lichts	413
Surya, Licht und Seher	413
Die göttliche Morgendämmerung	421
Pushan, der Mehrer	426
Savitri, der Schöpfer	428
Die vier Könige	430
Varuna	439
Mitra	447
Aryaman	452
Bhaga	455
Hymnen an die Herren des Lichts	457
Die erste Hymne an Mitra-Varuna	457
Die zweite Hymne an Mitra-Varuna	460
Die dritte Hymne an Mitra-Varuna	463
Die vierte Hymne an Mitra-Varuna	465
Die fünfte Hymne an Mitra-Varuna	467
Die sechste Hymne an Mitra-Varuna	469
Die siebte Hymne an Mitra-Varuna	471
Die achte Hymne an Mitra-Varuna	473
Die neunte Hymne an Mitra-Varuna	475
Die zehnte Hymne an Mitra-Varuna	476
Die elfte Hymne an Mitra-Varuna	477

Vierter Teil

Andere Hymnen	479
Lobeshymne an Indra: I.5	481
Hymne an Indra: I.7-11	491
Hymne an Indra: VIII.54	498
Hymne an Indra: X.54	499
Eine vedische Hymne: I.3	500
Aus einer vedischen Hymne: I.15	502
Hymne an Brahmanaspati: I.18	503
Hymnen an die Morgendämmerung: V.78,80	504
Eine Hymne an Savitri: V.81	507
Hymne an Varuna (zwei Versionen): V.85	509
Eine vedische Hymne: VII.60	513
Der Gott des mystischen Weins: IX.42,75	515
Eine Hymne der Gedankengötter: V.52-58	517

Anhang

Die Interpretation des Veda	523
Die Ursprünge arischer Sprache	527

Das Problem und seine Lösung

Das Geheimnis des Veda

Gibt es überhaupt oder gibt es noch ein Geheimnis des Veda? Nach einschlägigen Auffassungen wurde der Kern jenes alten Mysteriums erfleht und für alle Mitbewohner offen. Dieser esoterisch-wissenschaftlichen Geheimnis. Die Lieder des Veda sind die Opferhymnen einer primitiven, noch dort stehenden Rasse, verfaßt im Rhythmus eines Systems harmonischer als gewöhnlicheren Arten, gedichtet an persönliche Kräfte der Natur, voll von Symbolen, halbförmigen Metaphern und gleich — einwandacher Aussagen, die sich nicht in Entwicklungen geschloßeln, voll von Einwirkungen auf die Hyänen beiseite mit ein erstes Auftreten bei psychologischen und ethischen Gedanken — nach Auffassungslängere, einwandwandelnde, einem Trauergewandtheit, der Religion und Vedaismus — die in den Hyänen selbst freigelegt verflucht werden — um zu zeigen wie auch immer eschigten ersten Kern der späteren vedischen Sphärenformen. Diese vedische (Nacht) Erfindung in Einklang mit der Überkommenen Verflüchtigung von einer raschen menschlichen Entwicklung wie dem nicht einseitigen Wachen. Sie wird untermauert durch einen — gewissen Apparat — ständiger Forschung und Vorgehen in einer Form wie ein Experiment, die Jüdischschung in ihren heilvollen und geistlichen Vornamen angewendet und in ihren Funktionen abbeständig sind. Vergleichende Grundwissenschaften, Vergleichende Mythologie und Vergleichende Religionen, Wissenschaft.

Ich habe die Absicht, in diesem Kapitel eine neue Darstellung des gesamten Problems vorzutragen. Dabei umfange ich keineswegs eine negative und destruktive Methode anzuwenden, die gegen die bisherigen Lösungen gerichtet ist, sondern willentere sich nicht, positiv, konstruktiv und unmissverständlich und in gewisser Weise eine kompetente Hypothese, die auf breitem Grundlagern beruht — also Hypothese, die nicht auch nur ein wenig über den gewöhnlichen Rahmen hinausgeht — eine die alten Denker und Kulte werden durch wichtige von uns gewöhnlichen Theorien auf sehr ungenügend gelöst wurden.

Kritiken im Sinne — dem wahren und ehrlichen Versuch der Entschlüsselung europäischer Denker — eine Darstellung von Opferhymnen einer vedischen Rasse, die esoterisch (oder nicht) — ist aber sehr ungenügend ist.

1. Kapitel

Das Problem und seine Lösung

Gibt es überhaupt oder gibt es noch ein Geheimnis des Veda? Nach landläufigen Auffassungen wurde der Kern jenes alten Mysteriums erfaßt und für alle sichtbar enthüllt, oder besser: es gab nie wirklich ein Geheimnis. Die Lieder des Veda sind die Opferhymnen einer primitiven, noch barbarischen Rasse, verfaßt im Rahmen eines Systems zeremonieller und beschwichtigender Riten, gerichtet an personifizierte Kräfte der Natur, voll von wirrem, halbgeformtem Mythos und groben astronomischen Allegorien, die sich noch im Entwicklungsprozeß befinden. Erst in den späteren Hymnen bemerken wir ein erstes Auftreten tieferer psychologischer und ethischer Gedanken — nach Auffassung einiger Kommentatoren den feindseligen Drawiden entlehnt, den „Räubern“ und „Veda-Hassern“, die in den Hymnen selbst freizügig verflucht werden — und den wie auch immer erlangten ersten Keim der späteren vedantischen Spekulationen. Diese moderne Theorie befindet sich im Einklang mit der überkommenen Vorstellung von einer raschen menschlichen Entwicklung aus dem nicht allzu fernen Wilden. Sie wird untermauert durch einen imposanten Apparat kritischer Forschung und vertreten von einer Reihe von Wissenschaften, die leider noch jung, in ihren Methoden weitgehend auf Vermutungen angewiesen und in ihren Resultaten unbeständig sind: Vergleichende Sprachwissenschaft, Vergleichende Mythologie und Vergleichende Religionswissenschaft.

Ich habe die Absicht, in diesen Kapiteln eine neue Betrachtungsweise des alten Problems anzuregen. Dabei empfehle ich keineswegs, eine negative und destruktive Methode anzuwenden, die gegen die überkommenen Lösungen gerichtet ist, sondern präsentiere schlicht, positiv und konstruktiv eine umfassendere und, in gewisser Weise, eine komplementäre Hypothese, die auf breiteren Grundlagen beruht, — eine Hypothese, die zudem auch noch Licht auf ein oder zwei wichtige Probleme in der Geschichte des alten Denkens und Kultes werfen kann, welche von den gewöhnlichen Theorien nur sehr ungenügend gelöst wurden.

Wir haben im Rig-Veda — dem wahren und einzigen Veda nach Einschätzung europäischer Gelehrter — eine Sammlung von Opferhymnen in einer sehr alten Sprache, die eine Reihe fast unlösbarer Schwierigkeiten bietet.

Sie ist voll alter Formen und Wörter, die in der späteren Sprache nicht mehr auftauchen und oft nur durch gescheite Vermutung in ihrem fraglichen Sinn bestimmt werden können. Ein großer Teil selbst jener Wörter, die sie mit dem klassischen Sanskrit gemein hat, scheinen eine von der späteren Schriftsprache abweichende Bedeutung zu haben oder zumindest zuzulassen. Eine Vielzahl ihrer Vokabeln, insbesondere der gebräuchlichsten Wörter, läßt überraschenderweise eine Menge von unzusammenhängenden Bedeutungen zu, die — je nach unserer Präferenz bei der Wahl — ganzen Abschnitten, ganzen Hymnen und selbst dem ganzen Denken des Veda recht unterschiedliche Inhalte geben können. Im Verlauf von mehreren tausend Jahren wurden zumindest drei beträchtliche Versuche unternommen, den Sinn dieser alten Litaneien zu bestimmen, Versuche, die in ihren Methoden und Resultaten völlig verschieden waren. Einer von ihnen stammt aus prähistorischer Zeit und existiert nur fragmentarisch in den Brahmanas und den Upanishaden. Aber wir verfügen über die vollständige traditionelle Interpretation des indischen Gelehrten Sayana, und wir haben heute jene Interpretation, die mit einem gewaltigen Aufwand an Vergleich und Vermutung von der modernen europäischen Gelehrsamkeit erarbeitet wurde. Beide haben ein gemeinsames Merkmal: die außerordentliche Unvereinbarkeit und Dürftigkeit des Sinnes, den ihre Resultate den alten Hymnen aufprägen. Die einzelnen Zeilen können — sei es natürlicherweise, sei es kraft Mutmaßung — einen guten und zusammenhängenden Sinn ergeben. Die resultierende Sprache kann in verständliche Sätze gelenkt werden, auch wenn sie im Stil bombastisch sein mag, mit überflüssigen und schmückenden Beiwörtern überladen ist und bei aller erstaunlich protzigen Form und Wortfülle wenig Sinn enthüllt. Wenn wir aber die Hymnen als Ganzes lesen, scheinen wir uns in der Gegenwart von Menschen zu befinden, die, ungleich den frühen Autoren anderer Rassen, nicht zu klarem und natürlichem Ausdruck oder zusammenhängendem Denken fähig waren. Mit Ausnahme der kürzeren und einfacheren Hymnen hat die Sprache eine Tendenz, dunkel oder künstlich zu sein. Die Gedanken sind entweder zusammenhanglos oder müssen vom Interpreten zu einer Ganzheit geschmiedet werden. Der Gelehrte ist im Umgang mit seinem Text gezwungen, an die Stelle der Interpretation einen Akt beinahe freier Erfindung zu setzen. Nach unserem Gefühl offenbart er nicht so sehr den Sinn, als daß er widerspenstiges Material in eine Art Form und logische Folgerichtigkeit hineinzwingt.

Und doch hatten diese dunklen und barbarischen Texte das beste Schicksal in der gesamten Literaturgeschichte. Sie waren anerkanntermaßen die Quelle nicht nur von einigen der reichsten und tiefsten Religionen der Welt, sondern auch von einigen der subtilsten metaphysischen Weisheitslehren. In der festen Tradition von Tausenden von Jahren wurden sie geachtet und verehrt als der Ursprung und Standard von allem, was in Brahmana und Upanischad, in Tantra und Purana, in den Doktrinen großer philosophischer Schulen und in den Lehren berühmter Heiliger und Weiser als autoritativ und wahr angesehen wurde. Der Name, den sie trugen, lautete Veda, das Wissen. Das war der überkommene Name für die höchste spirituelle Wahrheit, deren der menschliche Geist fähig ist. Wenn wir jedoch die landläufigen Interpretationen akzeptieren, ob Sayanas Theorie oder die moderne Theorie, so ist dieser gute Ruf, als erhaben und heilig zu gelten, eine gewaltige Fiktion. Die Hymnen sind dann im Gegenteil nichts weiter als naive, abergläubische Phantasien ungebildeter, materialistischer Barbaren, denen es nur um äußere Profite und Freuden geht und die nur die elementarsten ethischen Begriffe oder religiösen Bestrebungen kennen. Diesen Gesamteindruck heben auch nicht gelegentliche Textabschnitte auf, die sich in Disharmonie mit ihrem allgemeinen Geist befinden. Die wahre Grundlage oder der wahre Ausgangspunkt der späteren Religionen und Philosophien sind demnach die Upanischaden, die dann als Revolte philosophischer und spekulativer Gemüter gegen den ritualistischen Materialismus der Veden anzusehen seien.

Aber diese Auffassung, die durch irreführende europäische Parallelen gestützt wird, erklärt tatsächlich gar nichts. Derart profunde und letztgültige Gedanken, Systeme von subtiler und gründlich erarbeiteter Psychologie, wiesiesich in der Substanz der Upanischaden finden, entspringen nicht einer vorangehenden Leere. Der menschliche Geist schreitet vorwärts von Wissen zu Wissen, oder er erneuert und erweitert früheres Wissen, das verdunkelt und überlagert wurde, oder er greift alte unvollkommene Schlüssel auf und wird von ihnen zu neuen Entdeckungen geführt. Das Denken der Upanischaden setzt große, ältere Ursprünge voraus, sie fehlen in den gewöhnlichen Theorien. Die Hypothese, daß barbarische arische Eindringlinge diese Gedanken den zivilisierten Drawiden entliehen, wurde erfunden, um die Lücke zu schließen. Sie ist eine Vermutung, die wieder nur von anderen Vermutungen gestützt wird. In der Tat werden Zweifel laut, ob denn nicht die ganze Geschichte von einer arischen Invasion durch den Punjab nur ein Mythos der Philologen ist.

Im alten Europa gingen die Geheimlehren der Mystiker den Schulen intellektueller Philosophie voraus. Orphische und eleusische Mysterien bereiteten den reichen Boden jener Mentalität, dem Pythagoras und Plato entsprangen. Ein ähnlicher Ausgangspunkt ist zumindest wahrscheinlich für den späteren Fortgang des Denkens in Indien. Ein großer Teil der Formen und Symbole des Denkens, das wir in den Upanischaden finden, ein großer Teil der Substanz der Brahmanas setzt eine Epoche in Indien voraus, in der das Denken die Form oder den Schleier von Geheimlehren wie jenen der griechischen Mysterien annahm.

Ein weiterer Leerraum, den die überkommenen Theorien zurückließen, ist die Kluft, die die materielle Anbetung äußerer Naturkräfte im Veda von der entwickelten Religion der Griechen und von denjenigen psychologischen und spirituellen Vorstellungen trennt, die wir mit den Funktionen der Götter in den Upanischaden und Puranen verknüpft finden. Wir mögen für den Augenblick die Theorie akzeptieren, daß die früheste voll intelligente Form menschlicher Religion — da der Mensch auf Erden mit dem Äußeren beginnt und zum Inneren fortschreitet, — notwendigerweise eine Anbetung äußerer Naturkräfte darstellt, die mit jenem Bewußtsein und jener Persönlichkeit bekleidet sind, die er in seinem eigenen Wesen vorfindet.

Agni im Veda ist zugegebenermaßen *Feuer*, Surya ist die *Sonne*, Parjanya die *Regenwolke*, Ushadi die *Morgenröte**. Wenn der materielle Ursprung oder die materielle Funktion einiger anderer Götter weniger klar ersichtlich ist, ist es leicht, das Obskure durch philologische Schlußfolgerungen oder einfallsreiche Spekulation zu präzisieren. Wenn wir aber zu der religiösen Anbetung der Griechen kommen, die nach modernen chronologischen Annahmen nicht viel jünger ist als der Veda, so finden wir einen auffälligen Wandel. Die materiellen Attribute der Götter sind ausgelöscht oder wurden psychologischen Begriffen untergeordnet. Der stürmische Gott des Feuers wurde in einen lahmen Gott des Werkes umgewandelt. Apollo, die Sonne, herrscht über dichterische und prophetische Inspiration. Athene, die man ihrem Ursprung nach einleuchtenderweise als Göttin der Morgenröte identifizieren kann, erinnert nicht mehr an ihre materiellen Aufgaben, sondern ist die weise, starke und reine Göttin der Erkenntnis. Und es gibt noch

* Eine Reihe von englischen Wörtern (hier z.B. *Fire, Sun* etc.) wurden von Sri Aurobindo mit großem Anfangsbuchstaben versehen, um die symbolische Bedeutung hervorzuheben. Diese Wörter werden hier im Kursivdruck wiedergegeben, wenn sie zum erstenmal erscheinen oder wenn der Zusammenhang eine erneute Heraushebung ratsam erscheinen läßt. (Anm. des Übers.)

andere Gottheiten, Götter des Krieges, der Liebe, der Schönheit, deren materielle Funktionen vergessen sind — sofern sie je existierten. Es reicht nicht hin zu sagen, dieser Wandel sei mit dem Fortschritt der menschlichen Zivilisation unvermeidlich gewesen. Auch der Wandlungsprozeß erfordert Erforschung und Erhellung. Wir sehen, wie derselbe Umschwung in den Puranas vollbracht wird, teils durch die Verwendung anderer göttlicher Namen und Formen, teils aber auch durch denselben verborgenen Vorgang, den wir in der Entwicklung der griechischen Mythologie beobachten. Der Fluß Saraswati wurde zur Muse und Göttin der Gelehrsamkeit; Vishnu und Rudra der Veden sind jetzt die höchste Gottheit, Mitglieder einer göttlichen Triade und verkörpern jeweils den Erhaltungs- und Zerstörungsprozeß im Kosmos. In der Isha-Upanishad finden wir einen Anruf an Surya als einen Gott offenbarender Erkenntnis, durch dessen Wirken wir zur höchsten Wahrheit gelangen können. Dies ist auch seine Funktion in der heiligen vedischen Formel des Gayatri, die Jahrtausende lang von jedem Brahmanen bei seiner täglichen Meditation wiederholt wurde; und wir können anmerken, daß diese Formel ein Vers aus dem Rig-Veda ist, aus einer Hymne des Rishi Vishwamitra. In derselben Upanishad wird Agni zu rein sittlichen Zwecken als der Befreier von Sünde angerufen, als der Führer der Seele auf dem guten Pfad zur göttlichen Wonne. Er wird mit der Kraft des Willens identifiziert und scheint verantwortlich für menschliche Handlungen zu sein. In anderen Upanishaden sind die Götter eindeutig die Symbole von Sinnesfunktionen des Menschen. Soma, die Pflanze, die den mystischen Wein für das vedische Opfer gab, ist nicht nur zum Gott des Mondes geworden, sondern manifestiert sich auch als Mental im Menschen. Diese Entwicklungen setzen eine Epoche voraus, die sich an die frühe materielle Anbetung oder den höheren pantheistischen Animismus anschloß, wie er den Veden zugeschrieben wird, und die der entwickelten puranischen Mythologie vorausging, in der die Götter mit tieferen psychologischen Zwecken ausgestattet wurden, eine Epoche, die gut das Zeitalter der Mysterien gewesen sein mag. So wie die Dinge liegen, bleibt eine Lücke zurück oder wurde sie geschaffen durch unsere ausschließliche Auseinandersetzung mit dem naturalistischen Element in der Religion der vedischen Rishis.

Ich möchte zu bedenken geben, daß die Kluft von uns selbstgeschaffen ist und nicht wirklich in den alten heiligen Schriften existiert. Die Hypothese, die ich vorschlage, lautet: Der Rig-Veda ist selbst das eine beachtliche Dokument, das uns aus der frühen Epoche menschlichen Denkens bleibt —

die historischen eleusischen und orphischen Mysterien sind seine verbläsenden Überbleibsel — als das spirituelle und psychologische Wissen der Menschheit, das aus Gründen, die jetzt schwer zu bestimmen sind, verhüllt wurde durch einen Schleier konkreter, materieller Formen und Symbole, die dem Profanen den Sinn verdeckten, dem Eingeweihten aber offenbarten. Eines der Leitprinzipien der Mystiker war die Heiligkeit und Heimlichkeit der Selbsterkenntnis und der wahren Erkenntnis der Götter. Sie meinten, daß diese Weisheit für das gewöhnliche menschliche Mental ungeeignet, vielleicht sogar gefährlich sei, auf jeden Fall der Verkehrung, dem Mißbrauch und Substanzverlust ausgesetzt war, wenn sie unreifen und ungereinigten Gemütern enthüllt wurde. Daher befürworteten sie — wirksam, wenngleich unvollkommen — äußere Anbetung für den Profanen, innere Disziplin für den Eingeweihten, und kleideten ihre Sprache in Worte und Bilder, die gleichzeitig einen spirituellen Sinn für den Auserwählten und einen konkreten Sinn für die Masse gewöhnlicher Anbeter besaßen. Die vedischen Hymnen wurden auf der Grundlage dieses Prinzips konzipiert und konstruiert. Ihre Formeln und Zeremonien sind in der offenen Form die Details eines äußerlichen Rituals, das für die pantheistische Naturverehrung geschaffen wurde, die damals die allgemeine Religion war. In verdeckter Form stellen sie heilige Worte, wirkungsvolle Symbole einer spirituellen Erfahrung und Erkenntnis und einer psychologischen Disziplin der Selbstentfaltung dar, die damals die höchste Errungenschaft der menschlichen Rasse war. Das rituelle System, wie es von Sayana erfaßt wurde, mag in seinen äußeren Formen begründet sein. Der naturalistische Sinn, der von den europäischen Gelehrten entdeckt wurde, mag bezüglich seiner allgemeinen Vorstellungen akzeptiert werden. Aber dahinter liegt stets das wahre und noch verborgene Geheimnis des Veda, stehen die geheimen Worte, *nīṇyā vacāṁsi*, die für jene gesprochen wurden, die rein in der Seele und erwacht in der Erkenntnis waren. Es ist daher eine schwierige, jedoch notwendige Aufgabe, diesen weniger offenkundigen, indessen wichtigeren Sinn hervorzuholen, indem wir die Bedeutung vedischer Begriffe und Symbole und die psychologische Funktion der Götter bestimmen. Die folgenden Kapitel und die sie begleitenden Übersetzungen bilden dafür nur eine Vorbereitung.

Falls sich unsere Hypothese als gültig erweist, hat sie drei Vorzüge: Sie wird schlicht und wirkungsvoll diejenigen Teile der Upanischaden erhellen, die noch unverständlich oder schlecht begriffen sind, ebenso einen großen Teil der Ursprünge der Puranas. Sie wird die gesamte alte Tradition Indiens

rational erklären und rechtfertigen; denn man wird erkennen, daß Vedanta, Purana, Tantra, die philosophischen Schulen und die großen indischen Religionen sehr wohl auf vedische Ursprünge zurückgehen. Wir können dort die Grundvorstellungen späteren indischen Denkens in ihrem Urkern, in ihren frühen, ja sogar primitiven Formen finden. So wird ein natürlicher Ansatz für ein besser fundiertes Studium der Vergleichenden Religionswissenschaft im indischen Bereich gegeben sein. Anstatt uns inmitten ungewisser Spekulationen zu bewegen oder Rechenschaft ablegen zu müssen für unmögliche Umwandlungen und unerklärte Übergänge, werden wir den Schlüssel zu einer natürlichen und fortschreitenden Entwicklung besitzen, die den Verstand befriedigt. Dabei mag auch Licht auf die Unklarheiten frühen Kultes und Mythos in anderen alten Nationen fallen. Schließlich werden die Unstimmigkeiten der vedischen Texte zugleich erklärt werden und verschwinden. Sie existieren nur dem Anschein nach, weil der wirkliche Faden in einer inneren Bedeutung liegt. Wenn jener Faden einmal gefunden ist, erscheinen die Hymnen als logische und organische Ganzheiten, und der Ausdruck wird — obschon dem Typus nach unserer modernen Art von Denken und Sprache fremd — in seinem eigenen Stil präzise und macht sich eher der Sparsamkeit als der Übertreibung, eher übermäßiger Bedeutungsschwere als der Dürftigkeit des Sinnes schuldig. Der Veda hört auf, bloß ein interessantes Überbleibsel der Barbarei zu sein, und nimmt seinen Rangein unter den wichtigsten frühen heiligen Schriften der Welt.

2. Kapitel

a) Vedische Theorie — Ein Überblick

Der Veda ist also die Schöpfung eines Zeitalters, das unseren intellektuellen Philosophien vorausgeht. In jener Ursprungsepoche erfolgte das Denken durch andere Methoden als die unserer logischen Vernunft, und die Sprache ließ Ausdrucksweisen zu, die in unserem modernen Gebrauch unannehmbar wären. Die Weisesten verließen sich damals auf innere Erfahrung und die Hinweise des intuitiven Mentals, um jenes Wissen zu erlangen, das die gewöhnlichen Wahrnehmungen und täglichen Aktivitäten der Menschheit überstieg. Ihr Ziel war Erleuchtung, nicht logische Überzeugung, ihr Ideal der inspirierte Seher, nicht der präzise logische Denker. Die indische Tradition hat diese Bedeutung des Ursprunges der Veden gewissenhaft bewahrt. Der Rishi war nicht der individuelle Autor der Hymne, sondern der Seher (*draṣṭā*) einer ewigen Wahrheit und eines unpersönlichen Wissens. Die Sprache des Veda selbst ist *śruti*, ein Rhythmus, der nicht vom Intellekt geschaffen ist, sondern gehört wird, ein göttliches Wort, das sich vibrierend vom Unendlichen her dem inneren Gehör des Menschen offenbarte, der sich zuvor auf den Empfang unpersönlichen Wissens vorbereitet hatte. Die Wörter selbst, *dr̥ṣṭi* und *śruti*, Sehen und Hören, sind vedische Ausdrücke. Diese und verwandte Wörter bedeuten in der esoterischen Terminologie der Hymnen offenbarendes Wissen und Inhalt der Inspiration.

Im vedischen Begriff von Offenbarung findet sich keine Andeutung des Wundergleichen oder Übernatürlichen. Der Rishi, der von diesen Sinnesfähigkeiten Gebrauch machte, hatte sie durch eine fortschreitende Selbstentwicklung erlangt. Wissen selbst war ein Reisen und ein Hinausreichen oder ein Finden und ein Gewinnen. Die Offenbarung kam erst am Ende, das Licht war der Preis eines abschließenden Sieges. Im Veda findet sich ständig dieses Bild von der Reise, vom Vormarsch der Seele auf dem Pfad der Wahrheit. Indem sie auf jenem Pfad voranschreitet, steigt sie auch auf. Neue Ausblicke der Kraft und des Lichtes öffnen sich ihrem inneren Streben. Sie erlangt durch heroische Anstrengung ihren erweiterten spirituellen Besitz. Vom historischen Standpunkt aus kann man den Rig-Veda als Aufzeichnung einer großen Progression betrachten, die die Menschheit mit Hilfe besonderer Mittel zu einer gewissen Zeit ihres kollektiven Fortschrittes machte. In seiner esoterischen ebenso wie in seiner exoterischen Bedeu-

tion ist er das *Buch der Werke*, des inneren und äußeren Opfers. Er ist die Hymne des Geistes von Schlacht und Sieg, indem er die Ebenen von Denken und Erfahrung entdeckt und betritt, die dem natürlichen oder dem Tiermenschen unzugänglich sind. Er ist des Menschen Lobpreisung des göttlichen Lichtes, der göttlichen Kraft und Gnade, die im Sterblichen am Wirken sind. Der Veda ist also weit davon entfernt, ein Versuch zu sein, die Resultate intellektueller oder imaginativer Spekulation festzuhalten, und er besteht auch nicht aus den Dogmen einer primitiven Religion. Aber aus der Identität der Erfahrung und der Unpersönlichkeit des empfangenen Wissens ergibt sich ein fester Rahmen von ständig wiederholten Begriffen und eine feste symbolische Sprache, die in jener frühen menschlichen Sprache vielleicht die unumgängliche Form dieser Konzeptionen war, weil sie schon aufgrund ihrer gleichzeitigen Konkretheit und Kraft mystischer Suggestion imstande war, das zum Ausdruck zu bringen, was für das gewöhnliche Mental der Menschen unausdrückbar war. Wir finden in jedem Fall dieselben Vorstellungen wiederholt von Hymne zu Hymne, mit denselben konstanten Begriffen und Formen und häufig in derselben Sprache ohne jede Bemühung um poetische Originalität, ohne jeden Anspruch auf Novität des Denkens und Frische der Sprache. Keine Bemühung um ästhetische Anmut, Reichhaltigkeit oder Schönheit verleitet die mystischen Dichter dazu, die konsekrierte Form zu variieren, die für sie zu einer Art göttlicher Algebra geworden ist, welche die ewigen Formeln des *Wissens* der ständigen Nachfolge der Eingeweihten übermittelt.

Die Hymnen haben wirklich eine vollendete metrische Form, verfügen über gleichbleibende Feinheit und regelmäßiges Geschick in ihrer Technik, große Variation in Stil und dichterischer Persönlichkeit. Sie sind nicht das Werk grober, barbarischer, primitiver Handwerker sondern der lebendige Atem einer überragenden und bewußten Kunst, die ihre Schöpfungen in der kraftvollen, aber gut beherrschten Bewegung einer selbstbeobachtenden Inspiration heranbildet. Dabei wurden alle diese hohen Gaben mit Vorbedacht innerhalb eines unveränderlichen Rahmens und stets mit denselben Materialien zum Tragen gebracht. Denn die Kunst des Ausdrucks war den Rishis nur Mittel, nicht Ziel. Ihr Hauptanliegen blieb vorwiegend praktisch, fast utilitaristisch, im höchsten Sinn von Nutzbarkeit. Die Hymne war dem Rishi, der sie verfaßte, ein Mittel zum spirituellen Fortschritt seiner selbst und der anderen. Sie entsprang seiner Seele, wurde zu einer Kraft seines Mentals, war der Träger seines Selbstausdrucks in einem wichtigen oder gar kritischen Augenblick der inneren Geschichte seines Lebens. Sie half

ihm, den Gott in sich zum Ausdruck zu bringen, den *Verschlinger*, der das Böse ausdrückt, zu zerstören. Sie wurde zu einer Waffe in den Händen des arischen Strebers nach Vollkommenheit. Sie leuchtete auf wie Indras Blitz gegen den *Verhüller* auf den Hängen, den *Wolf* auf dem Pfad, den *Räuber* am Strom.

Die unveränderlich feste Form vedischen Denkens in Verbindung mit seiner Tiefe, Fülle und Feinheit genommen, veranlaßt zu einigen interessanten Spekulationen. Wir können plausibel machen, daß eine solche feste Form und Substanz weder in den Anfängen von Denken und psychologischer Erfahrung noch während ihres frühen Fortschrittes und Entfaltens möglich ist. Wir können daher annehmen, daß unsere vorliegende Sanhita den Abschluß einer Epoche repräsentiert, nicht ihren Beginn, ja nicht einmal einige ihrer aufeinanderfolgenden Stadien. Es ist sogar möglich, daß ihre ältesten Hymnen eine vergleichsweise moderne Entwicklung oder Version eines älteren* lyrischen Evangeliums sind, das in die freieren und geschmeidigeren Formen einer noch früheren menschlichen Sprache gekleidet war. Oder die umfangreiche Masse ihrer Litaneien ist nur eine Auswahl, die Veda Vyasa aus einer reicher artikulierten arischen Vergangenheit traf. Nach dem Volksglauben ist sie von *Krishna von der Insel* getroffen worden, dem großen traditionellen Weisen, dem mächtigen Kompilator (Vyasa), mit dem Blick auf den Beginn des Ehernen Zeitalters gerichtet, auf die Jahrhunderte wachsenden Zwiellichtes und abschließender Dunkelheit. So ist sie vielleicht nur das letzte Vermächtnis der Zeitalter der Intuition, der strahlenden Morgendämmerungen der Vorväter, an ihre Abkömmlinge, an eine menschliche Rasse, die sich im Geist bereits den niedrigeren Ebenen und den leichteren und sichereren Gewinnen — sicher vielleicht nur dem Anschein nach — des physischen Lebens, des Intellekts und der logischen Vernunft zuwendet.

Aber dies sind nur Spekulationen und Schlußfolgerungen. Fest steht, daß die alte Tradition einer fortschreitenden Verdunklung und eines fortschreitenden Verlustes des Veda als Gesetz des Zyklus der menschlichen Entwicklung durch das Ereignis voll gerechtfertigt wurde. Die Verdunklung war bereits weit fortgeschritten vor Beginn des nächsten großen Zeitalters indischer Spiritualität, dem vedantischen, das sich bemühte, von dem alten

* Der Veda selbst spricht ständig von „alten“ und „modernen“ Rishis, (*pūrvebhiḥ... nūtanaiḥ*), wobei die ersteren zeitlich fern genug sind, um als eine Art Halbgötter betrachtet zu werden, als die ersten Begründer des Wissens.

Wissen zu bewahren oder wiederzugewinnen, was noch zu erlangen war. Denn das System der vedischen Mystiker gründete sich auf Erfahrungen, die für die normale Menschheit nur schwer zugänglich waren, und schritt voran mit Hilfe von Fähigkeiten, die in den meisten von uns nur rudimentär und unvollkommen entwickelt sind und, wenn überhaupt aktiv, vermischt und ungleichmäßig wirken. Nachdem die erste intensive Wahrheitsuche erst einmal vorüber war, mußten unweigerlich Perioden der Ermüdung und Abspannung eintreten, in denen die alten Wahrheiten zum Teil verloren gingen. Sobald sie einmal verloren waren, konnten sie auch nicht leicht wiedergewonnen werden durch gründliche Erforschung des Sinnes der alten Hymnen; denn jene Hymnen waren in eine Sprache gekleidet, die ganz bewußt zweideutig gehalten war.

Eine uns unverständliche Sprache kann korrekt verstanden werden, sobald einmal ein Schlüssel gefunden ist. Ein Sprachstil, der bewußt zweideutig ist, hält sein Geheimnis viel hartnäckiger und erfolgreicher, denn er ist voller Andeutungen und Hinweise, die irreführen. Als sich das indische Mental nun wieder einer Überprüfung des Sinnes des Veda zuwandte, war die Aufgabe daherschwierig und der Erfolg nur partiell. Eine Quelle des Lichtes existierte noch, das traditionelle Wissen, das von jenen überliefert wurde, die den vedischen Text memorierten und auslegten oder die dem vedischen Ritual vorstanden — zwei Funktionen, die ursprünglich eine waren; denn in den frühen Tagen war der Priester auch der Lehrer und Seher. Aber dieses Licht war bereits verunklärt. Selbst angesehene Purohits führten die Riten durch mit nur sehr unvollkommenem Wissen von der Kraft und dem Sinn der heiligen Worte, die sie wiederholten. Denn die materiellen Aspekte der vedischen Anbetung waren wie eine dicke Kruste über das innere Wissen gewachsen und erstickten nun, was sie einst geschützt hatten. Der Veda war bereits eine Masse von Mythos und Ritual. Die Kraft begann, aus der symbolischen Zeremonie zu verschwinden. Das Licht war aus der mystischen Parabel gewichen und ließ nur eine Oberflächenscheinbarer Grotteske und Naivität zurück.

Die Brahmanas und die Upanischaden sind Dokumente einer mächtigen Neubelebung, die den heiligen Text und das heilige Ritual als Ausgangspunkt für eine Neuformulierung spirituellen Denkens und spiritueller Erfahrung machten. Diese Bewegung hatte zwei sich ergänzende Aspekte, einmal die Bewahrung der Formen, zum anderen die Offenbarung der Seele des Veda, — das erstere repräsentiert durch die Brahmanas*, das zweite durch die Upanischaden.

(Fußnote siehe Seite 24)

Die Brahmanas bemühen sich, die genauen Details der vedischen Zeremonie festzulegen und zu bewahren: die Bedingungen für ihre materielle Wirksamkeit, den symbolischen Sinn und Zweck ihrer verschiedenen Teile, Bewegungen, Instrumente, die Bedeutung von Texten, die für das Ritual wichtig sind, die Tragweite dunkler Anspielungen, die Erinnerung alter Mythen und Traditionen. Viele ihrer Legenden sind offenbar zeitlich später anzusetzen als die Hymnen, erfand man, um Stellen zu erklären, die nicht mehr verstanden wurden. Andere mögen Teil des Apparates ursprünglichen Mythos' und ursprünglicher Parabel gewesen sein, die die alten Symbolisten gebrauchten, oder Erinnerungen an die tatsächlichen historischen Umstände, die zur Zeit der Abfassung der Hymnen bestanden. Mündlich überlieferte Tradition ist stets ein Licht, das verdunkelt. Eine neue Symbolik, die auf eine alte einwirkt, die halb verloren ist, wird diese aller Wahrscheinlichkeit nach eher überlagern als sie offenbaren. Daher helfen uns die Brahmanas, obschon sie voller interessanter Hinweise sind, sehr wenig bei unserer Forschung. Auch sind sie kein sicherer Wegweiser zur Sinndeutung einzelner Texte, wenn sie eine exakte und verbale Interpretation versuchen.

- Die Rishis der Upanischaden folgten einer anderen Methode. Sie suchten das verlorene oder das verblassende Wissen durch Meditation und spirituelle Erfahrung zurückzugewinnen. Sie gebrauchten den Text der alten Mantren als Stütze oder Autorität für ihre eigenen Intuitionen und Wahrnehmungen. Oder das vedische Wort war Keim jenes Denkens und Schauens, durch das sie alte Wahrheiten in neuen Formen wiedergewannen. Was sie fanden, drückten sie in anderen Begriffen aus, die ihrem eigenen Zeitalter verständlicher waren. In einem gewissen Sinn war ihre Handhabung der Texte nicht unvoreingenommen. Sie wurde nicht beherrscht von dem gewissenhaften Bestreben des Gelehrten, die genaue Intention der Worte und den präzisen Gedanken der Sätze in ihrer gegebenen Formulierung zu ergründen. Sie waren Sucher einer höheren als der verbalen Wahrheit und gebrauchten Worte bloß als Andeutungen für die Erleuchtung, die sie anstrebten. Sie kannten nicht oder vernachlässigten den etymologischen Sinn und verwandten oft eine Methode symbolischer Interpretation von Einzellauten, bei der man ihnen kaum folgen kann. Während die Upanischaden

* Notwendigerweise sind diese und andere Kommentare in diesem Kapitel kurz zusammenfassende Skizzen gewisser Haupttendenzen. Die Brahmanas z.B. haben ihre philosophischen Abschnitte.

den von unschätzbarem Wert sind aufgrund des Lichtes, das sie auf die Grundgedanken und auf das psychologische System der alten Rishis werfen, helfen sie uns aus dem obigen Grund ebenso wenig wie die Brahmanas, den genauen Sinn der Texte zu bestimmen, die sie zitieren. Ihr eigentliches Werk war es, Vedanta zu begründen, nichtso sehr, den Vedazu interpretieren.

Denn diese Bewegung mündete in eine neue und dauerhaftere kraftvolle Formulierung von Denken und Spiritualität, der Veda gipfelte im Vedanta. Sie barg zwei starke Tendenzen in sich, die auf die Desintegration des alten vedischen Denkens und der alten vedischen Kultur hinwirkten. Erstens versuchte sie, das äußere Ritual, die materielle Nutzbarkeit des Mantra und des Opfers einem mehr spirituellen Ziel und einer ebensolchen Intention vollständig unterzuordnen. Die Ausgeglichenheit, die Synthese, die von den alten Mystikern zwischen dem äußeren und dem inneren, dem materiellen und dem spirituellen Leben gewahrt wurde, wurde jetzt versetzt und aufgelöst. Ein neues Gleichgewicht, eine neue Synthese wurde hergestellt, die am Ende zu Asketentum und Entsagung neigte. Sie hielt sich, bis sie ihrerseits durch die Übertreibung ihrer eigenen Tendenzen im Buddhismus ersetzt und aufgelöst wurde. Das Opfer, das symbolische Ritual wurden mehr und mehr zu einem nutzlosen Überbleibsel, ja zu einem Hindernis. Und doch wurde, wie es so oft geschieht, gerade aufgrund der Tatsache, daß sie mechanisch und unwirksam wurden, die Wichtigkeit von allem, was rein äußerlich in ihnen war, übertrieben, und ihre Details wurden irrational von jenem Teil des Mentals der Nation bekräftigt, der noch an ihnen festhielt. Es entstand eine scharfe praktische Unterteilung — wirkungsvoll, obschon in der Theorie nie ganz anerkannt — in Veda und Vedanta, eine Unterscheidung, die man in der Formel ausdrücken könnte, „Veda für die Priester, Vedanta für die Weisen“.

Die zweite Tendenz der vedantischen Bewegung bestand darin, sich zunehmend von der symbolischen Sprache freizumachen, von dem Schleier konkreten Mythos' und poetischer Figur, in die die Mystiker ihren Gedanken gehüllt hatten, und eine klarere Formulierung und philosophischere Sprache dafür einzusetzen. Die vollständige Entwicklung dieser Tendenz ließ den Nutzen nicht nur des vedischen Rituals, sondern auch des vedischen Textes verblassen. Upanischaden, die zunehmend klar und direkt in ihrer Sprache waren, wurden zur Quelle höchsten indischen Denkens und ersetzten die inspirierten Verse von Vasishtha und Vishvamitra* (s. S. 26). Die Veden, die nun immer weniger die unerläßliche Basis der Ausbildung waren,

wurden nicht mehr mit demselben Eifer und derselben Klugheit studiert. Ihre symbolische Sprache, deren Gebrauch erlosch, verlor vor neuen Generationen, deren ganze Denkweise sich von der der vedischen Vorfäter unterschied, die kläglichen Reste an innerem Sinn. Die Zeitalter der Intuition verloren sich in der Morgendämmerung des Zeitalters der Vernunft.

Der Buddhismus schloß die Umwälzung ab und ließ von den Äußerlichkeiten der alten Welt nur einigen ehrwürdigen Prunk und einige mechanische Gebräuche übrig. Er suchte das vedische Opfer abzuschaffen und die Volkssprache anstelle der Schriftsprache zu gebrauchen. Und obgleich die Erfüllung seines Werkes dank der Neubelebung des Hinduismus in den puranischen Religionen jahrhundertlang hinausgezögert wurde, zog der Veda selbst wenig Nutzen aus diesem Aufschub. Um die Popularität der neuen Religion zu bekämpfen, war es notwendig, anstelle von ehrwürdigen, jedoch unverständlichen Texten heilige Schriften zu präsentieren, die in einer leichten Form moderneren Sanskrits geschrieben waren. Für die Masse der Nation verdrängten die Puranas den Veda, und die Formen neuer religiöser Systeme nahmen die Stelle alter Zeremonien ein. Wie der Veda vom Weisen zum Priester übergegangen war, so begann er jetzt, aus den Händen des Priesters in jene des Gelehrten überzugehen. In dessen Gewahrsam erlitt er die letzte Verstümmelung seines Sinnes und die letzte Verminderung seiner wahren Würde und Heiligkeit.

Allerdings war der Umgang indischer Gelehrter mit den Hymnen, beginnend in den vorchristlichen Jahrhunderten, nicht ausschließlich ein Verlust. Vielmehr ist es auf den gewissenhaften Fleiß und die konservative Tradition der Pandits zurückzuführen, wenn der Veda überhaupt bewahrt wurde, nachdem sein Geheimnis verloren gegangen war und die Hymnen selbst in der Praxis aufgehört hatten, eine lebendige *Schrift* zu sein. Und selbst für die Wiedergewinnung des verlorenen Geheimnisses haben die beiden Jahrtausende scholastischer Orthodoxie uns einige unschätzbare Hilfen hinterlassen, einen Text, der bis zu seiner Akzentuierung präzise festgelegt ist, das wichtige Lexikon von Yaska und Sayanas großen Kommentar, der trotz seiner vielen und oft erstaunlichen Unvollkommenheiten für den Gelehrten doch weiterhin ein unerläßlicher erster Schritt zur Heranbildung solider vedischer Gelehrsamkeit bleibt.

* Dies drückt wiederum die Haupttendenz aus und unterliegt Einschränkungen. Die Veden werden auch als Autoritäten zitiert. Aber im Ganzen sind es die Upanischaden, die zum „Buch der Erkenntnis“ werden, wohingegen die Veden mehr das „Buch der Werke“ sind.

2. Kapitel

b) Die Gelehrten

Der Text des Veda, den wir besitzen, erfuhr über zweitausend Jahre keine Entstellungen. Soweit uns bekannt, geht er auf jene große Epoche indischer intellektueller Aktivität zurück, die mit der griechischen Blütezeit zusammenfällt, jedoch in ihren Ansätzen früher war und die die in der klassischen Literatur des Landes dokumentierte Kultur und Zivilisation begründete. Wir können nicht sagen, auf ein um wieviel früheres Datum unser Text zurückdatiert werden kann. Aber es gibt gewisse Betrachtungen, die uns rechtfertigen, wenn wir eine enorme Altertümlichkeit für ihn ansetzen. Ein genauer Text, genau in jeder Silbe, genau in jedem Akzent, war höchst wichtig für die vedischen Ritualisten; denn von gewissenhafter Exaktheit hing die Wirksamkeit des Opfers ab. Es wird uns z.B. in den Brahmanas die Geschichte von Twashtri erzählt, der ein Opfer durchführte, um einen Rächer für seinen von Indra erschlagenen Sohn zu schaffen und dabei aufgrund eines Fehlers bei der Akzentuierung nicht einen Indra-Mörder hervorbrachte, sondern jemanden, den Indra erschlagen muß. Die enorme Präzision des alten indischen Gedächtnisses ist ebenfalls wohlbekannt. Und die Heiligkeit des Textes verhinderte Interpolationen, Änderungen, modernisierende Überarbeitungen, wie sie beim Mahabharata das alte Epos der Kurus durch die gegenwärtige Form ersetzt haben. Es ist daher keineswegs unwahrscheinlich, daß wir der Substanz nach die Sanhita von Vyasa so vorliegen haben, wie sie von dem großen Weisen und Kompilator arrangiert wurde.

Der Substanz nach, nicht was ihre gegenwärtige geschriebene Form anbetrifft. Vedische Prosodie* unterschied sich in vieler Hinsicht von der Prosodie des klassischen Sanskrit und erlaubte insbesondere eine größere Freiheit im Gebrauch des Prinzips wohlklingender Kombination getrennter Wörter (*sandhi*), die ein spezifisches Merkmal der Schriftsprache ist. Die vedischen Rishis folgten, wie es bei einer lebendigen Sprache natürlich ist, eher dem Ohr denn einer festen Regel; manchmal verschmolzen sie getrennte Wörter, manchmal ließen sie sie unverbunden. Aber als der Veda niedergeschrieben wurde, hatte das Gesetz wohlklingender Verschmelzung (Euphonie) eine viel despotischere Macht über die Sprache, und der

* Silbenmessungslehre, d.Ü.

alte Text wurde von den Grammatikern soweit wie möglich in Einklang mit ihren Regeln niedergeschrieben. Sie machten sich jedoch die Mühe, ihn mit einem anderen Text — Padapatha genannt — zu begleiten, in dem alle wohlklingenden Verschmelzungen wieder in die ursprünglichen und getrennten Wörter aufgelöst und selbst die einzelnen Elemente von Komposita angezeigt wurden.

Es spricht in bemerkenswerter Weise für die Gewissenhaftigkeit der alten Memorierer, daß es anstelle der Verwirrung, die dieses System so leicht hervorgerufen haben könnte, stets ganz leicht ist, den formalen Text in die ursprünglichen Harmonien vedischer Prosodie aufzulösen. Und es gibt nur sehr wenige Fälle, wo die Genauigkeit oder das gesunde Urteil des Padapatha in Frage gestellt werden kann. Wir haben also als Basis einen Text, den wir vertrauensvoll akzeptieren können und der — selbst wenn wir ihn in einigen wenigen Fällen für zweifelhaft oder mangelbehaftet halten — auf jeden Fall nicht jene oft zügellose Korrekturarbeit erfordert, der einige europäische Klassiker unterliegen. Dies ist gleich von Anfang an ein unschätzbare Vorteil, um dessentwillen wir der gewissenhaften alten indischen Wissenschaft gar nicht dankbar genug sein können.

In gewissen anderen Hinsichten dürfte es nicht immer ratsam sein, der scholastischen Tradition blind zu folgen, — wie etwa der Zuschreibung der vedischen Gedichte an ihre jeweiligen Rishis —, weil die ältere Tradition nicht immer solide war. Aber dies sind Details von untergeordneter Bedeutung. Auch gibt es meiner Ansicht nach keine guten Gründe, zu bezweifeln, daß die Hymnen zum größten Teil in der rechten Ordnung ihrer Verse und in ihrer exakten Vollständigkeit vorliegen. Die Ausnahmen sind, sofern sie existieren, unerheblich an Zahl und Bedeutung. Wenn die Hymnen uns unzusammenhängend erscheinen, so deshalb, weil wir sie nicht verstehen. Sobald der Schlüssel einmal gefunden ist, entdecken wir, daß sie vollkommene Ganzheiten sind, ebenso bewundernswert in der Struktur ihres Gedankens wie hinsichtlich ihrer Sprache und ihrer Rhythmen.

Erst wenn wir zur Interpretation des Veda kommen und Hilfe von der alten indischen Gelehrsamkeit erwarten, fühlen wir uns gezwungen, die größten Vorbehalte zu machen. Denn selbst in den früheren Tagen klassischer Gelehrsamkeit dominierte bereits die ritualistische Betrachtungsweise des Veda. Der ursprüngliche Sinn der Wörter, der Zeilen, der Anspielungen, der Schlüssel zur Gedankenstruktur waren seit langem verloren oder verdunkelt. Auch besaßen die Gelehrten nicht jene Intuition oder spirituelle Erfahrung, die teilweise das verlorene Geheimnis zurückgewonnen haben

könnte. In einem solchen Bereich ist bloße Gelehrsamkeit, besonders wenn sie mit einem einfallsreichen scholastischen Mental einhergeht, ebenso oft eine Falle wie ein Wegweiser.

In Yaskas Lexikon, unserem wichtigsten Hilfsmittel, müssen wir zwischen zwei Elementen von sehr ungleichem Wert unterscheiden. Wenn Yaska als Lexikograph die verschiedenen Bedeutungen vedischer Wörter wiedergibt, so ist seine Autorität groß und die Hilfe, die er uns leistet, von herausragender Bedeutung. Es scheint nicht so, daß er all die alten Bedeutungen kannte, denn viele waren von Zeit und Wandel ausgelöscht worden und konnten in Abwesenheit einer wissenschaftlichen Philologie nicht neu erarbeitet werden. Aber vieles war auch von der Tradition bewahrt worden. Wo immer Yaska diese Tradition übernimmt und nicht das Kombinationsvermögen eines Grammatikers anwendet, können die Bedeutungen, die er Wörtern zuweist — obgleich sie nicht immer auf den Text anwendbar sind, auf den er jeweils verweist —, doch von einer soliden Philologie als mögliche Bedeutungen bestätigt werden. Aber Yaska, der Etymologe, hat nicht denselben Rang wie Yaska, der Lexikograph. Wissenschaftliche Grammatik wurde zuerst von indischer Gelehrsamkeit entwickelt, aber die Anfänge solider Philologie schulden wir moderner Forschung. Nichts kann phantasievoller und gesetzloser sein als die Methoden bloßer Erfindungsgabe, die die alten Etymologen bis ins 19. Jahrhundert hinein gebrauchten, ob in Europa oder in Indien. Und wenn Yaska diesen Methoden folgt, müssen wir uns ganz und gar von ihm distanzieren. Auch ist er in seiner Interpretation spezieller Texte nicht überzeugender als die spätere Gelehrsamkeit von Sayana.

Der Kommentar Sayanas schließt jene Periode ursprünglicher und lebendiger scholastischer Arbeit über den Veda ab, die — so können wir sagen — Yaskas „Nirukta“ unter anderen wichtigen Autoritäten eröffnete. Das Lexikon wurde zusammengestellt während der früheren Aktivität des indischen Mental, als es seine prähistorischen Errungenschaften als Materialien zu einem neuerlichen Ausbruch von Originalität versammelte. Der Kommentar ist etwa das letzte große Werk dieser Art, das uns von der klassischen Tradition in ihrem letzten Schlupfwinkel und Zentrum in Südindien hinterlassen wurde, bevor die alte Kultur durch die Schockeinwirkung der mohammedanischen Eroberung durcheinandergeworfen wurde und in regionale Fragmente zerbrach. Seitdem erlebten wir einzelne Vorstöße eines starken und originalen Bemühens, hier und da Anstrengungen zu neuer Geburt und Kombination, aber Arbeit von allgemeinem, massivem und monumentalem Charakter war kaum möglich.

Die überragenden Verdienste dieses großen Vermächtnisses der Vergangenheit liegen auf der Hand. Von Sayana mit Hilfe der besten Gelehrten seiner Zeit verfaßt, ist es ein Werk, das eine enorme philologische Arbeit darstellt, mehr vielleicht, als ein einziges Gehirn zu jener Zeit hätte vollbringen können. Und doch trägt es den Stempel des koordinierenden Mentals. Trotz seiner vielen Inkonsequenzen im Detail ist es in der Masse folgerichtig, weitzügig konzipiert und doch höchst einfach, in einem Stil verfaßt, der klar und knapp ist und eine fast literarische Anmut besitzt, die man in der traditionellen Form des indischen Kommentars nicht für möglich gehalten hätte. Nirgendwo wird Pedanterie zur Schau getragen. Das Ringen mit den Schwierigkeiten des Textes wird geschickt verdeckt. Es besteht der Eindruck klarer Präzision und sicherer, wiewohl bescheidener Autorität, die selbst den Andersdenkenden beeindruckt. Die ersten vedischen Gelehrten in Europa bewunderten insbesondere die Rationalität von Sayanas Interpretationen.

Aber selbst in Bezug auf den äußeren Sinn des Veda kann man Sayanas Methode oder seinen Resultaten nicht ohne größte Vorbehalte folgen. Er läßt in seiner Methode Freiheiten der Sprache und Konstruktion zu, die überflüssig und bisweilen unglaublich sind, und gelangt zu seinen Resultaten oft durch eine überraschende Inkonsequenz bei der Interpretation gewöhnlicher vedischer Begriffe und auch fester vedischer Formeln. Dies sind jedoch Detailmängel, die vielleicht bei den Materialien, mit denen er umzugehen hatte, unvermeidlich waren. Aber der zentrale Mangel in Sayanas System besteht darin, daß er stets auf die ritualistische Formel fixiert bleibt und ständig den Sinn des Veda in jene enge Form hineinzuzwingen sucht. Auf diese Weise verliert er zahlreiche Spuren von größtem Beziehungsreichtum, die wichtig sind für den äußeren Sinn der alten Schrift — ein Problem, das ebenso interessant ist wie deren innerer Sinn. Das Resultat ist eine enge und dürftige Darstellung der Rishis, ihrer Gedanken, ihrer Kultur, ihrer Bestrebungen, die, wenn sie akzeptiert wird, die altüberkommene Hochachtung für den Veda, seine heilige Autorität, seine göttliche Reputation unbegreiflich für den Vernünftigen macht, erklärbar nur als blinde und bedingungslose Glaubenstradition, die von einem ursprünglichen Irrtum ihren Ausgang nahm.

Es gibt in der Tat andere Aspekte und Elemente im Kommentar, aber diese sind dem Hauptgedanken untergeordnet oder ihm förderlich. Sayana und seine Helfer mußten sich mit einer Menge oft widersprüchlicher Spekulation und Tradition auseinandersetzen, die noch aus der Vergangenheit

stammte. Einigen ihrer Elemente mußten sie sich formal verschreiben, anderen hatten sie ihrem Empfinden nach kleinere Zugeständnisse zu machen. Es ist möglich, daß die große und lange unangetastete Autorität von Sayanas Werk auf sein Geschick zurückzuführen ist, aus vorheriger Unsicherheit oder gar Verwirrung eine Interpretation heranzubilden, die klare Form und Folgerichtigkeit besaß.

Das erste, für uns interessanteste Element, mit dem Sayana sich auseinandersetzen mußte, ist das Überbleibsel der alten spirituellen, philosophischen oder psychologischen Interpretationen der Shruti, die die wahre Grundlage für ihre Heiligkeit bildete. Insoweit diese in das landläufige oder orthodoxe* Konzept eingetreten waren, läßt Sayana sie zu; aber sie bilden ein außergewöhnliches Element in seinem Werk, sind ohne Belang hinsichtlich Quantität und Bedeutung. Gelegentlich führt er weniger geläufige psychologische Sinndeutungen an: Er erwähnt zum Beispiel, ohne sie jedoch zuzulassen, eine alte Interpretation von Vritra als dem *Verdeckter*, der dem Menschen die Gegenstände seines Begehrens und inneren Strebens vorenthält. Für Sayana ist Vritra entweder einfach der Feind oder der physische Wolkendämon, der die Wasser zurückhält und vom Regenspenden durchdrungen werden muß.

Ein zweites Element ist das mythologische oder, wie man es auch nennen könnte, das puranische: Mythen und Geschichten der Götter, die in ihrer äußeren Form ohne jenen tieferen Sinn und jenes symbolische Faktum gegeben werden, welches die rechtfertigende Wahrheit jeden Puranas ist**. Ein drittes Element ist das legendäre und historische, die Geschichten der alten Könige und Rishis, die in den Brahmanas oder von der späteren Tradition bei der Erläuterung der dunklen Anspielungen des Veda aufgeführt werden. Sayanas Umgang mit diesem Element ist durch Unschlüssigkeit charakterisiert. Oft akzeptiert er sie als die rechte Interpretation der Hymnen. Manchmal gibt er einen alternativen Sinn, mit dem er offensichtlich intellektuell mehr sympathisiert, schwankt jedoch zwischen den beiden Autoritäten.

* Ich gebrauche das Wort in loser Bedeutung. Die Begriffe orthodox und heterodox im europäischen oder sektiererischen Sinn finden keine wahre Anwendung in Indien, wo die Meinung stets frei war.

** Es gibt keinen Grund anzunehmen, daß Purana (Legende und Apolog) und Itihasa (historische Tradition) Teile der vedischen Kultur waren, lange bevor die gegenwärtigen Formen der Puranas und historischen Epen sich herausbildeten.

Wichtiger ist das Element naturalistischer Interpretation. Es bietet nicht nur die offensichtlichen oder traditionellen Identifikationen, Indra, die Maruts, den dreifachen Agni, Surya, Usha, sondern wir sehen auch, daß Mitra mit dem Tag identifiziert wurde, Varuna mit der Nacht, Aryaman und Bhaga mit der Sonne, die Ribhus mit ihren Strahlen. Wir haben hier die Keime der naturalistischen Theorie des Veda vor uns, die die europäischen Gelehrten so breit ausgearbeitet haben. Die alten indischen Gelehrten wandten nicht dieselbe Freiheit, nicht dieselbe systematische Präzision in ihren Spekulationen an. Und doch ist dieses Element in Sayanas Kommentar der wahre Urvater der europäischen Wissenschaft vergleichender Mythologie.

Aber die ritualistische Konzeption herrscht vor. Sie ist der ständige Grundton, in dem alle anderen Töne aufgehen. Obschon sie als höchste Autorität für Wissen stehen, geht es den Hymnen, in der Formel der philosophischen Schulen, prinzipiell und fundamental um den Karmakanda, um Werke, — und mit Werken meinte man insbesondere und vor allem die ritualistische Observanz der vedischen Opfer. Sayana arbeitet stets im Licht dieses Begriffs. In dieser Form gestaltet er die Sprache des Veda, gibt er der Masse seiner charakteristischen Wörter die ritualistischen Bedeutungen — Nahrung, Priester, Geber, Reichtum, Lob, Gebet, Ritus, Opfer.

Reichtum und Nahrung, — denn das sind die am meisten egoistischen und materiellen Dinge, die als das Ziel des Opfers gesetzt werden, Besitztümer, Kraft, Macht, Kinder, Diener, Gold, Pferde, Kühe, Sieg, das Töten und Berauben von Feinden, die Vernichtung des rivalisierenden und übelwollenden Kritikers. Indem man die Texte liest und findet, wie Hymne für Hymne in diesem Sinne interpretiert wird, beginnt man die scheinbare Inkonsequenz in der Haltung der Gita besser zu verstehen, die zwar stets den Veda als göttliches Wissen* betrachtet, aber die Verfechter eines exklusiven Vedismus** doch streng tadelt, deren blumige Lehren allein materiellen Wohlstand, Macht und Genuß gewidmet seien.

Die endgültige und autoritative Bindung des Veda an diesen niedrigsten aller möglichen Sinne war das unglücklichste Resultat von Sayanas Kommentar. Die Vorherrschaft der ritualistischen Interpretation hatte Indien bereits des lebendigen Gebrauchs seiner größten heiligen Schrift und des wahren Schlüssels zu dem gesamten Sinn der Upanischaden beraubt. Sayanas Kommentar prägte dem alten Mißverständnis ein Siegel der End-

* Gita XV. 15

** Gita II. 42

gültigkeit auf, das viele Jahrhunderte lang nicht gebrochen werden konnte. Seine Hinweise wurden im europäischen Mental zum Urheber neuer Irrtümer, als eine andere Zivilisation den Veda entdeckte und sich an sein Studium begab.

Wenn Sayanas Werk also ein Schlüssel war, mit dem der innere Sinn des Veda zweifach verschlossen wurde, so ist es dennoch unentbehrlich, um die Vorkammern vedischer Gelehrsamkeit zu öffnen. Das ganze umfassende Werk europäischer Wissenschaft vermochte nicht seinen Nutzen zu ersetzen. Bei jedem Schritt müssen wir uns von ihm distanzieren, aber bei jedem Schritt müssen wir auch von ihm Gebrauch machen. Es ist ein notwendiges Sprungbrett oder eine Treppe, die wir zum Eintritt benutzen müssen, obgleich wir sie zurücklassen müssen, wenn wir in das Allerheiligste vordringen wollen.

3. Kapitel

Moderne Theorien

Die Wißbegierde einer fremden Kultur war es, die nach vielen Jahrhunderten das Siegel endgültiger Maßgeblichkeit brach, das Sayana der ritualistischen Interpretation des Veda aufgeprägt hatte. Die alte heilige Schrift ging über in die Hände einer Gelehrsamkeit, die fleißig war, kühn in der Spekulation, einfallsreich in ihren Gedankenflügen, gewissenhaft nach dem Maß ihrer Einsicht, aber unzulänglich ausgerüstet, um die Methode der alten mystischen Denker zu verstehen; denn es mangelte ihr an Sympathie gegenüber jenem alten Naturell, an einem Schlüssel aus ihrer eigenen intellektuellen oder spirituellen Umwelt zu den Gedanken, die in den vedischen Gestalten und Parabeln verborgen lagen. Das Ergebnis war zweifach: Auf der einen Seite gab es die Anfänge einer minutiösen, gründlicheren und sorgfältigeren wie freieren Handhabung der Probleme vedischer Interpretation, auf der anderen Seite obsiegte die Übertreibung ihres scheinbar materiellen Sinns und die vollständige Verdunkelung ihres wahren und inneren Geheimnisses.

Trotz der Kühnheit ihrer Spekulationen und ihrer Freiheit in Entdeckung und Erfindung hat sich die europäische Veden-Forschung tatsächlich durchweg auf den traditionellen Elementen gegründet, die in Sayanas Kommentar erhalten waren. Sie hat keine unabhängige Behandlung des Problems versucht. Was sie bei Sayana und in den Brahmanas fand, entwickelte sie weiter im Licht moderner Theorien und moderner Erkenntnis. Durch einfallsreiche Ableitungen von der vergleichenden Methode, angewandt auf Philologie, Mythologie und Geschichte, durch umfassende Erweiterungen der vorliegenden Daten mithilfe einfallsreicher Spekulation, durch Vereinigung der einzelnen verfügbaren Hinweise hat sie eine vollständige Theorie vedischer Mythologie, vedischer Geschichte, vedischer Zivilisation aufgebaut, die durch ihr Bemühen ums Detail und ihre Gründlichkeit fasziniert, aber durch die scheinbare Gewißheit ihrer Methode die Tatsache verschleiert, daß dieses imposante Gebäude zum überwiegenden Teil auf den Treibsänden der Mutmaßung errichtet wurde.

Die moderne Veden-Forschung beginnt mit der These von den Veden als Liederbuch einer frühen, primitiven und weitgehend barbarischen Gesellschaft, die in ihren moralischen und religiösen Begriffen unentwickelt, in

ihrer sozialen Struktur grob und in ihrer Betrachtungsweise der Welt, die sie umgab, ganz und gar kindisch war, eine These, für die Sayana verantwortlich ist. Jenen Ritualismus, den Sayana als Teil eines göttlichen Wissens akzeptierte als etwas, das eine geheimnisvolle Wirksamkeit besaß, akzeptierte die europäische Forschung als Ausarbeitung der alten primitiven Beschwichtigungsopfer, die imaginären übermenschlichen Persönlichkeiten dargebracht wurden, welche wohlwollend oder übelwollend sein könnten, je nachdem, ob sie angebetet oder vernachlässigt werden. Das historische Element, das Sayana eingeräumt hatte, wurde bereitwillig aufgegriffen und durch neue Wiedergaben und neue Erklärungen der Anspielungen in den Hymnen erweitert, die in einer beherzten Jagd nach Schlüsseln zur ursprünglichen Geschichte, zu den Gebräuchen und Institutionen jener barbarischen Rassen entwickelt wurden. Das naturalistische Element spielte eine noch wichtigere Rolle. Die offensichtliche Identifikation der vedischen Götter in ihren äußeren Aspekten mit gewissen Naturkräften wurde als Ansatzpunkt für ein vergleichendes Studium arischer Mythologien genutzt. Die zögernde Gleichsetzung weniger prominenter Götter mit *Sonnen-Mächten* wurde als ein allgemeiner Schlüssel zum System primitiver Mythen-Entstehung betrachtet, und die Vergleichende Mythologie begründete ausführliche Theorien über den Sonnen- und den Sternmythos. In diesem neuen Licht wurde die vedische Hymnologie als eine halb abergläubische, halb poetische Allegorie der Natur gedeutet, die ein wichtiges astronomisches Element enthält. Den Rest bildeten teilweise die damalige Zeitgeschichte, teils die Formeln und Praktiken eines Opferritualismus, der nicht mystisch, sondern bloß primitiv und abergläubisch sei.

Diese Interpretation befindet sich vollständig in Einklang mit den wissenschaftlichen Theorien über frühe menschliche Kulturen und die jüngste Fortentwicklung vom bloßen Wilden, wie sie im 19. Jahrhundert in Mode waren und selbst jetzt noch vorherrschen. Aber die Erweiterung unseres Wissens hat diese erste und zu hastige Verallgemeinerung beträchtlich erschüttert. Wir wissen jetzt, daß schon vor vielen tausend Jahren bemerkenswerte Zivilisationen in China, Ägypten, Chaldäa, Assyrien existierten, und man gelangt jetzt zu dem allgemeinen Einverständnis, daß Griechenland und Indien keine Ausnahmen der allgemeinen Hochkultur Asiens und der Mittelmeervölker bildeten. Wenn die vedischen Inder nicht von diesem revidierten Wissen profitieren, so ist es auf das Überdauern der Theorie zurückzuführen, mit der die europäische Forschung begann, der zufolge sie der sogenannten arischen Rasse angehörten und sich auf derselben Kul-

turebene befanden wie die frühen arischen Griechen, Kelten, Germanen, so wie sie uns in den homerischen Epen, den alten nordischen Sagen und den römischen Berichten von den alten Galliern und Teutonen dargestellt werden. Von daher kommt die Vorstellung, daß die arischen Rassen nordische Barbaren waren, die von ihren kälteren Klimazonen über die alten und reichen Zivilisationen des mediterranen Europa und des drawidischen Indien herfielen.

Aber die Hinweise im Veda, auf denen diese Theorie einer jüngeren arischen Invasion fußt, sind sehr knapp, was ihre Quantität betrifft, und ungewiß hinsichtlich ihrer Bedeutung. Die Unterscheidung zwischen arisch und nicht-arisch, aus der man so viel gemacht hat, scheint entsprechend dem Großteil der Belege eher auf einen kulturellen denn einen rassischen Unterschied hinzuweisen*. Die Sprache der Hymnen weist deutlich auf eine besondere Anbetung oder spirituelle Kultur als Kennzeichen des Ariers — eine Anbetung des *Lichtes* und der Kräfte des Lichtes und eine Selbstdisziplin, die auf der Kultur der „Wahrheit“ und dem Streben nach Unsterblichkeit beruht — *Ritam* und *Amritam*. Es gibt keinen verlässlichen Hinweis auf einen Rassenunterschied. Es bleibt durchaus möglich, daß der Großteil der Völker, die jetzt Indien bewohnen, die Abkömmlinge einer neuen Rasse aus nördlicheren Breiten sind, vielleicht sogar, wie Tilak behauptete, aus arktischen Regionen. Aber es existiert nichts im Veda, so wie es nichts in den gegenwärtigen ethnischen Charaktermerkmalen** des Landes gibt, was bewiese, daß dieser Zug nach Süden um die Zeit der vedischen Hymnen stattfand oder das langsame Eindringen einer kleinen Gruppe hellhäutiger Barbaren in eine zivilisierte drawidische Halbinsel war.

Wenn wir davon ausgehen, daß die Kelten, Teutonen, Griechen und Inder einen gemeinsamen kulturellen Ursprung haben, kann man auch nicht

* Man hebt heraus, daß die Dasyus als schwarzhäutig und nasenlos beschrieben werden im Gegensatz zu den hellhäutigen und hoch-nasigen Ariern. Aber erstere Unterscheidung bezieht sich sicher auf die arischen Götter und die Dasa-Mächte, im Sinne von Licht und Dunkelheit, und das Wort *anāsaḥ* bedeutet nicht „nasenlos“. Selbst wenn es dies täte, wäre es ganz unanwendbar auf die drawidischen Rassen; denn die südliche Nase kann sich ebensogut sehen lassen wie jede „arische“ Nase im Norden.

** In Indien kennen wir hauptsächlich die alten sprachwissenschaftlichen Unterteilungen der indischen Völker und die Spekulationen von Risley, die sich auf diese früheren Verallgemeinerungen stützen. Aber eine mehr fortgeschrittene Ethnologie weist alle linguistischen Tests zurück und neigt eher der Annahme einer einzigen homogenen Rasse zu, die die indische Halbinsel bewohnt.

aufgrund der vorliegenden Daten mit Gewißheit schlußfolgern, die frühen arischen Kulturen seien in der Tat unentwickelt und barbarisch gewesen. Eine gewisse Schlichtheit in ihrem äußeren Leben und dessen Organisation, eine gewisse Konkretheit und menschliche Vertrautheit in ihrer Vorstellung von den Göttern und ihren Beziehungen zu den Göttern, die sie anbeteten, unterscheiden die Arier von der prunkvolleren und materialistischeren ägyptisch-chaldäischen Zivilisation und deren feierlichen und okkulten Religionen. Aber jene charakteristischen Merkmale sind nicht unvereinbar mit einer hohen inneren Kultur. Im Gegenteil finden wir an vielen Punkten Hinweise auf eine großspirituelle Tradition. Sie widerlegen die gewöhnliche Theorie. Die alten keltischen Völker verfügten sicher über einige der höchsten philosophischen Konzepte, und sie bewahren sichtbar bis auf den heutigen Tag das Resultat einer frühen mystischen und intuitiven Entwicklung, die langwährend und hoch genug gewesen sein mußte, um so dauerhafte Ergebnisse hervorrufen zu können. In Griechenland wurde wahrscheinlich der hellenische Typus in derselben Weise durch orphische und eleusinische Einflüsse geprägt und war die griechische Mythologie, so wie sie uns überliefert ist — voller feiner psychologischer Andeutungen —, wahrscheinlich ein Vermächtnis der orphischen Lehre. Es wäre nur im Einklang mit der allgemeinen Tradition, wenn es sich herausstellte, daß die indische Zivilisation durchweg die Fortsetzung von Tendenzen und Ideen war, die die vedischen Vorväter in uns säten. Die außerordentliche Vitalität dieser frühen Kulturen, die immer noch die Haupttypen des modernen Menschen für uns bestimmen, die Hauptelemente seines Naturells, die Haupttendenzen seines Denkens, seiner Kunst und Religion, können nicht primitiver Wildheit entsprungen sein. Sie sind das Ergebnis einer tiefen und mächtigen prähistorischen Entwicklung.

Die Vergleichende Mythologie hat den Sinn der Traditionen des Menschen deformiert, indem sie dieses wichtige Stadium im menschlichen Fortschritt ignorierte. Sie hat ihre Interpretation auf einer Theorie begründet, die nichts zwischen dem frühen Wilden und Plato oder den Upanischaden wahrnahm. Sie ging davon aus, daß die frühen Religionen sich mit dem Aufmerken von Barbaren ergaben, die sich plötzlich der erstaunlichen Tatsache bewußt wurden, daß so seltsame Dinge wie Morgenröte, Nacht und Sonne existierten, und in einer primitiven, barbarischen, imaginativen Weise deren Existenz zu erklären suchten. Und von diesem kindlichen Aufmerken schreiten wir dann mit einem Schritt vorwärts zu den tiefgründigen Theorien der griechischen Philosophen und der vedantischen Weisen. Vergleichende

Mythologie ist die Schöpfung von Hellenisten, die unhellenische Daten von einem Standpunkt interpretieren, der selbst auf einem Mißverständnis des griechischen Mentalis beruht. Seine Methode war mehr ein einfallsreiches Spiel dichterischer Phantasie als geduldige wissenschaftliche Forschung. Wenn wir die Ergebnisse dieser Methode betrachten, finden wir eine außerordentliche Verwirrung der Bilder und ihrer Interpretationen, in denen nirgendwo Zusammenhang oder logische Geschlossenheit existiert. Es ist eine Masse von Einzelheiten, die ineinander übergehen, sich gegenseitig wirr blockieren, unstimmig aber doch miteinander verwickelt, für ihre Gültigkeit abhängig von der Freizügigkeit phantasievoller Vermutung als einzigem Erkenntnismittel. Die Zusammenhanglosigkeit wurde sogar zum Maßstab der Wahrheit erhoben; denn hervorragende Gelehrte argumentieren in allem Ernst, daß eine Methode, die zu einem logischeren und geordneteren Resultat gelange, gerade durch ihre Verständlichkeit widerlegt und diskreditiert würde, da Verwirrung für das ureigene Wesen der frühen mythopoetischen Fähigkeit gehalten werden müsse. Aber in diesem Fall kann es nichts Bindendes in den Ergebnissen der Vergleichenden Mythologie geben, und eine Theorie wird so gut sein wie die andere. Denn es gibt keinen Grund dafür, eine bestimmte Masse von Zusammenhanglosigkeit für eher gültig zu halten als eine, die sich anders zusammensetzt.

Es gibt vieles, was an den Spekulationen der Vergleichenden Mythologie nützlich ist. Aber wenn der Großteil ihrer Ergebnisse solide und annehmbar sein soll, muß sie eine geduldigere und folgerichtigerere Methode anwenden und sich als Teil einer gut begründeten Religionswissenschaft organisieren. Wir müssen erkennen, daß die alten Religionen organische Systeme waren, die sich auf Vorstellungen gründeten, die zumindest ebenso zusammenhängend waren wie jene, die unsere modernen Glaubenssysteme bilden. Wir müssen auch erkennen, daß es eine voll ersichtliche fortschreitende Entwicklung von den früheren zu den späteren Systemen religiösen Bekenntnisses und philosophischen Denkens gab. Indem wir unsere Daten umfassend und tief in diesem Geiste untersuchen und den wahren Entwicklungsgang menschlichen Denkens und Glaubens entdecken, werden wir zum wahren Wissen gelangen. Die bloße Gleichsetzung von griechischen und Sanskrit-Namen und die einfallsreiche Entdeckung, daß Herakles' Scheiterhaufen ein Bild für die untergehende Sonne ist oder daß Paris und Helena griechische Verballhornungen der vedischen Sarama und der Panis sind, stellen einen interessanten Zeitvertreib für ein phantasiebegabtes Mental dar, können aber in sich zu keinem wesentlichen Ergebnis führen,

selbst wenn sie sich als richtig erweisen sollten. Auch ist ihre Korrektheit ernsthaftem Zweifel ausgesetzt, denn es ist die Schwäche der fragmentarischen und imaginativen Methode, nach der die Sonnen- und Sternenmythendeutungen konstruiert sind, daß die letzteren mit derselben Leichtigkeit und Überzeugungskraft auf jede beliebige menschliche Tradition, jeden Glauben und jedes geschichtliche Ereignis* angewandt werden können. Bei dieser Methode können wir nie sicher wissen, ob wir auf eine Wahrheit gestoßen sind oder bloß geistreicher Erfindung lauschen.

Vergleichende Philologie kann in der Tat zur Hilfe herangezogen werden, bei dem gegenwärtigen Entwicklungsstand dieser Wissenschaft jedoch nur mit sehr geringer Beweiskraft. Die moderne Philologie ist ein gewaltiger Fortschritt im Vergleich zu jenem, was wir vor dem 19. Jahrhundert hatten. Sie hat System und Methode anstelle bloßer Phantasie eingeführt. Sie hat uns korrektere Vorstellungen von der Morphologie der Sprache vermittelt und von dem, was in Etymologie möglich ist oder nicht. Sie hat einige Gesetze aufgestellt, die die Phänomene des Sprachverfalls regeln und uns bei der Identifikation desselben Wortes oder verwandter Wörter helfen, wie sie in den Umwandlungen verschiedener, aber verwandter Sprache auftreten. Hier jedoch erreicht sie die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit. Die hohen Hoffnungen, die mit ihrer Entstehung verknüpft waren, haben sich nicht erfüllt. Sie vermochte nicht, eine Wissenschaft von der Sprache zu schaffen, und wir müssen noch die apologetische Beschreibung auf sie anwenden, die ein großer Philologe nach einigen Jahrzehnten intensiver Arbeit gab, als er sich gezwungen sah, seine Lieblingsbeschäftigung als „unsere kleinen Vermutungswissenschaften“ zu bezeichnen. Aber eine Vermutungswissenschaft ist überhaupt keine Wissenschaft. Daher verweigern die Anhänger exakterer und gewissenhafterer Formen der Erkenntnis der Vergleichenden Philologie jenen Namen und leugnen sogar die Möglichkeit einer Sprachwissenschaft.

In der Tat gibt es bislang noch keine Gewißheit in den Ergebnissen, die von der Philologie erzielt wurden; denn abgesehen von ein oder zwei Gesetzen mit begrenztem Anwendungsbereich gibt es nirgendwo eine sichere Basis. Gestern waren wir alle überzeugt, daß Varuna mit Ouranos identisch sei, dem griechischen Himmel; heute wird uns diese Gleichsetzung als philolo-

* So sind z.B. Christus und seine zwölf Apostel die Sonne und die zwölf Monate, wie ein großer Gelehrter uns versichert. Die Karriere von Napoleon ist der vollkommenste Sonnenmythos in aller Legende oder Geschichte.

gischer Irrtum denunziert; morgen mag sie rehabilitiert werden. *Paramē vyoman* ist ein vedischer Ausdruck, den die meisten von uns mit „im höchsten Himmel“ übersetzen würden, aber T. Paramasiva Aiyarsagt uns in seinem brillanten und erstaunlichen Werk „The Riks“, es bedeute „in der tiefsten Höhlung“; denn *vyoman* „bedeutet Bruch, Spalte, wörtlich Abwesenheit von Schutz (*ūmā*)“. Und die Argumentation, derer er sich bedient, ist so ganz und gar nach Art des modernen Gelehrten, daß der Philologe davon abgehalten wird zu antworten, daß „Abwesenheit von Schutz“ nicht Spalte bedeuten kann und daß die menschliche Sprache nicht auf der Grundlage dieser Prinzipien geschaffen wurde. Die Philologie vermochte nicht die Prinzipien zu entdecken, nach denen Sprache konstruiert oder vielmehr organisch entwickelt wurde. Auf der anderen Seite hat sie ein hinreichendes Maß des alten Geistes bloßer Phantasie und Erfindungsgabe bewahrt und ist voll von eben solchen brillanten aber gewagten Schlußfolgerungen. Aber dann gelangen wir zu dem Ergebnis, daß es nichts gibt, was uns helfen könnte, um zu entscheiden, ob *paramē vyoman* im Veda sich auf den höchsten Himmel bezieht oder auf den tiefsten Abgrund. Es ist offenbar, daß eine so unvollkommene Philologie ein glänzendes Hilfsmittel, aber nie ein sicherer Wegweiser zur Bedeutung des Veda sein kann.

Wir müssen in der Tat erkennen, daß die europäische Forschung in ihrem Umgang mit dem Veda ein übermäßiges Prestige daraus abgeleitet hat, daß sie im öffentlichen Bewußtsein mit dem Vormarsch europäischer Wissenschaft verbunden wird. Die Wahrheit ist, daß eine gewaltige Kluft besteht zwischen den beharrlichen, gewissenhaften und exakten Naturwissenschaften und den anderen brillanten, jedoch unausgereiften Zweigen der Forschung, auf die sich die Veden-Forschung stützt. Jene achten sorgsam auf ihr Fundament, verallgemeinern mit Bedacht, nehmen solide Schlußfolgerungen vor. Diese aber sind gezwungen, auf spärlichen Daten umfassende und weitschweifige Theorien zu errichten und den Mangel an sicheren Hinweisen durch einen Exzeß von Vermutung und Hypothese wettzumachen. Sie beginnen glanzvoll, können jedoch nicht zu einem sicheren Schluß gelangen. Sie sind ein erstes grobes Gerüst für eine Wissenschaft, jedoch einstweilen noch keine Wissenschaft.

Daraus folgt, daß das ganze Problem der Interpretation des Veda noch ein offenes Feld ist, in dem jeder Beitrag, der Licht auf das Problem werfen kann, willkommen sein sollte. Drei solche Beiträge wurden von indischen Gelehrten geleistet. Zwei von ihnen folgen der Grundrichtung oder den Methoden der europäischen Forschung und bringen neue Theorien vor, die, wenn sie

sich bestätigten, unsere Betrachtung des äußeren Sinnes der Hymnen beträchtlich ändern würden. Tilak hat in seiner Schrift „Arctic Home in the Vedas“* die allgemeinen Schlußfolgerungen der europäischen Forschung akzeptiert, hat jedoch durch erneute Überprüfung der vedischen *Morgendämmerung*, des Bildes der vedischen Kühe, sowie der astronomischen Daten der Hymnen zumindest es als sehr wahrscheinlich erarbeitet, daß die arischen Rassen schon in der Eiszeit aus den arktischen Regionen kamen. T. Paramasiva Aiyar hat in einem noch kühneren Ansatz zu beweisen versucht, daß der ganze Rig-Veda eine bildliche Darstellung geologischer Phänomene sei, die der Neuentstehung unseres Planeten nach seinem langwährenden Eiszeittod in derselben Periode irdischer Evolution angehören. Es ist schwierig, Aiyars Argumente und Schlüssel in ihrer Gesamtheit zu akzeptieren, dennoch hat Aiyar zumindest neues Licht auf den großen vedischen Mythos von Ahi Vritra und die Freigabe der sieben Flüsse geworfen. Seine Interpretation ist viel schlüssiger und wahrscheinlicher als die landläufige Theorie, die keine Bestätigung in der Sprache der Hymnen findet. Wenn man sie in Verbindung mit Tilaks Werk nimmt, so kann sie als Ansatzpunkt für eine neue äußere Interpretation der alten Schrift dienen, die vieles erklären wird, was jetzt unerklärbar ist, und für uns die physischen Ursprünge, wenn nicht die tatsächliche physische Umwelt der alten arischen Welt neu erschaffen.

Der dritte indische Beitrag ist älteren Datums, kommt aber meinem eigenen Zweck näher. Es handelt sich um den bemerkenswerten Versuch Swami Dayanandas, des Gründers des Arya Samaj, den Veda als eine lebendige religiöse *Schrift* wieder einzusetzen. Dayananda machte sich als Basis den freien Gebrauch der alten indischen Philologie zu eigen, die er im Nirukta fand. Da er selbst ein bedeutender Sanskrit-Gelehrter war, handhabte er seine Materialien mit bemerkenswerter Kraft und Unabhängigkeit. Besonders schöpferisch war sein Gebrauch jenes besonderen Merkmals der alten Sanskrit-Sprache, das sich am besten durch ein Wort Sayanas ausdrücken läßt — die „Vielbedeutung der Wurzeln“. Wir werden sehen, daß die rechte Anwendung dieses Schlüssels von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der spezifischen Methode der vedischen Rishis ist.

Dayanandas Interpretation der Hymnen wird von dem Gedanken beherrscht, daß die Veden eine umfassende Offenbarung religiöser, ethischer und wissenschaftlicher Wahrheit seien. Seine religiöse Lehre ist monothei-

* zu deutsch: „Die arktische Heimat in den Veden“ (Anm. d. Übers.).

stisch, und die vedischen Götter sind verschiedene deskriptive Namen der einen Gottheit; sie sind gleichzeitig Hinweise auf Ihre Kräfte, wie wir sie in der Natur wirken sehen. Durch ein wahres Verständnis des Sinnes der Veden könnten wir zu all den wissenschaftlichen Wahrheiten gelangen, die die moderne Forschung erschloß.

Eine solche Theorie ist offensichtlich schwer zu begründen. In der Tatsagt der Rig-Veda selbst*, daß die Götter nur verschiedene Namen und Ausdrücke eines einzigen universalen Wesens seien, das in Seiner eigenen Realität das Universum transzendiert. Aber die Sprache der Hymne zwingt uns, in den Göttern nicht nur verschiedene Namen zu sehen sondern auch verschiedene Formen, Kräfte und Persönlichkeiten des einen Deva. Der Monotheismus schließt in sich auch die monistischen, pantheistischen und selbst polytheistischen Anschauungen des Kosmos ein und ist keineswegs das eindeutige und einfache Bekenntnis des modernen Theismus. Nur indem wir dem Text Gewalt antun, können wir ihm einen weniger komplexen Aspekt aufzwingen.

Daß die alten Völker in den Naturwissenschaften viel weiter fortgeschritten waren, als bislang anerkannt wurde, mag auch eingeräumt werden. Die Ägypter und Chaldäer hatten, wie wir jetzt wissen, vieles entdeckt, das seitdem von der modernen Wissenschaft neuentdeckt wurde, und auch vieles, das nicht wiederentdeckt wurde. Die alten Inder waren zumindest keine schlechten Astronomen und waren stets gewandte Ärzte. Auch scheinen Hindu-Medizin und Hindu-Chemie nicht fremden Ursprungs gewesen zu sein. Es ist möglich, daß die Inder auch in anderen Zweigen des physikalischen Wissens selbst in früherer Zeit fortgeschritten waren. Aber die absolute Vollständigkeit wissenschaftlicher Enthüllung, wie Swami Dayananda sie vornimmt, erfordert viele Beweise.

Die Hypothese, auf die ich meine eigene Untersuchung stütze, ist die, daß der Veda einen Doppelaspekt hat und daß die beiden Aspekte, obschon eng verknüpft, gesondert gehalten werden müssen. Die Rishis ordneten die Substanz ihres Denkens in einem Parallel-System, in dem dieselben Gottheiten zugleich innere und äußere Kräfte der universalen Natur waren, und sie drückten das aus durch ein System von Doppelwerten, wodurch dieselbe Sprache ihre Anbetung in beiden Aspekten besorgte. Aber der psychologische Sinn dominiert und ist durchdringender, enger geknüpft und eher im logischen Zusammenhang als der physische. Der Veda soll in erster

* RV. I, 164.46.

Linie spiritueller Erleuchtung und Selbstentfaltung dienen. Daher ist dieser Sinn als erstes wiederherzustellen.

Für diese Aufgabe leistet jedes der alten und der modernen Systeme der Interpretation einen unerläßlichen Beitrag. Sayana und Yaska bieten den ritualistischen Rahmen äußerer Symbole und deren umfangreichen Bestand traditioneller Bedeutungen und Erklärungen. Die Upanischaden geben den psychologischen und philosophischen Vorstellungen der frühen Rishis ihren Schlüssel und liefern uns ihre Methode spiritueller Erfahrung und Intuition. Die europäischen Gelehrten bieten uns eine kritische Methode vergleichender Forschung, die noch zu vervollkommen, jedoch geeignet ist, die zur Verfügung stehenden Materialien immens zu erweitern, und die zuletzt sicherlich wissenschaftliche Gewißheit und eine feste intellektuelle Basis geben wird, die man bisher vermißt. Dayananda hat den Schlüssel zum linguistischen Geheimnis der Rishis gefunden und einen zentralen Gedanken der vedischen Religion neu herausgehoben, den Gedanken des Einen Wesens, wobei die Devas in zahlreichen Namen und Formen die Vielseitigkeit Seiner Einheit ausdrücken.

Mit so viel Hilfe aus der näheren und fernerer Vergangenheit mag es uns wohl gelingen, dieses ferne Altertum zu rekonstruieren und durch das Tor des Veda in die Gedanken und Realitäten einer prähistorischen Weisheit einzutreten.

4. Kapitel

Die Grundlagen der psychologischen Theorie

Eine Hypothese über den Sinn des Veda muß, um sicher und solide zu sein, stets von einer Basis ausgehen, die deutlich in der Sprache des Veda selbst auftaucht. Auch wenn er zum größten Teil wesentlich eine Anordnung von Symbolen und Bildern ist, deren Sinn es zu entdecken gilt, so sollte es doch klare Hinweise in der ausdrücklichen Sprache der Hymnen geben, die uns zu jenem Sinn hinführen. Andernfalls werden wir, da die Symbole selbst zweideutig sind, Gefahr laufen, ein System aus unseren eigenen Vorstellungen und Präferenzen zu entwickeln, anstatt die wirkliche Bedeutung der Bilder zu entdecken, die von den Rishis gewählt wurden. In jenem Fall wäre wahrscheinlich, daß unsere Theorie, so einfallsreich und vollständig sie auch immer sei, ein Luftschloß ist, prächtig, jedoch ohne Realität oder Solidität.

Unsere erste Aufgabe ist es daher, zu bestimmen, ob es in der klaren Sprache der Hymnen abgesehen von Bild und Symbol einen hinreichenden Kern psychologischer Ideen gibt, der uns in der Annahme rechtfertigt, daß es überhaupt einen höheren als den barbarischen und primitiven Sinn des Veda gibt. Und danach müssen wir, so weit wie möglich auf der Grundlage der inneren Evidenz der Suktas selbst, die Deutung jedes Symbols und jedes Bildes und die rechte psychologische Funktion von jedem der Götter finden. Für jeden feststehenden Begriff des Veda muß ein fester, nicht fluktuierender Sinn gefunden werden, der sich auf gute philologische Rechtfertigung stützt und in den Zusammenhang paßt, wo immer er vorkommt. Denn wie bereits erwähnt, ist die Sprache der Hymnen fest und unveränderlich. Sie ist die sorgsam bewahrte und gewissenhaft beachtete Aussage, die konsequent ein formales Bekenntnis und Ritual oder eine traditionelle Doktrin und ständige Erfahrung ausdrückt. Wenn die Sprache der vedischen Rishis frei und variabel wäre, wenn ihre Konzepte sich offensichtlich in einem fluktuierenden Zustand befänden, wandelbar und ungewiß, so ließe sich eine entsprechende Freizügigkeit und Zusammenhanglosigkeit in dem Sinn, den wir ihrer Terminologie geben, und in der Beziehung, die wir zwischen ihren Vorstellungen ausmachen, rechtfertigen oder tolerieren. Aber die Hymnen bezeugen offenbar genau das Gegenteil. Wir haben daher das Recht, beim Interpretieren dieselbe Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit

zu fordern wie beim Original, das er interpretiert. Es existiert nämlich eine ständige Beziehung zwischen den verschiedenen Vorstellungen und bevorzugten Begriffen der vedischen Religion. Zusammenhanglosigkeit und Ungewißheit in der Interpretation beweisen nicht, daß die offenbare Evidenz des Veda irreführend ist, sondern ganz einfach, daß der Interpret nicht die rechten Bezüge zu entdecken vermochte.

Nachdem diese anfängliche Arbeit gewissenhaft und sorgfältig durchgeführt worden ist, sollte man durch eine Übersetzung der Hymnen zeigen, daß die angesetzten Interpretationen natürlich und ungezwungen in einen Zusammenhang hineinpassen. Dabei sollte sich herausstellen, daß sie erhellen, was dunkel schien, daß sie einen verständlichen und klaren Zusammenhang schaffen, wo nur Verworrenheit zu bestehen schien, und daß die Hymnen in ihrer Gesamtheit so einen klaren und zusammenhängenden Sinn ergeben und die Verse eine logische Abfolge von miteinander verknüpften Gedanken. Wenn so das Resultat als Ganzes ein tiefer, folgerichtiger antiker Rahmen von Lehren ist, dann wird sich unsere Hypothese zurecht neben anderen behaupten, diese herausfordern, wo sie ihr widersprechen, oder sie vervollständigen, wo sie mit ihren eigenen Resultaten übereinstimmen. Auch verringert sich die Wahrscheinlichkeit unserer Hypothese nicht, vielmehr bestätigt sich ihre Gültigkeit, wenn herausgefunden wird, daß der Rahmen von Gedanken und Doktrinen, die auf diese Weise im Veda offenbart werden, eine frühe Form späteren indischen Denkens und religiöser Erfahrung bildet, der natürliche Vater von Vedanta und Purana ist.

Eine so umfangreiche und peinlich genaue Arbeit überschreitet den Rahmen dieser knappen, summarischen Kapitel. Ihr Anliegen ist lediglich, jenen, die dem Schlüssel, den ich selbst empfang, dem Pfad und seinen Hauptwindungen folgen wollen, die Resultate aufzuzeigen, zu denen ich gelangte, und die wichtigsten Hinweise zu liefern, durch die uns der Veda selbst hilft, zu diesen Resultaten zu gelangen. Zunächst scheint es mir ratsam, die Geschichte der Entstehung der Theorie in meinem Denken darzulegen, damit der Leser den Weg, den ich eingeschlagen habe, besser verstehen und, wenn er will, etwaige Einseitigkeiten oder persönliche Präferenzen überprüfen kann, die eine brauchbare rationale Auseinandersetzung mit diesem schwierigen Problem beeinflusst oder begrenzt haben könnten.

Wie die Mehrzahl gebildeter Inder hatte ich vor meiner eigenen Veda-Lektüre die Schlußfolgerungen europäischer Forscher bezüglich des reli-

giösen wie des historischen und ethnischen Sinns ungeprüft übernommen. Demzufolge betrachtete ich die Upanishaden als die älteste Quelle indischen Denkens und indischer Religion, als den wahren Veda, das erste *Buch der Erkenntnis*, wobei ich wieder dem gewöhnlichen Weg modernisierter Hindu-Meinung folgte. In seinen modernen Übersetzungen — sie waren alles, was ich von dieser profunden *Schrift* kannte — war der Rig-Veda für mich ein wichtiges Dokument unserer nationalen Geschichte, erschien jedoch von geringem Wert oder geringer Bedeutung für die Geistesgeschichte und für eine lebendige spirituelle Erfahrung.

Meine erste Berührung mit vedischem Denken kam indirekt zustande, während ich gewissen Pfaden der Selbstentfaltung nach Art des indischen Yogas folgte, die ohne mein Wissen spontan auf die alten und jetzt kaum beschrittenen Pfade zustrebten, denen einst unsere Vorväter folgten. Zu dieser Zeit bildete sich in meinem Mental eine Gruppierung symbolischer Namen heraus, die mit gewissen psychologischen Erfahrungen verbunden sind, die sich zunehmend regelmäßig einstellten. Zu ihnen gehörten die Formen von drei weiblichen Energien, Ila, Saraswati, Sarama, die jeweils drei der vier Fähigkeiten der intuitiven Vernunft darstellen: Offenbarung, Inspiration und Intuition. Zwei dieser Namen waren mir kaum als Namen vedischer Gottheiten bekannt, vielmehr mit der gegenwärtigen Hindu-Religion oder mit alter puranischer Legende verknüpft: Saraswati, die Göttin der Gelehrsamkeit, und Ila, die Mutter der Monddynastie. Sarama war mir indessen hinreichend vertraut. Ich vermochte jedoch keine Beziehung herzustellen zwischen der Gestalt, die in meinem Mental auftrat, und dem vedischen Himmelshund, der meiner Erinnerung nach mit der argivischen Helena verknüpft war und nur die physische Morgendämmerung repräsentierte, die im Verfolg der verschwundenen Herden des Lichts in die Höhle der Mächte der Dunkelheit eintritt. Sobald einmal der Schlüssel gefunden ist, daß das physische Licht ein Bild für das subjektive Licht ist, kann man leicht einsehen, daß der Himmelshund die Intuition sein kann, die in die dunklen Kavernen des unterbewußten Mentals eintritt, um die Freisetzung und das Aufstrahlen der hellen Wissenserleuchtungen vorzubereiten, die dort eingeschlossen liegen. Aber der Schlüssel lag nicht vor, und ich mußte eine Identität des Namens ohne eine Identität des Symbols hinnehmen.

Es war während meines Aufenthaltes in Südindien, wo ich zuerst meine Gedanken ernsthaft auf den Veda richtete. Zwei Beobachtungen, die sich mir aufdrängten, erschütterten gewaltig meinen überkommenen Glauben

an die rassische Trennung zwischen nördlichen Ariern und südlichen Drawiden. Die Unterscheidung beruhte in meiner Sicht stets auf einem mutmaßlichen Unterschied zwischen den physischen Arten der Arier und der Drawiden und einer stärker ausgeprägten Unvereinbarkeit zwischen den nördlichen sanskrit-orientierten und den südlichen nicht-sanskrit-orientierten Sprachen. Ich kannte wohl die späteren Theorien, die davon ausgehen, daß eine einzige homogene Rasse, drawidisch oder indo-afghanisch, den indischen Subkontinent bewohnt. Aber bislang hatte ich diesen Spekulationen nicht viel Bedeutung beigemessen. Doch konnte ich mich nicht lange in Südindien aufhalten, ohne durch das allgemeine Auftreten nördlicher oder „arischer“ Typen in der tamilischen Bevölkerung beeindruckt zu werden. Wohin auch immer ich mich wandte, ich konnte mit erstaunlicher Deutlichkeit nicht nur unter den Brahmanen, sondern in allen Kasten und Klassen die alten vertrauten Gesichter, Charakterzüge, Figuren wie die meiner Freunde in Maharashtra, Gujerat, Hindustan und, obgleich diese Ähnlichkeit weniger verbreitet war, sogar meiner eigenen Provinz Bengalen erkennen. Ich hatte den Eindruck, als ob eine Armee aller Stämme des Nordens über den Süden hergefallen wäre und die frühere Bevölkerung, die ihn bewohnt haben mag, verdrängt hätte. Der allgemeine Eindruck eines südlichen Typus blieb bestehen, aber es war unmöglich, ihn fest zu bestimmen, während man die Physiognomie von Individuen studierte. Am Ende konnte ich nicht umhin wahrzunehmen, daß, gleich, welche Vermischungen stattgefunden, gleich, welche regionalen Unterschiede sich herausgebildet haben, hinter allen Variationen doch in ganz Indien eine Einheit der physischen ebenso wie der kulturellen Art* bleibt. Im übrigen ist dies auch eine Schlußfolgerung, der die ethnologische Spekulation** selber in wachsendem Maße zuneigt.

Aber wie steht es dann mit der scharfen Unterscheidung zwischen arischen und drawidischen Völkern, die von den Philologen vorgenommen wurde? Sie verschwindet. Wenn überhaupt eine arische Invasion eingeräumt wird,

* Ich ziehe es vor, nicht den Begriff der Rasse zu gebrauchen, denn Rasse ist etwas, das viel dunkler und schwieriger zu bestimmen ist, als man gewöhnlich annimmt. Im Umgang mit ihm sind die starken Unterscheidungen, die man im öffentlichen Bewußtsein gewöhnlich antrifft, völlig fehl am Platz.

** Immer unter der Voraussetzung, daß ethnologische Spekulationen überhaupt irgendeine Gültigkeit haben. Die einzige feste Basis der Ethnologie ist die Theorie erblicher Unveränderlichkeit des menschlichen Schädels, die jetzt in Frage gestellt wird. Wenn sie verschwindet, verschwindet mit ihr die ganze Wissenschaft.

so muß entweder angenommen werden, daß sie Indien überflutete und den physischen Typus des Volkes — mit welchen Modifikationen auch immer — bestimmte oder daß es zum Eindringen kleiner Gruppen einer weniger zivilisierten Rasse kam, die mit der Urbevölkerung verschmolz. Wir müssen dann vermuten, daß sie in eine weite Halbinsel eindringen, die von einem zivilisierten Volk bewohnt war, von Erbauern großer Städte und Händlern mit mentaler und spiritueller Kultur, und daß sie dennoch imstande waren, ihnen ihre eigene Sprache, Religion, Ideen und Gebräuche aufzuzwingen. Ein solches Wunder konnte nur möglich sein, wenn die Eindringlinge eine hoch organisierte Sprache, die größere Kraft kreativen Mentals und eine mehr dynamische religiöse Form und Geistigkeit besaßen.

Und es gab stets den Unterschied der Sprache, um die Theorie einer Begegnung von Rassen zu untermauern. Aber auch hier wurden meine vorgefaßten Meinungen durcheinandergeworfen. Denn als ich die Vokabeln der Tamil-Sprache prüfte, die ihrer Erscheinung nach der Form und Eigenart des Sanskrit so fremd sind, sah ich mich doch ständig von Wörtern oder Wortfamilien, die reines Tamil sein sollen, geleitet bei der Erschließung neuer Beziehungen zwischen Sanskrit und seiner fernen Schwester, Latein, und gelegentlich zwischen dem Griechischen und dem Sanskrit. Manchmal deutete die Tamil-Vokabel nicht nur den Bezug an, sondern erwies sich auch als fehlendes Bindeglied in einer Familie verknüpfter Wörter. Durch diese drawidische Sprache konnte ich zum ersten Mal wahrnehmen, was mir jetzt als das wahre Gesetz, der Ursprung und gleichsam die Embryologie der arischen Sprachen erscheint. Ich konnte meine Untersuchung nicht weit genug voranführen, um zu einem endgültigen Schluß zu kommen, aber es erscheint mir sicher, daß die ursprüngliche Verbindung zwischen den drawidischen und den arischen Sprachen weit enger und umfassender war als man gewöhnlich annimmt, und die Möglichkeit deutet sich an, daß sie vielleicht sogar zwei abweichende Familien sind, die sich aus einer verlorengegangenen ursprünglich einheitlichen Sprache ableiten. Wenn es sich so verhält, blieben als einziger Beleg für eine arische Invasion des drawidischen Indien die Hinweise, die sich in den vedischen Hymnen finden.

Daher begab ich mich mit doppeltem Interesse zum ersten Mal an die Veda-Lektüre im Original, obgleich ich nicht direkt die Absicht zu einem eingehenden oder ernsthaften Studium hatte. Es dauerte nicht lange, bis ich erkannte, daß die vedischen Hinweise auf eine rassische Trennung zwischen Ariern und Dasyus und die Identifizierung der letzteren mit den

eingeborenen Indern viel fadenscheiniger waren, als ich angenommen hatte. Aber weit interessanter war für mich die Entdeckung eines umfangreichen, tiefgründigen psychologischen Denkens und Erfahrens, das sich in diesen alten Hymnen verbarg, ohne rechte Beachtung zu finden. Die Wichtigkeit dieses Elements nahm in meinen Augen noch zu, als ich herausfand, daß erstens die Mantrien des Veda mit klarem und exaktem Licht eigene psychologische Erfahrungen beleuchteten, für die ich keine hinreichende Erklärung in der europäischen Psychologie oder in den Lehren von Yoga und Vedanta, soweit ich sie kannte, finden konnte, und daß sie zweitens Licht auf dunkle Stellen und Gedanken der Upanischaden warfen, denen ich zuvor keine genaue Bedeutung geben konnte, und gleichzeitig vielem in den Puranas einen neuen Sinn gaben.

Was mir half, zu diesem Resultat zu gelangen, war, daß ich glücklicherweise den Kommentar von Sayana nicht kannte. Denn dadurch hatte ich die Freiheit, vielen gewöhnlichen und geläufigen Wörtern des Veda ihre natürliche psychologische Bedeutung zu geben, wie z.B. *dhī*, Gedanke oder Verständnis, *manas*, Mental, *mati*, Gedanke, Gefühl oder mentaler Zustand, *manīṣā*, Intellekt, *ṛtam*, Wahrheit. Ich konnte Wörtern wie *kavi*, Seher, *manīṣī*, Denker, *vipra*, *vipaścīt*, erleuchtet im Mental, und einer Anzahl ähnlicher Wörter ihre genaue Bedeutungsnuance geben und eine psychologische Sinndeutung, durch umfassenderes Studium gerechtfertigt, für Wörter wie *dakṣa* wagen, das für Sayana soviel wie Kraft heißt, und für *śravas*, das er als Wohlstand, Nahrung oder Ruhm wiedergibt. Die psychologische Theorie des Veda beruht auf unserem Recht, diesen Vokabeln ihre natürliche Bedeutung zu belassen.

Sayana gibt den Wörtern *dhī*, *ṛtam*, usw. variable Bedeutungen. *Ṛtam*, das fast das Schlüsselwort jeder psychologischen oder spirituellen Interpretation ist, wird von ihm manchmal mit „Wahrheit“ übersetzt, öfter mit „Opfer“, gelegentlich im Sinn von Wasser. Die psychologische Interpretation gibt ihm konstant den Sinn von „Wahrheit“. *Dhī* wird von Sayana vielfältig übersetzt mit „Denken“, „Gebet“, „Handlung“, „Nahrung“ usw. Die psychologische Interpretation gibt ihm stetig die Bedeutung von Denken oder Verstehen. Und ebenso verhält es sich mit den anderen festen Begriffen des Veda. Weiter ist es Sayanas Tendenz, alle feinen Nuancen und Unterschiede zwischen Wörtern auszulöschen und ihnen ihre vageste allgemeine Bedeutung zu geben. Alle Beiwörter, die die Vorstellung mentaler Aktivität vermitteln, bedeuten ihm schlicht „intelligent“, alle Wörter, die verschiedene Vorstellungen von Kraft ausdrücken — und der Veda ist voll von ihnen

—, werden auf die breite Vorstellung von Stärke reduziert. Ich selbst empfand dagegen, wie wichtig es ist, die rechte Bedeutungsnuance und präzise Verknüpfung festzulegen und zu bewahren, die verschiedenen Wörtern zugeordnet werden muß, ganz gleich wie nahe verwandtsie auch in ihrem allgemeinen Sinn sein mögen. In der Tat sehe ich nicht ein, warum wir annehmen sollten, daß die vedischen Rishis ungleich allen anderen Meistern dichterischen Stils Wörter durcheinander und unterschiedslos gebraucht haben sollen, ohne ihre eigentlichen Beziehungen zu empfinden und ihnen die rechte und exakte Kraft in der Wortkombination zu geben. Indem ich diesem Prinzip folgte, fand ich, daß ohne Abweichung vom einfachen, natürlichen und unmittelbaren Sinn der Wörter und Sätze sogleich eine außerordentlich große Masse nicht nur einzelner Verse, sondern ganzer Abschnitte zum Vorschein kam, die den Charakter des Veda vollständig änderte. Denn diese Schrift schien dann eine fortlaufende Ader des reinsten Goldes von Gedanken und spiritueller Erfahrung zu haben, die sich durch sie hindurchzog und in der Mehrzahl ihrer Hymnen manchmal in kleinen Strähnen, manchmal in größeren Bündeln auftrat. Abgesehen von den Wörtern, die in ihrem einfachen und gewöhnlichen Sinn ihrem Kontext zugleich einen Reichtum an psychologischer Bedeutung geben, ist der Veda weiterhin voll von anderen, denen man entweder einen äußeren, materiellen oder einen inneren, psychologischen Wert geben kann, je nach unserem Begriff von der allgemeinen Bedeutung des Veda. Zum Beispiel können Wörter wie *râye*, *rayi*, *râdhas*, *ratna* bloßen materiellen Wohlstand und Reichtum oder inneres Glück und Fülle bedeuten, mit Bezug sowohl auf die subjektive wie auf die objektive Welt. *Dhana*, *vâja*, *poṣa* können entweder objektiver Wohlstand, Fülle und Wachstum meinen oder alle inneren oder äußeren Besitztümer, ihre Fülle und ihre Entfaltung im Leben des Individuums. *Râye* wird in den Upanischaden (in einem Zitat aus dem Rig-Veda) in der Bedeutung spirituelles Glück gebraucht; warum sollte es im Original nicht auch diesen Sinn haben können? *Vâja* tritt häufig in einem Kontext auf, in dem jedes andere Wort eine psychologische Bedeutung hat, und die Erwähnung physischer Fülle bringt eine klaffende Zusammenhanglosigkeit in die homogene Gesamtheit des Gedankens hinein. Der gesunde Menschenverstand fordert daher, der Gebrauch dieser Wörter mit einer psychologischen Bedeutung sollte im Veda zugelassen werden. Wenn dies aber konsequent getan wird, so erhalten nicht nur komplette Verse und Abschnitte, sondern ganze Hymnen sogleich eine psychologische Färbung. Diese Umwandlung ist oft so vollständig, daß kein Wort oder

Ausdruck unbetroffen bleibt, unter der einen Bedingung, daß wir den symbolischen Charakter des vedischen Opfers zulassen. Wir finden in der Gita das Wort *yajña*, Opfer, in einem symbolischen Sinn gebraucht für alle Aktion, ob innere oder äußere, die den Göttern oder dem höchsten Wesen gewidmet ist. Entsprang ein solcher symbolischer Gebrauch des Wortes einer späteren philosophischen Intellektualität oder war er der vedischen Vorstellung vom Opfer inhärent? Ich fand heraus, daß es im Veda selbst Hymnen gab, in denen die Vorstellung von *yajña* oder dem Opfer unverhüllt symbolisch, andere, in denen der Schleier recht transparent ist. Es stellte sich dann die Frage, ob dies spätere Kompositionen waren, die einen anfänglichen Symbolismus aus alten abergläubischen Praktiken entwickelten, oder vielmehr die gelegentliche offenere Aussage eines Sinnes, der in den meisten Hymnen durch das Bild mehr oder minder sorgsam verhüllt wird. Wenn es keine ständige Wiederholung psychologischer Textabschnitte im Veda gäbe, müßte man ohne Zweifel erstere Erklärung akzeptieren. Aber im Gegenteil nahmen ganze Hymnen in natürlicher Weise einen psychologischen Sinn an, der sich mit vollkommenem und einleuchtendem Zusammenhang von Vers zu Vers entfaltete, wo die einzigen unklaren Punkte die Erwähnung des Opfers, der Gabe oder gelegentlich des Opferpriesters waren, der entweder ein Mensch oder ein Gott sein könnte. Wenn diese Wörter symbolisch interpretiert werden konnten, fand ich stets, die Gedankenfolge wurde vollkommener, einleuchtender, zusammenhängender und der Sinn der Hymne in ihrer Vollständigkeit erfolgreich abgeschlossen. Ich fühlte mich daher durch alle Regeln solider Kritik darin gerechtfertigt, meine Hypothese weiter zu verfolgen und in ihr den symbolischen Sinn des vedischen Rituals einzuschließen.

Nichtsdestoweniger kommt hier die erste wirkliche Schwierigkeit der psychologischen Interpretation auf. Bislang war ich ein vollkommen direkten und naturalistischen Methode der Interpretation gefolgt, die sich auf der äußeren Bedeutung der Wörter und Sätze gründete. Jetzt gelangte ich zu einem Element, bei dem die äußere Bedeutung in gewisser Weise außer acht gelassen werden mußte, und dies ist ein Vorgang, bei dem sich jedes kritische und gewissenhafte Mental ständigen Bedenken konfrontiert sehen muß. Auch kann man nicht immer sicher sein, daß man den rechten Schlüssel und die rechte Interpretation gefunden hat, selbst wenn man mit größter Sorgfalt arbeitet.

Das vedische Opfer hat drei Bestandteile — wobei wir einstweilen den Gott und das Mantra ausklammern: die Personen, die Opfer bringen, die Gabe

und die Früchte der Gabe. Wenn *yajña* die den Göttern geweihte Handlung ist, mußte ich unweigerlich den *yajamāna*, den Geber des Opfers, als den Vollstrecker der Handlung ansetzen. *Yajña* ist Wirken, inneres oder äußeres, der *yajamāna* muß die Seele oder die Persönlichkeit als der Handelnde sein. Aber da waren auch die Opferpriester, *hotā*, *ṛtvij*, *purohita*, *brahmā*, *adhvaryu* usw. Was war ihr Anteil am Symbolismus? Denn sobald wir einmal einen symbolischen Sinn für das Opfer ansetzen, müssen wir auch einen symbolischen Wert für jeden Bestandteil der Zeremonie vermuten. Ich fand, daß die Götter ständig Priester der Gabe genannt wurden, und in vielen Textstellen war es eindeutig eine nicht-menschliche Kraft oder Energie, die dem Opfer vorstand. Ich bemerkte auch, daß im ganzen Veda die Elemente unserer Persönlichkeit selbst ständig personifiziert sind. Ich mußte diese Regel nur umgekehrt anwenden und annehmen, daß die Person des Priesters in der äußeren Gestalt eine nicht-menschliche Kraft oder Energie oder ein Element unserer Persönlichkeit darstellte und dieses in den inneren Aktivitäten veranschaulichte. Es blieb die Aufgabe, den psychologischen Sinn der verschiedenen Priesterämter zu bestimmen. Hier fand ich, daß der Veda selbst einen Schlüssel bot durch seine philologischen Hinweise und Akzentuierungen, wie z.B. den Gebrauch des Wortes *purohita* in seiner separaten Bedeutung als des Vertreters, der „vorangestellt ist“, und einen häufigen Hinweis auf den Gott Agni, der den göttlichen Willen oder die göttliche Kraft im Menschen symbolisiert, die die Handlung in aller Weihung von Werken aufnimmt.

Die Gaben waren schwieriger zu verstehen. Selbst wenn der Soma-Wein durch den Kontext, in dem er genannt wurde, seinen Gebrauch und Effekt und durch die philologische Indikation seiner Synonyme seine eigene Wiedergabe empfahl, was könnte dann möglicherweise mit dem *ghṛtam*, der geschmolzenen Butter beim Opfer angezeigt sein? Und doch beharrte das Wort, wie es im Veda gebraucht wird, ständig auf seiner eigenen symbolischen Bedeutung. Was könnte man zum Beispiel aus geschmolzener Butter machen, die vom Himmel oder von den Pferden Indras oder vom Mental träufelt? Es war offenbar grotesk und unsinnig, wenn die Bedeutung von *ghṛta* als geschmolzener Butter mehr als ein mit großer Freizügigkeit gebrauchtes Sinnbild war, so daß der äußere Sinn oft ganz oder teilweise im Mental des Denkers hintangestellt wurde. Natürlich war es möglich, den Sinn der Wörter passend zu variieren, *ghṛta* manchmal als Butter zu gebrauchen und manchmal als Wasser und *manas* manchmal als Mental, manchmal als Nahrung oder Kuchen. Aber ich fand, daß *ghṛta* ständig in Verknüp-

fung mit dem Denken oder dem Mental verwendet wurde, daß Himmel im Veda ein Symbol für das Mental war, daß Indra die erleuchtete Mentalität repräsentierte, seine beiden Pferde Doppelenergien jener Mentalität waren, und auch, daß der Veda manchmal ganz offen spricht, den Intellekt (*dhiṣaṇā*) als gereinigten *ghṛta* den Göttern darzubringen, *ghṛataṁ na pūtaṁ dhiṣaṇām* (III.2.1.). Das Wort *ghṛta* hat unter seinen philologischen Bedeutungen außerdem den Sinn: reiche oder warme Helligkeit. Auf Grund dieser Übereinstimmung von Hinweisen sah ich mich darin gerechtfertigt, eine bestimmte psychologische Bedeutung für das Bild der geschmolzenen Butter anzusetzen.

Die Früchte der Opfergabe waren dem Anschein nach rein materiell, — Kühe, Pferde, Gold, Nachkommen. Männer, physische Kraft, Sieg in der Schlacht. Hier wurde das Problem schwieriger. Aber ich hatte bereits herausgefunden, daß die vedische Kuh ein äußerst rätselhaftes Tier war und keiner irdischen Herde entstammte. Das Wort *go* bedeutet sowohl Kuh als auch Licht. Es bedeutete in einer Anzahl von Textstellen ganz offenbar Licht, obschon dabei das Bild der Kuh ins Feld geführt wurde. Dies wird hinreichend verständlich, wenn wir es mit den Kühen der Sonne zu tun haben — den homerischen Rindern des Helios — und den Kühen der Morgendämmerung. Psychologisch könnte das physische Licht gut als Symbol für Wissen und besonders für göttliches Wissen gebraucht werden. Aber wie könnte man diese bloße Möglichkeit überprüfen und untermauern? Ich fand, daß es Textstellen gab, in denen der ganze weitere Textzusammenhang psychologisch war und nur das Bild der Kuh mit seiner stark materiellen Suggestion dazwischenkam. Indra wird als der Schöpfer vollkommener Formen angerufen, den Soma-Wein zu trinken. Indem er trinkt, wird er von Ekstase ergriffen und zu einem „Kuh-Geber“. Dann können wir sein innigstes oder höchstes rechtes Denken erlangen, dann können wir ihn befragen, und sein klares Urteil bringt uns unser höchstes Gut. Es liegt auf der Hand, daß in einer solchen Textstelle die Kühe nicht materielle Herden bilden können, und auch das Spenden physischen Lichts würde in diesem Zusammenhang keinen Sinn ergeben. In diesem Fall war zumindest der psychologische Symbolcharakter der vedischen Kuh für mich gewiß unter Beweis gestellt. Ich wandte ihn dann auf andere Stellen an, in denen das Wort auftauchte, und fand stets, daß er im besten Sinn und im größtmöglichen Zusammenhang des Kontexts sich ergab.

Die Kuh und das Pferd, *go* und *aśva*, gehen ständig zusammen. Usha, die Morgenröte, wird beschrieben als *gomatī aśvavatī*. Die Morgendämmerung

gibt dem Opfernden Pferde und Kühe. Mit Bezug auf die physische Morgenröte bedeutet *gomatī* „begleitet von den Lichtstrahlen oder sie bringend“ und ist ein Bild für die Morgenröte der Erleuchtung im menschlichen Mental. Deswegen kann *aśvavatī* sich auch nicht bloß auf die physische Stute beziehen; es muß auch eine psychologische Bedeutung haben. Eine Studie des vedischen Pferdes führte mich zu dem Schluß, daß *go* und *aśva* für die beiden Brudergedanken von Licht und Energie, Bewußtsein und Kraft stehen, die für das vedische und vedantische Mental der Doppel- oder Zwillingaspekt aller Aktivitäten waren.

Es war daher offenkundig, daß die beiden Hauptfrüchte des vedischen Opfers, Fülle an Kühen und Fülle an Pferden, die Fülle mentaler Erleuchtung und vitaler Energie symbolisierten. Daraus folgte, daß die anderen Früchte, die ständig mit diesen beiden Hauptresultaten vedischen Karmas verknüpft waren, auch geeignet sein mußten, eine psychologische Bedeutung zu tragen. Es blieb nur die Aufgabe, ihren exakten Sinn zu bestimmen. Ein weiterer äußerst wichtiger Aspekt des vedischen Symbolismus sind das System der Welten und die Funktionen der Götter. Ich fand den Schlüssel zum Symbolismus der Welten in dem vedischen Begriff der *vyāhṛtis*, den drei symbolischen Worten des Mantra, *om bhūr bhuvah svaḥ*, und in der Verknüpfung der vierten Vyahriti, Mahas, mit dem psychologischen Begriff *ṛtam*. Die Rishis sprechen von drei kosmischen Unterteilungen, *Erde*, dem *antarikṣa* oder der Mittelregion, und dem *Himmel (dyau)*. Aber es gibt auch einen größeren Himmel (*bṛhad dyau*), der auch die *weite Welt* genannt wird, das *Weite (bṛhat)*, und gelegentlich als das *große Wasser* symbolisiert ist, *maho arṇaḥ*. Dieses *bṛhat* wird wiederum beschrieben als *ṛtambṛhat* oder in einer Trinität *satyam ṛtam bṛhat*. Und ebenso wie die drei Welten den Vyahritis entsprechen, so scheint diese vierte Welt der Weite und der Wahrheit der vierten Vyahriti zu entsprechen, die in den Upanischaden erwähnt ist, Mahas. In der puranischen Formel werden die vier durch drei andere ergänzt, Jana, Tapas und Satya, die drei höchsten Welten der Hindu-Kosmologie. Im Veda haben wir ebenfalls drei höchste Welten, deren Namen nicht genannt werden. Aber im vedantischen und puranischen System entsprechen die sieben Welten sieben psychologischen Prinzipien oder Formen von Existenz, Sat, Chit, Ananda, Vijnana, Manas, Prana und Anna. Vijnana, das Hauptprinzip, das Prinzip von Mahas, der großen Welt, ist die Wahrheit der Dinge, identisch mit dem vedischen *ṛtam*, welches das Prinzip von *bṛhat* ist, dem Weiten, und während im puranischen System auf Mahas in der aufsteigenden Ordnung Jana folgt, die Welt von Ananda,

göttlicher Wonne, führt im Veda ebenfalls *ṛtam*, die Wahrheit, aufwärts zu Mayas, Wonne. Wir können daher ziemlich sicher sein, daß die beiden Systeme identisch sind und daß beide auf derselben Vorstellung von sieben Prinzipien subjektiven Bewußtseins beruhen, die sich in sieben objektiven Welten formulieren. Auf der Grundlage dieses Prinzips konnte ich die vedischen Welten mit den entsprechenden psychologischen Bewußtseins-ebenen identifizieren, und das ganze vedische System wurde mir klar.

Nachdem diese Grundlage hergestellt war, kam alles übrige in natürlicher und zwingender Weise. Ich hatte bereits herausgefunden, daß der Kerngedanke der vedischen Rishis der Übergang der menschlichen Seele von einem Zustand des Todes zu einem Zustand der Unsterblichkeit war mittels der Einsetzung der Wahrheit für die Falschheit, der Integralität und Unendlichkeit für das geteilte und getrennte Wesen. Tod ist der sterbliche Zustand der Materie, in die Mental und Leben eingeschlossen sind. Unsterblichkeit ist ein Zustand unendlichen Wesens, Bewußtseins und Seligseins. Der Mensch erhebt sich über die beiden Firmamente, *rodasī*, Himmel und Erde, Mental und Körper, zur Unendlichkeit der Wahrheit, Mahas, und so zur göttlichen Wonne. Dies ist der „große Durchgang“, der von den Ahnen, den alten Rishis entdeckt wurde.

Die Götter fand ich beschrieben als Kinder des Lichtes, Söhne der Aditi, der Unendlichkeit. Und ohne Ausnahmewerdensie so beschrieben, daß sie den Menschen fördern, ihm Licht bringen, die Fülle der Wasser auf ihn schütten, die Reichhaltigkeit der Himmel, die Wahrheit in ihm mehren, die göttlichen Welten errichten, ihn allen Attacken zum Trotz zum großen Ziel, der integralen Glückseligkeit, der vollkommenen Wonne führen. Ihre jeweiligen Funktionen wurden deutlich durch ihre Aktivitäten, ihre Attribute, den psychologischen Sinn der mit ihnen verbundenen Legenden, die Hinweise der Upanischaden und der Puranas, die gelegentlichen Streiflichter vom griechischen Mythos. Auf der anderen Seite sind die Dämonen, die sich ihnen widersetzen, allesamt Kräfte der Trennung und Begrenzung, Verhüller, ReiBer, Verschlinger, Begrenzer, Dualisierer, Widersetzer, Kräfte, die — wie ihre Namen anzeigen — gegen die freie und einheitliche Integralität des Wesens arbeiten. Diese Vritras, Panis, Atris, Rakshasas, Sambara, Vala, Namuchi sind nicht drawidische Könige und Götter, als die sie das moderne Mental mit seinem übertriebenen Geschichtssinn gern sehen würde. Sie repräsentieren vielmehr eine antike Vorstellung, die den religiösen und ethischen Interessen unserer Vorväter ehergemäß war. Sie repräsentieren den Kampf zwischen den Kräften des höheren Guten und des niederen

Begehrens, und dieses Konzept des Rig-Veda und derselbe Gegensatz von Gut und Böse, der ansonsten mit weniger psychologischer Subtilität, mit mehr ethischer Unmittelbarkeit in den Schriften der Zoroastrer, unserer alten Nachbarn und Verwandten, ausgedrückt wurde, ging wahrscheinlich aus einer gemeinsamen ursprünglichen Disziplin der arischen Kultur hervor.

Schließlich fand ich, daß die systematische Symbolsprache des Veda auf die Legenden ausgeweitet war, die von den Göttern und ihrem Umgang mit den alten Sehern berichtet wurden. Einige dieser Mythen, wenn nicht alle, mögen aller Wahrscheinlichkeit nach einen naturalistischen und astronomischen Ursprung gehabt haben. Doch wenn es sich so verhält, war ihr ursprünglicher Sinn durch einen psychologischen Symbolismus ergänzt worden. Wenn die Bedeutung der vedischen Symbole einmal bekannt ist, wird die spirituelle Absicht dieser Legenden offenbar und zwingend. Jedes Element des Veda ist unlösbar verknüpft mit jedem anderen, und die Art dieser Kompositionen drängt uns, wenn wir einmal ein Interpretationsprinzip angenommen haben, es zu seinen weitesten rationalen Grenzen zu führen. Ihre Materialien sind mit fester Hand geschickt verschmolzen worden, und irgendeine Inkonsequenz in unserem Umgang mit ihnen erschüttert die gesamte Struktur ihres Sinns und ihres Denkszusammenhangs.

So erstand in meinem Mental ein Veda, der sich gleichsam aus den alten Versen heraus offenbarte und der durchweg die *Schrift* einer großen und antiken Religion ist, die bereits mit einer tiefen psychologischen Disziplin versehen war, eine *Schrift*, die nicht im Denken konfus und in ihrer Substanz primitiv ist, nicht ein Durcheinander von heterogenen oder barbarischen Elementen bildet, sondern einheitlich, vollständig und bewußt in ihrem Zweck und ihrem Ziel ist, sicherlich verschleiert durch die bisweilen dicke, bisweilen transparente Hülle eines anderen, materiellen Sinns, die jedoch keinen Augenblick lang ihr hohes spirituelles Ziel und ihre hohe spirituelle Tendenz aus dem Auge verliert.

5. Kapitel

Die philologische Methode des Veda

Keine Interpretation des Veda kann solide sein, die nicht auf einer stabilen und sicheren philologischen Basis beruht. Und doch bietet diese Schrift mit ihrer dunklen, altertümlichen Sprache, deren einziges verbleibendes Dokument sie ist, einzigartige philologische Schwierigkeiten. Sich ganz auf die traditionellen und oft imaginativen Wiedergaben der indischen Gelehrten zu verlassen, ist einem kritischen Mental unmöglich. Die moderne Philologie strebt nach einer sicheren und eher wissenschaftlichen Basis, hat sie jedoch noch nicht gefunden.

Bei der psychologischen Interpretation des Veda gibt es insbesondere zwei Schwierigkeiten, denen man nur durch eine befriedigende philologische Rechtfertigung gerecht werden kann. Diese Interpretation macht die Annahme verschiedener neuer Bedeutungen für eine große Zahl von festen technischen Begriffen des Veda notwendig, — Begriffen wie z.B. *ūti*, *avas*, *vayas*. Die neuen Wiedergaben werden einem Test gerecht, den wir mit gutem Recht fordern. Sie passen in jeden Zusammenhang hinein, erhellen den Sinn und befreien uns von der Notwendigkeit, einem Werk von einer so festgefühten Form wie dem Veda ganz verschiedene Bedeutungen zuzuschreiben. Aber dieser Test reicht nicht. Wir müssen darüber hinaus eine philologische Basis finden, die nicht nur den neuen Sinn erklärt, sondern auch darlegt, wie ein einziges Wort zu so vielen verschiedenen Bedeutungen gelangen konnte, d.h. zu dem Sinn, der ihm von der psychologischen Interpretation gegeben wird, zu jenen Bedeutungen, die ihm von den alten Grammatikern gegeben werden, und jenen, falls vorhanden, die ihm im späteren Sanskrit gegeben werden. Aber dies ist nicht leicht möglich, essei denn, wir finden eine eher wissenschaftliche Basis für unsere philologischen Ableitungen, als unser gegenwärtiges Wissen sie uns bietet.

Zweitens hängt die Theorie der psychologischen Interpretation sehr häufig vom Gebrauch einer Doppelbedeutung für wichtige Wörter ab, — den Schlüsselwörtern der Geheimlehre. Diese Figur ist in der Sanskritliteratur heimisch und wird manchmal in den späteren klassischen Werken mit einem Übermaß an künstlicher Gestaltung gebraucht. Es ist der *śleṣa* oder die rhetorische Figur des *double entendre*. Ihre Künstlichkeit verleitet uns zu dem Glauben, daß dieses dichterische Kunstmittel notwendigerweise

einer späteren und komplizierteren Kultur angehören muß. Wie können wir aber ihre ständige Verwendung in einem Werk von fernster Antiquität erklären? Ferner gibt es eine besondere Ausweitung davon im vedischen Gebrauch, eine bewußte Verwendung der „Vielbedeutung“ von Sanskrit-Wurzeln, um so viel Bedeutung wie möglich in ein einziges Wort hineinzupacken, was auf den ersten Blick die Schwierigkeit des Problems außerordentlich erhöht. Zum Beispiel wird das Wort *aśva*, das gewöhnlich Pferd bedeutet, als ein Bild gebraucht für Prana, die Nervenenergie, den vitalen Atem, den halb-mental, halb-materiellen Dynamismus, der Mental und Materie verbindet. Seine Wurzel kann unter anderem den Sinn von Antrieb, Kraft, Besitz, Genuß haben, und wir finden all diese Bedeutungen vereint im Bild der *Stute des Lebens*, um die wesentlichen Aspekte der pranischen Energie anzuzeigen. Ein solcher Gebrauch der Sprache wäre nicht möglich, wenn die Sprache der arischen Vorfäter denselben Konventionen folgte wie unsere moderne Sprache oder sich im selben Entwicklungsstadium befände. Aber wenn wir davon ausgehen können, daß die alte arische Sprache, wie sie von den vedischen Rishis gebraucht wurde, eine besondere Eigenart hatte, aufgrund derer sie eher als lebendig empfunden wurde, nicht so sehr als bloße Summe konventioneller Symbole von Gedanken, und als freier in ihren Bedeutungsübergängen als in unserem späteren Sprachgebrauch, so werden wir finden, daß diese Mittel ihren Benutzern keineswegs künstlich oder von weit hergeholt erschienen, vielmehr die ersten natürlichen Mittel darstellten, die sich Menschen bieten, die zugleich bestrebt waren, neue, knappe und angemessene Sprachformeln für psychologische Begriffe, die nicht von den Gemeinen verstanden wurden, zu finden, und die in ihren Formeln enthaltenen Gedanken einer profanen Intelligenz zu verhüllen. Ich glaube, daß dies die zutreffende Erklärung ist. Ich denke, man kann durch ein Studium der Entwicklung der arischen Sprache zeigen, daß die Sprache sehr wohl ein Stadium durchlief, das diesem kryptischen, psychologischen Gebrauch der Wörter, die im Gebrauch durch das Volk eine einfache, präzise, physische Bedeutung haben, besonders förderlich war.

Wie ich bereits erwähnte, führte mich mein erstes Studium von Tamil-Wörtern zu etwas hin, was mir ein Schlüssel zu den Ursprüngen und der Struktur der alten Sanskrit-Sprache zu sein schien. Dieser Schlüssel trug so weit, daß ich mein ursprüngliches Forschungsinteresse, die Verknüpfungen zwischen arischer und dravidischer Sprache, völlig aus dem Auge verlor und mich in die weit interessantere Erforschung der Ursprünge und Entwicklungsgesetze der menschlichen Sprache selbst vertiefte. Mir

scheint, diese große Forschung und nicht die gewöhnliche Thematik der Linguisten sollte das erste und zentrale Ziel jeder wahren wissenschaftlichen Philologie sein.

Da die ersten Hoffnungen, die die Geburt der modernen Philologie begleiteten, sich nicht erfüllten, weil ihre Resultate mager waren und sie sich als „kleine Vermutungswissenschaft“ herauskristallisierte, ist der Gedanke einer Wissenschaft von der Sprache jetzt diskreditiert, schon seine bloße Möglichkeit wird mit unzureichender Begründung geleugnet. Es ist mir unmöglich, eine solche Negation endgültig hinzunehmen. Wenn es etwas gibt, das die moderne Wissenschaft triumphierend begründet hat, so ist es die Herrschaft von Gesetz und Prozeß der Evolution in der Geschichte aller irdischen Dinge. Was immer das tiefere Wesen der Sprache sein mag, in ihrer äußeren Manifestation als menschliche Sprache ist sie ein Organismus, ein Wachstum, eine irdische Evolution. Sie enthält in der Tat ein konstantes psychologisches Element und ist daher freier, flexibler, bewußter anpassungsfähig als rein physische Organismen. Ihr Geheimnis ist schwieriger zu erfassen, ihre Elemente erfordern subtilere und weniger einschneidende Methoden der Analyse. Aber Gesetz und Prozeß existieren in mentalen nicht weniger als in materiellen Phänomenen, trotz ihrer flüchtigeren und variableren Erscheinungsformen. Gesetz und Prozeß müssen die Ursprünge und Entwicklungen von Sprache regiert haben. Wenn die notwendigen Schlüssel sowie hinreichende Daten vorliegen, müssen sie aufzudecken sein. Ich glaube, daß in der Sanskrit-Sprache der Schlüssel gefunden werden kann, die Daten stehen zur Untersuchung bereit.

Der Irrtum der Philologie, der sie daran hinderte, in dieser Richtung zu einem befriedigenderen Resultat zu gelangen, lag bezüglich der physischen Seite des Sprechens in ihrer übermäßigen Beschäftigung mit der äußeren Morphologie der Sprache, hinsichtlich der psychologischen Seite im Vertieftsein in die ebenso äußerlichen Verknüpfungen geformter Worte und grammatischer Abwandlungen in verwandten Sprachen. Die richtige Methode der Wissenschaft ist es, zu den Ursprüngen zurückzugehen, zur Embryologie, zu den Elementen und weniger augenscheinlichen Prozessen der Dinge. Aus dem Offenkundigen ergeben sich nur die offenkundigen und oberflächlichen Resultate. Die Tiefe der Dinge, ihre eigentliche Wahrheit, läßt sich am besten entdecken durch ein Vordringen in die verborgenen Dinge, die die Oberfläche der Erscheinungen verbirgt, durch ein Vordringen in jene vergangene Entwicklung, deren verborgene und ver-

streute Hinweise die abgeschlossenen Formen darstellen, oder in die Möglichkeiten, von denen die tatsächlichen Gegebenheiten, die wir sehen, nur eine enge Auswahl bilden. Allein eine ähnliche Methode, die auf die früheren Formen der menschlichen Sprache angewandt wird, kann uns zu einer wirklichen Wissenschaft von der Sprache führen.

Im wenig umfangreichen Kapitel einer Abhandlung, die in sich selbst knapp und einem anderen Thema gewidmet ist, kann es nicht möglich sein, die Resultate jener Untersuchungen zu präsentieren, die ich in dieser Richtung unternommen habe*. Ich kann nur kurz ein oder zwei Merkmale nennen, die für das Thema vedischer Interpretationen unmittelbar relevant sind. Und ich erwähne sie hier nur, um jeglichen Verdacht im Bewußtsein meiner Leser auszuschließen, ich hätte, indem ich von den herkömmlichen Bedeutungen gewisser vedischer Wörter abwich, ganz einfach Vorteil aus jener Freiheit zu einfallreicher Vermutung gezogen, die eine der großen Attraktionen und zugleich eine der größten Schwächen der modernen Philologie ist.

Meine Untersuchungen überzeugten mich zunächst davon, daß Wörter, wie Pflanzen oder Tiere, in keinem Sinn künstliche Produkte darstellen, sondern Entwicklungen — lebendige Entwicklungen von Lauten, die gewisse Keimtöne zur Basis haben. Aus diesen Keimtönen entwickelte sich eine kleine Anzahl einfacher Wurzelwörter mit gewaltiger Nachkommenschaft, die ihre aufeinanderfolgenden Generationen haben und sich in Sippen, Stämmen, Familien und gesonderten Gruppen zusammentun, wobei jede einen gemeinsamen Grundstock und eine gemeinsame psychologische Geschichte hat. Denn der Faktor, der die Entwicklung der Sprache regierte, war der Vorgang, bei dem das Empfindungsmental des primitiven Menschen gewisse allgemeine Bedeutungen oder vielmehr gewisse allgemeine Nutzen und Bedeutungswerte mit artikulierten Tönen assoziiert. Der Prozeß dieser Assoziierung war in keiner Weise künstlich sondern natürlich und von einfachen und definitiven psychologischen Gesetzen bestimmt.

Ursprünglich wurden Sprachlaute nicht gebraucht, um auszudrücken, was wir heute Vorstellungen nennen würden. Sie waren vielmehr die Stimmäquivalente gewisser allgemeiner Empfindungen und Gefühlswerte. Die Nerven und nicht der Intellekt schufen die Sprache. Um vedische Symbole zu gebrauchen: Agni und Vayu, nicht Indra, waren die ursprünglichen

* Ich werde sie in einem gesonderten Werk über „Die Ursprünge arischer Sprache“ abhandeln (siehe Anhang).

Schöpfer menschlicher Sprache. Das Mental ist aus vitalen und Sinnestätigkeiten hervorgetreten. Der Intellekt im Menschen hat sich auf einer Basis von Sinnesassoziationen und Sinnesreaktionen gebildet. Durch einen ähnlichen Vorgang hat sich der intellektuelle Gebrauch der Sprache durch ein natürliches Gesetz aus dem Empfindungsmäßigen und Emotionalen entwickelt. Wörter, die ursprünglich vitale Emissionen voll vager Sinnespotenz waren, haben sich zu festen Symbolen präziser intellektueller Bedeutungen entwickelt.

Demzufolge war das Wort ursprünglich nicht auf irgendeine exakte Vorstellung festgelegt. Es hatte einen allgemeinen Charakter oder eine allgemeine Qualität (*guṇa*), die zu einer großen Zahl von Anwendungen und von daher zu einer großen Zahl möglicher Bedeutungen geeignet war. Und diesen *guṇa* und seine Resultate teilte es mit vielen verwandten Lauten. Zuerst begannen daher Wortsippen, Wortfamilien ihr Leben nach dem Gemeinschaftssystem mit einem gemeinsamen Vorrat an möglichen und realisierten Bedeutungen und einem gemeinsamen Anrecht auf sie alle. Ihre Individualität lag in Nuancen des Ausdrucks derselben Vorstellungen, nicht so sehr in einem exklusiven Recht auf Ausdruck einer einzigen Vorstellung. Die frühe Geschichte der Sprache war eine Entwicklung von diesem Gemeinschaftsleben der Wörter zu einem System individueller Besonderheit in einer oder mehreren intellektuellen Bedeutungen. Das Aufteilungsprinzip war zunächst fließend, wurde dann zunehmend starr, bis Wortfamilien und schließlich einzelne Wörter unabhängig ihr Leben beginnen konnten. Das letzte Stadium der ganz natürlichen Entwicklung von Sprache tritt ein, wenn das Leben des Wortes gänzlich dem Leben der Vorstellung, die es repräsentiert, unterworfen ist. Denn im ersten Stadium der Sprache ist das Wort ebenso lebendig oder eine noch lebendigere Kraft als sein Gedanke: Ton bestimmt Sinn. Im letzten Stadium sind die Positionen umgekehrt: Der Gedanke wird ganz und gar wichtig, der Ton sekundär.

Ein weiteres Charakteristikum der frühen Geschichte der Sprache besteht darin, daß sie zunächst einen erstaunlich kleinen Vorrat von Gedanken ausdrückt, und dies sind die generell möglichen Vorstellungen und im allgemeinen die konkreten, wie Licht, Bewegung, Berührung, Substanz, Ausweitung, Kraft, Geschwindigkeit usw. Danach beobachten wir, daß allgemein die Vielfalt und Präzision des Gedankens zunimmt. Die Entwicklung schreitet fort vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Vagen zum Präzisen, vom Physischen zum Mentalen, vom Konkreten zum Abstrakten, vom Ausdruck einer reichen Vielfalt von Empfindungen bezüglich ähnli-

cher Dinge hin zum Ausdruck präziser Unterscheidung zwischen ähnlichen Dingen, Gefühlen und Handlungen. Diese Progression wird durch Assoziationsprozesse in Gedanken erarbeitet, die stets dieselben sind, stets wiederkehren und den Charakter feststehender natürlicher Entwicklungsgesetze haben, obgleich sie ohne Zweifel auf die Umgebung und die tatsächlichen Erfahrungen derjenigen Menschen zurückzuführen sind, die die Sprache sprachen. Und was ist schließlich ein Gesetz, wenn nicht ein Prozeß, der von der Natur der Dinge als Reaktion auf die Erfordernisse ihrer Umwelt erarbeitet und zur festen Gewohnheit ihrer Aktion wurde?

Aus dieser Geschichte der Sprache leiten sich gewisse Konsequenzen ab, die von großer Bedeutung für die Interpretation der Veden sind. Zunächst einmal ist es mittels Kenntnis der Gesetze, nach denen sich die Beziehungen von Ton und Sinn in der Sanskrit-Sprache heranzubilden, und mittels eines detaillierten Studiums ihrer Wortfamilien möglich, die Geschichte einzelner Wörter zu rekonstruieren. Es ist möglich, ihre Bedeutungen zu erklären und zu zeigen, wie sie im Verlaufe der verschiedenen Stadien der Sprachentwicklung herangebildet wurden, die wechselseitigen Beziehungen verschiedener Bedeutungen festzustellen und zu erklären, wie sie trotz des großen Unterschieds und manchmal sogar des direkten Gegensatzes ihrer Bedeutungswerte demselben Wort zugeteilt wurden. Es ist ebenfalls möglich, verlorengegangene Bedeutungen von Wörtern auf einer sicheren und wissenschaftlichen Basis zu rekonstruieren und sie zu rechtfertigen mit Berufung auf die beobachteten Gesetze der Assoziation, die die Entwicklung der alten arischen Sprachen bestimmten, auf die verborgene Evidenz des Wortes selbst und die stützende Evidenz seiner unmittelbaren Verwandten. Anstatt eine rein gleitende und nur mutmaßliche Basis für unseren Umgang mit den Vokabeln der vedischen Sprache zu haben, können wir dann mit Gewißheit auf einer soliden und verlässlichen Grundlage arbeiten.

Natürlich folgt daraus nicht, daß eine bestimmte Wortbedeutung sicher auf den tatsächlichen Text des Veda angewendet werden kann, weil ein vedisches Wort zeitweilig eine bestimmte Bedeutung gehabt haben mag oder muß. Doch legen wir eine solide Bedeutung und eine klare Möglichkeit seines Wesens als die rechte Bedeutung für den Veda fest. Alles übrige ist eine Frage des vergleichenden Studiums der Textstellen, in denen das Wort auftritt, und beständigen Zutreffens im Zusammenhang. Ich habe immer wieder gefunden, daß eine so wiederhergestellte Bedeutung, wo immer sie angewandt wird, stets den Kontext erhellt und daß auf der anderen Seite

eine stets vom Kontext erforderte Bedeutung genau das ist, wo wir durch die Geschichte des Wortes hingeführt werden. Dies ist eine hinreichende Grundlage für eine gut untermauerte, wenn nicht gar absolute Gewißheit. Sodann liegt ein bemerkenswerter Grundzug der anfänglichen Sprache in einer Unzahl verschiedener Bedeutungen, für die ein einziges Wort geeignet war, und auch in der Unzahl von Wörtern, die gebraucht werden konnten, um einen einzigen Gedanken auszudrücken. Später wurde diese tropische Fülle beschnitten. Der Intellekt kam dazwischen mit seinem wachsenden Bedürfnis nach Präzision, seinem zunehmenden Gefühl für Sparsamkeit. Mehr und mehr nahm die Tragfähigkeit der Wörter ab. Sie vermochte immer weniger eine überflüssige Anzahl von Wörtern für denselben Gedanken, eine überzählige Vielfalt von Gedanken für dasselbe Wort zu tragen. Eine beträchtliche, obschon nicht allzu starre Knappheit in dieser Hinsicht, modifiziert durch die Forderung nach einer maßvollen Variationsbreite, wurde zum letztgültigen Gesetz der Sprache. Aber die Sanskrit-Sprache erreichte nie ganz die Endstadien dieser Entwicklung; sie löste sich allzu früh in die Prakrit-Dialekte auf. Selbst in ihrer spätesten und literarischsten Form bietet sie eine enorme Bedeutungsvielfalt für dasselbe Wort, hat sie eine überreiche Fülle an Synonymen. Von daher ist sie außerordentlich gut geeignet als rhetorisches Mittel, was für jede andere Sprache schwierig, gezwungen und hoffnungslos künstlich wäre, besonders für die Sprachfigur des doppelten Sinnes, *śleṣa*.

Das vedische Sanskrit repräsentiert ein noch früheres Stadium in der Entwicklung der Sprache. Selbst in seinen äußeren Merkmalen ist es weniger festgelegt als jede andere klassische Sprache. Es hat eine Vielfalt von Formen und Abwandlungen. Es ist fließend und vage und doch sehr subtil im Gebrauch von Fällen und Zeiten. In psychologischer Hinsicht hat es sich noch nicht kristallisiert, ist es noch nicht vollständig verhärtet zu den starren Formen intellektueller Präzision. Das Wort ist für den vedischen Rishi noch etwas Lebendiges, Krafterfülltes, kreativ und formgebend. Es ist noch nicht ein konventionelles Symbol für einen Gedanken, sondern selbst der Vater und Gestalter von Gedanken. Es trägt in sich die Erinnerung an seine Wurzel, ist sich noch seiner eigenen Geschichte bewußt.

Der Sprachgebrauch der Rishis wurde von dieser alten Psychologie des Wortes regiert. Wenn wir im Englischen das Wort „Wolf“ oder „Kuh“ gebrauchen, meinen wir damit ganz einfach das damit jeweils bezeichnete Tier. Wir sind uns nicht irgendeines Grundes bewußt, warum wir jenen bestimmten Laut für diesen Gedanken gebrauchen, wir wissen lediglich um die uralte

Gewohnheit der Sprache. Und wir können den Laut nicht für irgendeinen anderen Sinn oder Zweck gebrauchen außer durch ein künstliches Stilmittel. Aber für den vedischen Rishi bedeutete *vrka* „der Reißer“ und von daher, unter anderen Bedeutungsanwendungen, „Wolf“; *dhenu* bedeutete Förderer, Nährer und deswegen „Kuh“. Doch der ursprüngliche und allgemeine Sinn dominiert, der abgeleitete und spezielle ist sekundär. Daher war es für den Autor der Hymne möglich, diese gemeinen Wörter mit großer Beweglichkeit zu gebrauchen, wobei manchmal das Bild des Wolfes oder das der Kuh in den Vordergrund gestellt wurde, bisweilen gebraucht wurde, um den allgemeineren Sinn farbiger wiederzugeben, manchmal bloß als konventionelles Bild für das psychologische Konzept behalten wurde, mit dem sein Mental sich beschäftigte, bisweilen auch das Bild ganz aus dem Auge verloren wurde. Im Licht dieser Psychologie der alten Sprache müssen wir die besonderen Figuren des vedischen Symbolismus verstehen, wie sie die Rishis handhabten, selbst bis zu den offenkundig gemeinen und konkreten. In dieser Weise werden Wörter wie *ghṛtam*, die geschmolzene Butter, *soma*, der heilige Wein, und eine große Anzahl weiterer Wörter gebraucht.

Ferner waren die Unterteilungen, die vom Denken zwischen verschiedenen Bedeutungen desselben Wortes vorgenommen wurden, weniger trennend als in der modernen Sprache. Im Englischen sind „fleet“ in der Bedeutung „Flotte“ und „fleet“ in der Bedeutung „schnell“ zwei verschiedene Wörter. Wenn wir „fleet“ im ersteren Sinn gebrauchen, denken wir nicht an die Schnelligkeit der Bewegung des Schiffes, noch haben wir, wenn wir es im zweiten gebrauchen, das Bild von Schiffen im Sinn, die schnell über das Meer gleiten. Aber genau dies würde im vedischen Sprachgebrauch geschehen. *Bhaga*, Genuß, und *bhāga*, Anteil, waren für das vedische Mental nicht verschiedene Wörter, sondern ein Wort, das zwei verschiedene Anwendungen entwickelt hatte. Daher war es leicht für die Rishis, es in einer oder in beiden Bedeutungen zu gebrauchen, wobei die andere im Hinterkopf blieb, um die vordergründige Bedeutung zu kolorieren, oder es durch eine Art Figur kumulativer Bedeutsamkeit sogar gleichzeitig in beiden Bedeutungen zu gebrauchen. *Canas* bedeutete Nahrung, aber es bedeutete auch „Genuß“, „Vergnügen“. Daher konnte der Rishi es gebrauchen, um dem profanen Mental die Nahrung anzudeuten, die beim Opfer den Göttern gegeben wurde. Für die Eingeweihten aber bedeutete es Ananda, die Freude der göttlichen Wonne, die in das physische Bewußtsein eintritt, und es deutete gleichzeitig auch das Bild des Soma-Weins an, zugleich Nahrung der Götter und das vedische Symbol des Ananda.

Überall sehen wir, wie dieser Gebrauch der Sprache das *Wort* der vedischen Hymnen dominiert. Es war das große Kunstmittel, mit Hilfe dessen die alten Mystiker die Schwierigkeit ihrer Aufgabe bewältigten. Agni kann dem gewöhnlichen Anbeter einfach der Gott des vedischen Feuers gewesen sein, es kann „Prinzip der Hitze und des Lichts in der physischen Natur“ bedeutet haben, den Unwissenden mag es einfach eine übermenschliche Persönlichkeit gewesen sein, einer der vielen „Geber von Reichtum“, „Befriediger des menschlichen Begehrens“. Wie nun jenen, die zu tieferem Begreifen fähig sind, die psychologischen Funktionen des Gottes andeuten? Das Wort selbst erfüllte diese Aufgabe. Denn Agni bedeutete das Starke, das Helle, oder gar Kraft, Glanz. So konnte es, wo immer es auftauchte, dem Eingeweihten die Vorstellung von erleuchteter Energie vermitteln, die die Welten errichtet und den Menschen zum Höchsten erhebt, vom Vollstrecker des großen Werkes, vom Purohit des menschlichen Opfers.

Oder wie erinnert man den Hörer daran, daß all diese Götter Persönlichkeiten des einen universalen Deva sind? Die Namen der Götter in ihrer Bedeutung selbst erinnern daran, daß sie nur Epithete sind, bezeichnende Namen, Beschreibungen, nicht persönliche Benennungen. Mitra ist Deva als der Herr von Liebe und Harmonie, Bhaga als der Herr von Genuß, Surya als der Herr der Erleuchtung, Varuna als die alldurchdringende Weite und Reinheit des Göttlichen, die die Welt stützt und vervollkommnet. „Das Seiende ist Eines,“ sagt der Rishi Dirghatamas, „aber die Weisen drücken Es in vielfältiger Weise aus. Sie sagen Indra, Varuna, Mitra, Agni. Sie nennen Es Agni, Yama, Matariswan.“* In den frühen Tagen vedischen Wissens bedurfte der Eingeweihte nicht dieser ausdrücklichen Feststellungen. Die Namen der Götter vermitteln ihm ihre eigene Bedeutung und riefen die große fundamentale Wahrheit ins Gedächtnis, die immer gegenwärtig blieb.

Aber in den späteren Zeitaltern wirkte genau dieses Mittel, das die Rishis verwandten, gegen die Bewahrung des Wissens. Denn die Sprache wandelte ihren Charakter, wies ihre frühere Beweglichkeit zurück, warf alte vertraute Bedeutungen ab. Das Wort schrumpfte zu seiner äußeren und konkreten Bedeutung zusammen. Der Nektarwein des Ananda wurde bei der physischen Gabe vergessen. Das Bild der geschmolzenen Butter erinnerte nurmehr an das äußere Trankopfer für mythologische Gottheiten,

* Rv. I. 164.46

Herrn des Feuers und der Wolke und des Sturms, Gottheiten, die nur eine materielle Energie und einen äußeren Glanz besaßen. Der Buchstabe lebte fort, während der Geist in Vergessenheit geriet. Das Symbol, der Körper der Doktrin, blieb, aber die Seele des Wissens war ihren Umhüllungen entwichen.

6. Kapitel

Agni und die Wahrheit

Der Rig-Veda ist in all seinen Teilen einheitlich. Gleich welches seiner zehn Mandalas wir auch wählen, wir finden dieselbe Substanz, dieselben Gedanken, dieselben Bilder, dieselben Ausdrücke. Die Rishis sind die Seher einer einzigen Wahrheit und gebrauchen zu deren Ausdruck eine gemeinsame Sprache. Sie unterscheiden sich nach Temperament und Persönlichkeit. Einige neigen zu einem reicheren, subtileren und tieferen Gebrauch des vedischen Symbolismus. Andere geben ihrer spirituellen Erfahrung in einem kargen, schlichteren Stil Ausdruck, mit weniger fruchtbaren Gedanken, weniger reichhaltig an poetischen Bildern, an Tiefe und Fülle der Aussage. Oft variieren die Lieder eines einzelnen Sehers in ihrem Stil, reichen von der äußersten Schlichtheit bis zur ungewöhnlichsten Mannigfaltigkeit. Oder es gibt ein Auf und Ab in derselben Hymne: sie schreitet von den gewöhnlichsten Konventionen des allgemeinen Opfersymbols fort zu einer Bewegung, vollgepackt mit komplexen Gedanken. Einige der Suktas sind einfach, fast modern in ihrer Sprache; andere verblüffen zunächst aufgrund des Anscheins antiker Undeutlichkeit. Aber diese Stilunterschiede tun der Einheit spiritueller Erfahrung keinen Abbruch und werden auch nicht durch Variation der festen Begriffe und der allgemeinen Formeln kompliziert. Im tiefen und mystischen Stil von Dirghatamas Auchathya wie in der klangvollen Helligkeit von Medhatithi Kanwa, in den kraftvollen, dynamischen Hymnen von Vishwamitra wie in Vasishthas ausgewogenen Harmonien finden wir dieselbe feste Grundlage des Wissens und dasselbe gewissenhafte Festhalten an den heiligen Konventionen der Eingeweihten. Aus dieser Besonderheit der vedischen Kompositionen ergibt sich, daß die Methode der Interpretation, die ich beschrieben habe, ebenso gut anhand einer Anzahl verstreuter Suktas, die den zehn Mandalas entnommen sind, illustriert werden kann wie anhand irgendeiner kleinen Gruppe von Hymnen eines einzelnen Rishis. Wenn ich beabsichtigte, die Interpretation, die ich jetzt vorlege, unwiderlegbar zu begründen, so wäre eine viel detailliertere und umfangreichere Untersuchung notwendig. Eine kritische Durchsicht aller zehn Mandalas wäre unerlässlich. Um zum Beispiel die Vorstellung zu rechtfertigen, die ich mit dem vedischen Begriff *ṛtam*, Wahrheit, verbinde, oder meine Erklärung des Symbols der *Kuh des Lichts*, müßte ich

alle Textstellen von einigem Gewicht anführen, in denen der Gedanke der Wahrheit oder das Bild der Kuh eingeführt werden, und meine These durch Überprüfung ihres Sinnes und Zusammenhangs begründen. Oder wenn ich beweisen will, daß Indra im Veda in seinen psychologischen Funktionen wirklich der Meister des lichtreichen Mentals ist, typisiert durch *dyauh*, Himmel, mit seinen drei leuchtenden Bereichen, *rocanā*, so müßte ich in ähnlicher Weise die an Indra gerichteten Hymnen und die Textstellen prüfen, in denen sich eine klare Erwähnung des vedischen Weltensystems findet. Und dies würde noch nicht hinreichen — so wechselseitig verknüpft und abhängig sind die Begrifflichkeiten des Veda — ohne eine genaue Überprüfung der anderen Götter und anderer wichtiger psychologischer Begriffe, die mit dem Gedanken der Wahrheit und mit der mentalen Erleuchtung, durch die der Mensch zu ihr gelangt, verbunden sind. Ich erkenne die Notwendigkeit eines solchen Werkes der Rechtfertigung an und beabsichtige, es in anderen Studien zur vedischen Wahrheit, zu den Göttern des Veda und den vedischen Symbolen auszuführen. Eine so umfangreiche Arbeit würde den Rahmen der vorliegenden Studie überschreiten, die sich bloß auf eine Illustration meiner Methode und eine knappe Darstellung der Resultate meiner Theorie beschränkt.

Um die Methode zu illustrieren, will ich die ersten elf Suktas des ersten Mandalas heranziehen und zeigen, wie einige zentrale Gedanken der psychologischen Interpretation sich aus gewissen wichtigen Textstellen oder einzelnen Hymnen ergeben und wie der größere Zusammenhang der Textstellen und der allgemeine Gedanke der Hymnen im Licht dieses tiefer schürfenden Denkens eine ganz neue Erscheinung annehmen.

Die Sanhita des Rig-Veda, so wie wir sie besitzen, ist in zehn Bücher oder Mandalas eingeteilt. Die Anordnung folgt einem doppelten Prinzip. Sechs der Mandalas sind jeweils den Hymnen eines einzelnen Rishi oder einer Familie von Rishis gewidmet. So ist der zweite hauptsächlich den Suktas des Rishi Gritsamada gewidmet, ähnlich der dritte und der siebte den großen Namen von Vishwamitra und Vasishtha, der vierte Vamadeva, der sechste Bharadwaja. Der fünfte enthält die Hymnen des Hauses Atri. In jedem dieser Mandalas sind zunächst die an Agni gerichteten Suktas zusammengestellt. Daran schließen sich jene an, deren Gottheit Indra ist. Die Anrufungen anderer Götter, Brihaspati, Surya, der Ribhus, Usha usw. schließen den Mandala ab. Ein ganzes Buch, das neunte, ist einem einzigen Gott, Soma, gewidmet. Der erste, der achte und der neunte Mandala sind Sammlungen von Suktas verschiedener Rishis, aber die Hymnen jedes

Sehers sind gewöhnlich in der Ordnung ihrer Gottheiten zusammengestellt, wobei Agni zuerst kommt, dann Indra und schließlich die anderen Götter. So beginnt der erste Mandala mit zehn Hymnen des Sehers Madhuchchandas, Sohn des Vishwamitra, und einer elften, die Jetri zugeschrieben wird, dem Sohn von Madhuchchandas. Dieses letzte Sukta ist jedoch in Stil, Manier und Geist identisch mit den zehn, die ihm vorangehen. Zusammen können sie als ein einziger Block von Hymnen genommen werden, die in Intention und Diktion gleich sind.

Ein gewisses Prinzip der Gedankenevolution fehlte ebenfalls nicht bei der Anordnung dieser vedischen Hymnen. Der Eröffnungsmandala scheint so konzipiert zu sein, daß der allgemeine Gedanke des Veda in seinen verschiedenen Elementen sich unter der Hülle der eingeführten Symbole schrittweise entfaltet mittels der Stimmen einer gewissen Anzahl von Rishis, die fast alle einen hohen Rang als Denker und heilige Sänger einnehmen und von denen einige zu den berühmtesten Namen vedischer Tradition zählen. Auch kann es nicht bloßer Zufall sein, daß der zehnte oder abschließende Mandala uns mit einer noch größeren Vielfalt von Autoren die letzten Entwicklungen der Gedanken des Veda und einige der sprachlich modernsten seiner Suktas gibt. Hier finden wir das Opfer des Purusha und die große Schöpfungshymne. Hier glauben auch moderne Gelehrte, die ersten Ursprünge der vedantischen Philosophie, den Brahmavada, zu entdecken.

In jedem Fall schlagen die Hymnen des Sohnes und des Enkels von Vishwamitra, mit denen der Rig-Veda anhebt, in erstaunlicher Weise die ersten Grundtöne vedischer Harmonie an. Die erste Hymne, die an Agni gerichtet ist, deutet das zentrale Konzept der Wahrheit an, das in den zweiten und dritten Suktas bestätigt wird, die Indra zugleich mit anderen Göttern anrufen. In den übrigen acht Hymnen, in denen Indra als einzige Gottheit auftritt — mit Ausnahme einer, die er mit den Maruts teilt — finden wir die Symbole des Soma und der Kuh, den Hinderer Vritra und die große Rolle, die Indra dabei spielt, den Menschen zum Licht zu führen und die Hindernisse um seines Fortschritts willen auszuräumen. Diese Hymnen sind daher von ausschlaggebender Bedeutung für die psychologische Interpretation des Veda.

Es gibt vier Verse in der Hymne an Agni, die Verse vier bis acht, in denen der psychologische Sinn kraftvoll und klar herauskommt, dem Schleier des Symbols entgeht.

*Agnir hotâ kavikratuḥ, satyaścitraśravastamaḥ,
devo devebhir âgamat.*

*Yad aṅga dâśuṣe tvam, agne bhadrâṁ kariṣyasi,
tavet tat satyam aṅgiraḥ.*

*Upa tvâgne divedive, doṣâvastar dhiyâ vayam,
namo bharanta emasi.*

*Râjantam adhvarâṅâm, gopâm ṛtasya dīdivim,
vardhamânaṁ sve dame.*

In diesem Abschnitt haben wir eine Reihe von Begriffen, die deutlich einen psychologischen Sinn haben oder offenbar für ihn geeignet sind und die dem ganzen Kontext ihre Farbe geben. Sayana besteht jedoch auf einer rein rituellen Interpretation, und es ist interessant zu beobachten, wie er zu ihr gelangt. Im ersten Satzteil haben wir das Wort *kavi*, was Seher bedeutet, und selbst wenn wir davon ausgehen, daß *kratu* Opferwerk bedeutet, werden wir zu dem Resultat gelangen, „Agni, der Priester, dessen Werk oder Ritus jener des Sehers ist“, eine Aussage, die dem Opfer sogleich einen symbolischen Charakter gibt und in sich selbst ausreicht, als Keim eines tieferen Verständnisses des Veda zu dienen. Sayana hat das Gefühl, daß er die Schwierigkeit um jeden Preis abwenden muß, entledigt sich daher der Bedeutung von Seher für *Kavi* und gibt dem Wort eine andere und ungebräuchliche Bedeutung. Er erklärt dann, daß *Agni satya* (wahr) sei, weil er die wahre Frucht des Opfers herbeiführe. *Śravas* gibt Sayana mit „Ruhm“ wieder, *Agni* hat äußerst vielfältigen Ruhm. Es wäre sicher besser gewesen, das Wort in dem Sinn von Reichtum zu nehmen, um die Inkohärenz dieser letzteren Wiedergabe zu vermeiden. Wir gelangen also zu folgendem Ergebnis für den fünften Vers: „Agni, der Priester, aktiv beim Ritual, der wahr ist (in seiner Frucht) — denn sein ist der vielfältigste Reichtum, — möge er kommen, ein Gott mit den Göttern.“

Der sechsten *Rik* gibt der Kommentator eine ganz seltsame, abrupte Konstruktion und triviale Gedankenrichtung, die den Fluß des Verses unterbricht: „Jenes Gute (in der Gestalt vielfältigen Reichtums), das du für den Geber vollbringen wirst, jenes ist deines. Dies ist wahr, o Angiras,“ das heißt, es kann kein Zweifel an dieser Tatsache bestehen, denn wenn *Agni* dem Geber Gutes tut, indem er ihn mit Reichtum versieht, so wird er seinerseits neue Opfer für *Agni* durchführen, und so wird das Gute des Opferers zum Guten des Gottes. Hier wäre es wiederum besser, zu übersetzen: „Das Gute, das du für den Geber tun wirst, das ist jene Wahrheit von dir, o Angiras.“

Denn so erhalten wir zugleich eine einfachere Bedeutung und Konstruktion und eine Erklärung des Beiwortes *satya*, wahr, wie es auf den Gott des Opferfeuers angewendet wird. Dies ist die Wahrheit Agnis, daß er dem Geber des Opfers gewiß Gutes als Gegengabe gibt.

Der siebte Vers bietet keine Schwierigkeit für die ritualistische Interpretation außer dem eigenartigen Ausdruck: „wir kommen die Niederwerfung (tiefe Verbeugung) *tragend*“. Sayana erklärt, daß *tragend* hier einfach machend bedeutet, und übersetzt: „Zu dir kommen wir tags und nachts mit dem Gedanken, die Niederwerfung durchführend.“ Im achten Vers nimmt er *ṛtasya* im Sinne von Wahrheit und erklärt es als die wahre Frucht des Rituals. „Zu dir, leuchtend, dem Schützer der Opfer, stets ihre Wahrheit offenbarend (d.h. ihre unvermeidliche Frucht), wachsend in deinem eigenen Haus.“ Wieder wäre es einfacher und besser, *ṛtam* im Sinn von Opfer zu nehmen und zu übersetzen: „Zu dir, leuchtend in den Opfern, Schützer des Ritus, immer strahlend, wachsend in deinem eigenen Haus.“ Das „eigene Haus“ Agnis, sagt der Kommentator, ist die Opferstätte, und die wird in der Tat häufig genug in Sanskrit „das Haus Agnis“ genannt.

Wir sehen also, daß man mit ein wenig Manipulation einen rein rituellen Sinn erarbeiten kann, der selbst im Falle einer Textstelle, die auf den ersten Blick eine Fülle an psychologischer Bedeutsamkeit bietet, ganz ohne Gedanken-substanz ist. Dennoch bleiben Mängel und Fehler, die die Künstlichkeit der Arbeit verraten, gleich, wie geistreich der Text auch zustande gebracht wurde. Wir mußten den einfachen Sinn von *kavi* über Bord werfen, der dem Wort im ganzen Veda anhaftet, und eine irrealer Übersetzung hineinbringen. Wir müssen entweder die beiden Wörter *satya* und *ṛta* trennen, die im Veda eng verbunden sind, oder *ṛta* einen erzwungenen Sinn geben. Und durchweg haben wir die natürlichen Andeutungen vermieden, die uns durch die Sprache des Rishis nahegelegt werden.

Nun wollen wir dem entgegengesetzten Prinzip folgen und den Worten des inspirierten Textes ihren vollen psychologischen Gehalt verleihen. *Kratu* bedeutet in Sanskrit Werk oder Handlung und insbesondere Werk im Sinn von Opfer; aber es bedeutet auch Kraft oder Stärke (griechisch *kratos*), die handlungswirksam ist. Psychologisch ist diese handlungswirksame Kraft der Wille. Das Wort kann auch Mental oder Intellekt bedeuten, und Sayana läßt Gedanke oder Wissen als eine mögliche Bedeutung von *kratu* zu. *Śravas* bedeutet wörtlich Hören, und von dieser ursprünglichen Bedeutung leitet sich sein sekundärer Sinn „Ruhm“ ab. Aber psychologisch führt die Vorstellung von Hören im Sanskrit zu einer anderen Bedeutung, die wir in

śravaṇa, *śruti*, *śruta* finden: offenbartes Wissen, das Wissen, das durch Inspiration kommt. *Dṛṣṭi* und *śruti*, Sehen und Hören, Offenbarung und Inspiration sind die beiden Hauptkräfte jener supra-mentalener Fähigkeit, die der alten vedischen Vorstellung von Wahrheit, *ṛtam*, angehört. Das Wort *śravas* wird von den Lexikographen nicht in diesem Sinn anerkannt, aber es wird im Sinn einer Hymne akzeptiert: das inspirierte Wort des Veda. Dies weist deutlich darauf hin, daß es zeitweilig die Vorstellung von Inspiration oder von etwas Inspiriertem vermittelte, ob Wort oder Wissen. Diese Bedeutung können wir ihm dann — zumindest provisorisch — in der vorliegenden Textstelle geben; denn der andere Sinn, Ruhm, ist ganz und gar zusammenhang- und bedeutungslos im Kontext. Weiter kann auch dem Wort *namas* ein psychologischer Sinn eignen; denn es bedeutet wörtlich „niederbeugen“ und wird auf den Akt anbetender Unterwerfung unter die Gottheit angewendet, was physisch durch den Fußfall des Körpers ausgedrückt wird. Wenn daher der Rishi davon spricht, „Agni durch den Gedanken zu huldigen“, so können wir kaum daran zweifeln, daß er *namas* den psychologischen Sinn der inneren Demütigung gibt, des Aktes der Unterwerfung oder Überantwortung an die Gottheit.

Wir erhalten dann die folgende Übersetzung der vier Verse:

„Möge Agni, Priester der Gabe, dessen Wille zur Handlung der des Sehers ist, der wahr ist, höchstreich in vielfältiger Inspiration, kommen, ein Gott mit den Göttern.

Das Gute, das du für den Geber schaffen wirst, das ist jene Wahrheit von dir, o Angiras.

Zu dir, o Agni, kommen wir Tag für Tag, in der Nacht und im Licht, mit dem Denken und zollen darin unsere Unterwerfung,

Dir, der du aus den Opfern aufscheinst (oder: der du den Opfern vorstehst), Hüter der Wahrheit und ihrer Erleuchtung, wachsend in deinem eigenen Haus.“

Der Mangel in der Übersetzung ist der, daß wir ein und dasselbe Wort für *satyam* und *ṛtam* gebrauchen mußten, wohingegen es, im vedischen Verständnis, wie wir in der Formel *satyam ṛtam bṛhat* erkennen können, eine Unterscheidung zwischen den präzisen Bedeutungen der beiden Wörter gegeben haben muß.

Wer ist dann dieser Gott Agni, an den eine Sprache von so mystischer Inbrunst gerichtet wird, dem so weite und profunde Funktionen zugeschrieben werden? Wer ist dieser Hüter der Wahrheit, der in seiner Handlung ihre Erleuchtung ist, dessen Wille im Handeln der Wille eines Sehers ist, der

göttliche Weisheit besitzt, die seine vielfältige Inspiration regiert? Welches ist die Wahrheit, die er hütet? Und welches ist dieses Gute, das er für den Geber schafft, der stets in Gedanken zu ihm kommt, Tag und Nacht, mit seinem Opfer der Unterwerfung und Selbstüberantwortung? Bringt er Gold, Pferde und Vieh, oder sind es göttlichere Reichtümer?

Nicht das Opferfeuer ist zu diesen Funktionen fähig, noch kann es irgendeine materielle Flamme oder ein Prinzip physischer Hitze und physischen Lichtes sein. Und doch wird das Symbol des Opferfeuers durchweg bewahrt. Es ist deutlich, daß wir uns in der Anwesenheit eines mystischen Symbolismus befinden, für den das Feuer, das Opfer, der Priester nur äußere Figuren einer tieferen Lehre sind und doch Bilder, deren ständige Aufrechterhaltung und Präsentation für notwendig gehalten wurde.

In der frühen vedantischen Lehre der Upanischaden finden wir einen Begriff der Wahrheit, der oft durch Formeln ausgedrückt wird, die den Hymnen des Veda entnommen sind, wie z.B. der bereits zitierte Ausdruck, *satyam ṛtam bṛhat*, — die Wahrheit, das Rechte, das Weite. Von dieser Wahrheit spricht der Veda als von einem Pfad, der zum Wohlsein, zur Unsterblichkeit führt. Auch in den Upanischaden geht der Weise oder Seher, Rishi oder Kavi, auf dem Pfad der Wahrheit „hinüber“. Er verläßt die Falschheit, den sterblichen Zustand und geht hinüber in ein unsterbliches Sein. Wir können daher zu Recht annehmen, daß derselbe Begriff sowohl im Veda als auch im Vedanta zur Diskussion steht.

Dieser psychologische Begriff ist derjenige einer Wahrheit, die die Wahrheit göttlicher Essenz ist, nicht Wahrheit sterblicher Empfindung und Erscheinung. Es ist *satyam*, Seinswahrheit; in ihrer Aktion ist sie *ṛtam*, Rechtes, — Wahrheit göttlichen Seins, die die rechte Aktivität von Mental und Körper reguliert. Sie ist *bṛhat*, die universale Wahrheit, die direkt und unentstellt aus dem Unendlichen hervorgeht. Das Bewußtsein, das ihr entspricht, ist ebenso unendlich, *bṛhat*, weit, im Gegensatz zum Bewußtsein des Sinnesmentals, das sich auf Begrenzung gründet. Das eine wird beschrieben als *bhûmâ*, das Weite, das andere als *alpa*, das Kleine. Ein anderer Name für dieses supramentale oder Wahrheitsbewußtsein ist Mahas, das auch das Große, das Weite bedeutet. Und ebenso wie wir für die Fakten von Empfindung und Erscheinung, die voller Falschheiten sind (*anṛtam*, Nicht-Wahrheit oder falsche Anwendung des *satyam* in mentaler und körperlicher Aktivität), die Sinne als Instrumente haben, wobei das Sinnesmental (*manas*) und der Intellekt auf der Grundlage ihrer Daten arbeiten, so gibt es für das Wahrheitsbewußtsein entsprechende Fähigkeiten, *dr̥ṣṭi*, *śruti*, *vi-*

veka: die unmittelbare Schau der Wahrheit, das unmittelbare Hören ihres Wortes, die unmittelbare Einschätzung des Rechten. Wer dieses Wahrheitsbewußtsein besitzt oder der Wirkung dieser Fähigkeiten gegenüber offen ist, der ist Rishi oder Kavi, Weiser oder Seher. Diese Begriffe von Wahrheit, *satyam* und *ṛtam*, müssen wir in der Eröffnungshymne des Veda zur Anwendung bringen.

Agni wird im Veda stets im Doppelaspekt von Kraft und Licht dargestellt. Er ist die göttliche Kraft, die die Welten errichtet, eine Macht, die stets mit vollkommenem Wissen handelt, denn sie ist *jâtavedas*, Kenner aller Geburten, *viśvâni vayunâni vidvân* — sie kennt alle Offenbarungen oder Erscheinungen, sie besitzt alle Formen und Aktivitäten der göttlichen Weisheit. Ferner wird wiederholt gesagt, daß die Götter Agni als das Unsterbliche in den Sterblichen eingesetzt haben, die göttliche Kraft im Menschen, die Energie der Erfüllung, durch die sie ihr Werk in ihm tun. Dieses Werk ist es, das durch das Opfer symbolisiert wird.

Psychologisch können wir Agni dann als den göttlichen Willen nehmen, der vollkommen inspiriert ist durch göttliche Weisheit und in der Tat eins mit ihr, die die aktive oder effektive Macht des Wahrheitsbewußtseins ist. Dies ist der offenbare Sinn des Wortes *kavikratuḥ*: jener, dessen aktiver Wille oder dessen aktive Wirkkraft die des Sehers ist, — d.h. er wirkt mit dem Wissen, das durch das Wahrheitsbewußtsein kommt und in dem weder Fehlanwendung noch Irrtum ist. Die Beiworte, die folgen, bestätigen diese Interpretation. Agni ist *satya*, wahr in seinem Wesen. Vollkommener Besitz seiner eigenen Wahrheit und der essentiellen Wahrheit der Dinge gibt ihm die Kraft, sie in allem Handeln und aller Bewegung von Kraft vollkommen anzuwenden. Er hat sowohl das *satyam* als auch das *ṛtam*. Ferner ist er *citraśravastamaḥ*. Aus dem *ṛtam* geht eine Fülle stark leuchtender und vielfältiger Inspirationen hervor, die die Fähigkeit geben, das vollkommene Werk zu tun. Denn all dies sind Beiworte von Agni als *hotṛ*, dem Opferpriester, der die Gabe durchführt. Die Kraft Agnis, die Wahrheit beim durch das Opfer symbolisierten Werk (*karma* oder *apas*) anzuwenden, macht ihn daher zum Gegenstand menschlicher Anrufung. Die Wichtigkeit des Opferfeuers beim äußeren Ritual entspricht der Wichtigkeit dieser inneren Kraft von Licht und Macht beim inneren Ritus, wodurch Kommunikation und Austausch zwischen dem Sterblichen und dem Unsterblichen erfolgt. Agni wird an anderer Stelle häufig beschrieben als der Gesandte, *dûta*, das Medium jener Kommunikation und jenes Austausches.

Wir sehen dann, in welcher Eigenschaft Agni zum Opfer gerufen wird. „Möge er kommen, ein Gott mit den Göttern.“ Die Betonung, die der Vorstellung der Göttlichkeit durch diese Wiederholung gegeben wird, *devo devebhiḥ*, wird ersichtlich, wenn wir an die ständige Beschreibung Agnis als des Gottes im Menschen, des Unsterblichen in Sterblichen, des göttlichen Gastes erinnern. Wir können den vollen psychologischen Sinn ausdrücken, indem wir übersetzen: „Möge er kommen, eine göttliche Kraft mit den göttlichen Kräften.“ Denn im äußeren Sinn des Veda sind die Götter universale Kräfte der physischen Natur, die personifiziert ist. In jedem inneren Sinn müssen sie universale Kräfte der Natur in ihren subjektiven Aktivitäten sein, Wille, Mental usw. Aber im Veda besteht immer ein Unterschied zwischen der gewöhnlichen menschlichen oder mentalen Tätigkeit dieser Kräfte, *manuṣvat*, und der göttlichen. Es wird davon ausgegangen, daß der Mensch sie durch rechten Gebrauch ihrer mentalen Aktion beim inneren Opfer für die Götter in ihre wahre, göttliche Natur verwandeln, daß das Sterbliche zum Unsterblichen werden kann. So wurden die Ribhus, die zunächst menschliche Wesen waren oder menschliche Fähigkeiten repräsentierten, zu göttlichen und unsterblichen Kräften durch Vollkommenheit beim Werk, *sukṛtyayā*, *svapasyayā*. Eine ständige Selbstgabe des Menschlichen an das Göttliche und eine ständige Herabkunft des Göttlichen in das Menschliche scheint im Opfer symbolisiert zu sein.

Der Zustand der Unsterblichkeit, der so erlangt wird, wird begriffen als ein Zustand des Glücks oder der Wonne, der sich gründet auf vollkommener Wahrheit und vollkommenem Recht, *satyam ṛtam*. In diesem Sinn, so denke ich, müssen wir den folgenden Vers auffassen. „Das Gute (Glück), das du für den Geber schaffest, das ist jene Wahrheit von dir, o Agni.“ Mit anderen Worten, die Essenz dieser Wahrheit, die die Natur Agnis ist, ist die Freiheit von Übel, der Zustand des vollkommenen Guten und Glücks, den das *ṛtam* in sich trägt und das sicher im Sterblichen geschaffen wird, wenn er das Opfer durch die Aktion Agnis als dem göttlichen Priester darbringt. *Bhadram* bedeutet alles, was gut ist, glückverheißend, glücklich, und braucht für sich selbst genommen keine tiefe Bedeutung zu tragen. Aber im Veda finden wir es — wie *ṛtam* — in einem besonderen Sinn gebraucht. Es wird in einer der Hymnen (V.82.4, 5) als der Gegensatz des schlechten Traums (*duḥṣvapnyam*), des falschen Bewußtseins von jenem beschrieben, das nicht das *ṛtam* ist, und von *duritam*, falschem Gang, was alles Üble und Leiden bedeutet. *Bhadram* ist daher äquivalent mit *suvitam*, rechtem Gang, was alles Gute und Glück bedeutet, das dem Zustand der Wahrheit, *ṛtam*,

angehört. Es ist *mayas*, Glück, und die Götter, die das Wahrheitsbewußtsein repräsentieren, werden als *mayobhuvaḥ* beschrieben, als jene, die in ihrem Wesen das Glück bringen oder tragen. So beleuchtet, wirft jeder Teil des Veda, wenn er recht verstanden wird, Licht auf jeden anderen Teil. Nur wenn wir durch seine Schleier irregeführt werden, finden wir keinen Zusammenhang darin.

Im nächsten Vers scheint die Bedingung für das wirksame Opfer festgestellt zu sein. Es ist das ständige Zufluchtnehmen Tag für Tag, in der Nacht und im Licht, des Denkens im Menschen mit Unterwerfung, Anbetung, Selbstüberantwortung, im göttlichen Willen und in der göttlichen Weisheit, repräsentiert durch Agni. Nacht und Tag, *naktoṣāsā*, sind ebenfalls symbolisch, wie alle anderen Götter im Veda, und der Sinn scheint zu sein, daß in allen Bewußtseinszuständen, ob erleuchtet oder düster, eine ständige Unterwerfung und Bezugnahme aller Aktivitäten auf die göttliche Lenkung gegeben sein muß.

Denn ob des Tags oder in der Nacht, Agni scheint in den Opfern hervor. Er ist der Wächter der Wahrheit, des *ṛtam* im Menschen und verteidigt es gegen die Mächte der Dunkelheit. Er ist ihre ständige Erleuchtung, auflodernd selbst in finsternen und bedrängten Zuständen des Mentals. Die Gedanken, die hier kurz im achten Vers angedeutet sind, finden sich durchweg im Rig-Veda in den Hymnen an Agni.

Agni wird schließlich beschrieben als wachsend in seinem eigenen Haus. Wir können uns nicht mehr zufrieden geben mit der Erklärung des eigenen Hauses Agnis als dem „Feuer-Raum“ des vedischen Haushälters. Wir müssen im Veda selbst nach einer anderen Interpretation suchen, und wir finden sie in der fünfundsiebzigsten Hymne des ersten Mandala.

*Yajā no mitrāvaruṇā, yajā devān ṛtaṁ bṛhat,
agne yakṣi svaṁ damam. (I. 75.5)*

„Opfere für uns Mitra und Varuna, opfere den Göttern, der Wahrheit, dem Weiten: o Agni, opfere deinem eigenen Haus.“

Hier drücken *ṛtaṁ bṛhat* und *svaṁ damam* offenbar das Ziel des Opfers aus, und dies befindet sich vollkommen im Einklang mit der Bildersprache des Veda, die das Opfer häufig als etwas beschreibt, das zu den Göttern reist, und den Menschen selbst als einen Reisenden, der sich zur Wahrheit, zum Licht oder Glück hinbewegt. Es ist daher deutlich, daß die Wahrheit, das Weite und Agnis eigenes Haus identisch sind. Von Agni und anderen Göttern wird häufig gesagt, daß sie in der Wahrheit geboren sind, im Großen

oder Weiten wohnen. Der Sinn unserer Textstelle wird also sein, daß Agni, der göttliche Wille und die göttliche Kraft im Menschen, im Wahrheitsbewußtsein wächst, seiner ihm eigenen Sphäre, wo falsche Begrenzungen niedergebroschen werden, *urau ... anibâdhe*, im Weiten und Grenzenlosen. So erhalten wir in diesen vier Versen der Eröffnungshymne des Veda die ersten Hinweise auf die Hauptgedanken der vedischen Rishis: auf den Begriff eines supramentalen und göttlichen Wahrheitsbewußtseins, die Anrufung der Götter als Kräfte der Wahrheit, um den Menschen aus den Falschheiten des sterblichen Mentals herauszuheben, in dieser Wahrheit und durch sie die Erlangung eines unsterblichen Zustands des vollkommenen Guten und Glücks und das innere Opfer und die innere Gabe dessen, was man hat und ist, seitens des Sterblichen an den Unsterblichen, als Mittel der göttlichen Erfüllung. Der ganze übrige Teil des vedischen Denkens ist in seinen spirituellen Aspekten um diese zentralen Begriffe herum gruppiert.

7. Kapitel

Varuna-Mitra und die Wahrheit

Wenn der Gedanke der Wahrheit, den wir bereits in der Eröffnungshymne des Veda gefunden haben, wirklich in sich den Inhalt trägt, den wir vermutet haben, und auf das Konzept eines supramentalen Bewußtseins hinausläuft, welches die Grundbedingung für den Zustand der Unsterblichkeit oder Seligkeit ist, und wenn dies das Leitkonzept der vedischen Rishis ist, so müssen wir es unweigerlich in den Hymnen als Zentrum für andere, abhängige psychologische Erkenntnisse wiederfinden. Schon im nächsten Sukta, der zweiten Hymne des Madhuchchandas, die an Indra und Vayu gerichtet ist, finden wir eine weitere Textstelle, die voller klarer und diesmal ganz unumstößlicher psychologischer Aussagen ist, in denen mit noch mehr Kraft als in der Hymne an Agni der Gedanke des *ṛtam* ausgeführt wird. Der Textabschnitt umfaßt die letzten drei Riks des Sukta.

*Mitraṁ huve pūṭadakṣam, varuṇaṁ ca riśādasam,
dhiyaṁ ghr̥tācīm sādhanā.*

*Ṛtena mitrāvaruṇā, ṛtāvṛdhā ṛtaspr̥śā,
kratuṁ bṛhantam āśāthe.*

*Kavī no mitrāvaruṇā, tuvijātā urukṣayā,
dakṣaṁ dadhāte apasam.*

In der ersten Rik dieses Abschnitts finden wir das Wort *dakṣa*, das Sayana gewöhnlich mit Kraft übersetzt, das aber eine psychologische Bedeutung haben kann, das wichtige Wort *ghṛta* in der adjektivischen Form *ghṛtācīm* und den bemerkenswerten Ausdruck *dhiyaṁ ghr̥tācīm*. Der Vers kann wörtlich übersetzt werden: „Ich rufe Mitra an, von gereinigter Kraft (oder: gereinigtem Urteil) und Varuna, Zerstörer unserer Feinde, die ein erleuchtetes Verständnis vervollkommen (oder: vollbringen).“

In der zweiten Rik finden wir *ṛtam* dreimal wiederholt, und die Wörter *bṛhat* und *kratu*, denen wir höchste Bedeutung bei der psychologischen Interpretation des Veda beigemessen haben. *Kratu* kann hier entweder Opferwerk oder Bewirkungskraft heißen. Für den ersteren Sinn spricht eine ähnliche Stelle im Veda, in der von Varuna und Mitra gesagt wird, daß sie durch die Wahrheit ein mächtiges Opfer erlangen oder genießen, *yajñam bṛhantam āśāthe*. Aber diese Parallele ist nicht zwingend; denn während beim einen

Ausdruck vom Opfer selbst gesprochen wird, kann es beim anderen die Macht oder Kraft sein, die das Opfer vollbringt. Der Vers kann wörtlich übersetzt werden: „Durch Wahrheit genießen (oder: erlangen) Mitra und Varuna, wahrheitsmehrend, wahrheitsfassend, ein mächtiges Werk“ oder „eine weite (Vollbringungs-) Kraft.“

In der dritten Rik schließlich finden wir wiederum *dakṣa*. Wir haben das Wort *kavi*, Seher, das bereits von Madhuchchhandas mit *kratu*, Werk oder Wille, in Verbindung gebracht wird. Wir haben den Gedanken der Wahrheit. Und wir haben den Ausdruck *uruḥṣaya*, wo *uru* weit oder unermeßlich, ein Äquivalent von *bṛhat*, dem Weiten, sein kann, das gebraucht wird, um die Welt oder Ebene des Wahrheitsbewußtseins zu beschreiben, das „eigene Haus“ von Agni. Ich übersetze den Vers wörtlich: „Für uns bewahren Mitra und Varuna, Seher, vielgeboren, weithausig, die Kraft (oder: das Urteilsvermögen), die das Werk tut.“

Es wird sogleich deutlich sein, daß wir in dieser Stelle der zweiten Hymne genau dieselbe Gedankenordnung haben und eine Reihe derselben Ausdrücke wie jene, auf denen wir uns im ersten Sukta gründeten. Aber die Anwendung ist anders und die Begriffe der gereinigten Urteilskraft, des reichlich hellen Verständnisses, *dhiyaṁ gṛtâcîm*, und die Aktion der Wahrheit im Werk des Opfers, *apas*, führen gewisse neue Präzisionen ein, die weiteres Licht auf die zentralen Gedanken der Rishis werfen.

Das Wort *dakṣa*, das allein an dieser Stelle einen wirklichen Zweifel bezüglich seines Sinns zuläßt, wird von Sayana gewöhnlich mit „Kraft“ wiedergegeben. Es kommt von einer Wurzel, die, wie die meisten seiner Verwandten, d.h. *daś*, *diś*, *dah*, ursprünglich als eine seiner charakteristischen Bedeutungen auf einen aggressiven Druck hinwies und von daher auf jede Form von Verletzung, aber insbesondere auf Teilen, Schneiden, Zermalmen oder manchmal Verbrennen. Viele dieser Wörter für Kraft hatten ursprünglich die Vorstellung von einer Kraft zur Verletzung, von der aggressiven Kraft des Kämpfers und Töters, von jener Art Kraft, die ein urzeitlicher Mensch am höchsten schätzt, der sich mittels Gewalt einen Platz auf der Erde sichert, die zu erben er gekommen war. Wir sehen diese Beziehung im gewöhnlichen Sanskrit-Wort für Kraft, *balam*, das von derselben Familie stammt wie das griechische *ballo*, ich schlage, und *belos*, Waffe. Der Sinn von *dakṣa*, Kraft, hat denselben Ursprung.

Aber dieser Gedanke der Teilung führt auch in der Psychologie der Sprachentwicklung zu einer ganz anderen Gedankenordnung; denn wenn der Mensch Wörter für mentale Begriffe zu haben wünschte, so war seine

handlichste Methode die, Bilder physischer Handlung auf die mentale Bewegung anzuwenden. Die Vorstellung von physischer Teilung oder Trennung wurde so verwendet und in diejenige von Unterscheidung umgewandelt. Sie scheint zunächst auf Unterscheidung durch den Augensinn angewandt worden zu sein und dann auf den Akt mentaler Trennung, — prüfende Unterscheidung, Urteil. So bedeutet die Wurzel *vid*, die im Sanskrit „finden“ oder „wissen“ bedeutet, im Griechischen und Lateinischen „sehen“. *Dṛś*, sehen, bedeutete ursprünglich zerteilen, auseinanderreißen, trennen; *paś*, sehen, hat einen ähnlichen Ursprung. Wir haben drei fast identische Wurzeln, die in dieser Hinsicht sehr instruktiv sind: *piś*, verletzen, stark sein; *piṣ*, verletzen, stark sein, zermalmen, zermahlen; und *piś*, formen, gestalten, organisieren, auf die Grundelemente reduziert werden, — wobei all diese Bedeutungen die ursprüngliche Vorstellung von Trennen, Teilen, Zerschneiden widerspiegeln, — mit Ableitungen, *piśāca*, ein Teufel, und *piśuna*, das einerseits harsch, grausam, schlecht, verräterisch, verleumderisch bedeutet (all diese Bedeutungen stammen von der Vorstellung der Verletzung her) und gleichzeitig auch „anzeigend, manifestierend, zeigend, verdeutlichend“ vom anderen Sinn „Unterscheidung“ her. So tritt *kri*, verletzen, teilen, verstreuen, im griechischen *krino* auf, ich siebe aus, wähle, urteile, bestimme. *Dakṣa* hat eine ähnliche Geschichte. Es ist verwandt mit der Wurzel *daś*, die uns im Lateinischen *doceo* gibt, ich lehre, und im Griechischen *dokēo*, ich denke, urteile, schätze ab, und *dokazo*, ich beobachte, bin der Meinung. So haben wir auch die verwandte Wurzel *diś*, was darlegen oder lehren bedeutet, griechisch *deiknumi*. Fast identisch mit *dakṣa* selbst ist griechisch *doxa*, Meinung, Urteil, und *dexios*, gewandt, geschickt, recht. Im Sanskrit bedeutet die Wurzel *dakṣ* verletzen, töten und auch: kompetent, fähig sein. Das Adjektiv *dakṣa* bedeutet soviel wie: geschickt, gewandt, kompetent, fit, sorgsam, aufmerksam. *Dakṣiṇa* meint: geschickt, gewandt, recht, wie *dexios*, und das Nomen *dakṣa* bedeutet außer Kraft und auch Schlechtigkeit im Sinne von verletzen: mentale Fähigkeit oder Tauglichkeit — wie andere Wörter der Familie. Wir können auch das Wort *daśā* im Sinn von Mental, Verständnis, vergleichen. Alle diese Belege in ihrer Gesamtheit dürften deutlich genug anzeigen, daß *dakṣa* zu einer gewissen Zeit Unterscheidung, Urteil, unterscheidende Gedankenkraft bedeutet haben muß, daß sein Sinn als mentale Fähigkeit sich von diesem Sinn mentaler Teilung und nicht von der Vorstellung von auf Geisteskraft übertragener physischer Kraft ableitet.

Wir haben daher drei mögliche Bedeutungen für *dakṣa* im Veda, Kraft im allgemeinen, mentale Kraft und insbesondere: Urteilskraft, Unterscheidungsvermögen. *Dakṣa* wird ständig mit *kratu* in Verbindung gebracht. Die Rishis streben sie beide zusammen an, *dakṣāya kratve*, was wir einfach übersetzen können mit „Fähigkeit und Vollbringungskraft“ oder „Wille und Urteilskraft“. Ständig sehen wir das Wort in Textstellen auftauchen, woder gesamte Kontext sich auf mentale Aktivitäten bezieht. Schließlich haben wir die Göttin Dakshina, was gute eine weibliche Form von Daksha sein kann, der ein Gott und später im Purana einer der Prajapatis, der Urzeuger ist — wir sehen Dakshina in Verbindung gebracht mit der Manifestation von Wissen und manchmal fast identifiziert mit Usha, der göttlichen Morgenröte, die die Bringerin von Erleuchtung ist. Ich werde die These wagen, daß Dakshina wie die bekannteren Ila, Saraswati und Sarama eine der vier Göttinnen ist, die die vier Fähigkeiten des *ṛtam* oder Wahrheitsbewußtseins präsentieren, — wobei Ila für Wahrheitsschau oder Offenbarung steht, Saraswati für Wahrheitshören, Inspiration, das göttliche Wort, Sarama für Intuition, Dakshina für die trennende intuitionsgemäße Unterscheidung. *Dakṣa* wird also dieses Unterscheidungsvermögen bedeuten, ob als mentales Urteil auf der Ebene des Mentals oder als intuitive Urteilskraft auf der Ebene des Ritam.

Die drei Riks, mit denen wir es zu tun haben, bilden den Textschluß einer Hymne, von der die ersten drei Verse an Vayu allein gerichtet sind und die nächsten drei an Indra und Vayu. Indra steht in der psychologischen Interpretation der Hymnen, wie wir sehen werden, für Mentalkraft. Das Wort für die Sinnesfähigkeiten, *indriya*, ist von seinem Namen abgeleitet. Sein spezielles Feld ist Swar, ein Wort, das Sonne oder Lichtreich bedeutet. Es ist mit *sūra* und *sūrya*, Sonne, verwandt und wird gebraucht, um die dritte der vedischen *vyāhṛtis* und die dritte der vedischen Welten zu bezeichnen, die dem Prinzip des reinen und nicht verdunkelten Mentals entspricht. Surya entspricht der Erleuchtung des *ṛtam*, die das Mental erfährt. Swar ist jene Ebene mentalen Bewußtseins, die direkt die Erleuchtung empfängt. Vayu auf der anderen Seite wird stets mit dem Prana oder der Lebensenergie assoziiert, die die Gesamtheit jener Nerventätigkeiten zum System beiträgt, die im Menschen die Basis der von Indra regierten mentalen Energie sind. Ihre Kombination bildet die normale Mentalität des Menschen. Diese beiden Götter werden in der Hymne eingeladen, zu kommen und gemeinsam am Soma-Wein teilzuhaben. Der Soma-Wein repräsentiert, wie aus zahlreichen Belegen insbesondere im neunten Buch hervorgeht, eine Sammlung

von mehr als hundert Hymnen, die an die Gottheit Soma gerichtet sind, den Rausch des Ananda, der göttlichen Wonne des Wesens, die vom supramentalen Bewußtsein her durch das *ṛtam* oder die Wahrheit in das Mental strömt. Wenn wir diese Interpretationen akzeptieren, können wir die Hymne leicht in ihre psychologische Bedeutung übertragen.

Indra und Vayu erwecken im Bewußtsein (*cetathaḥ*) die Ströme des Soma-Weines; das heißt, die Mentalkraft und die Lebenskraft sollen zum Einströmen dieses Anandas, dieses Amritas, dieser Wonne und Unsterblichkeit von oben erwecken, indem sie in der menschlichen Mentalität zusammenwirken. Sie nehmen sie auf in die Fülle der mentalen und nervlichen Energien, *cetathaḥ sutânâm vâjinîvasû**. Der so empfangene Ananda konstituiert eine neue Tätigkeit, die unsterbliches Bewußtsein im Sterblichen vorbereitet, und Indra und Vayu werden eingeladen, zu kommen und schnell diese neuen Funktionen durch die Teilnahme des Denkens zu vollenden, *â yâtam upa niṣkṛtaṁ makṣu... dhiyâ***. Denn *dhî* ist die Gedankenkraft, der Intellekt oder das Verstehen. Es ist der Mittler zwischen der normalen Mentalität, repräsentiert durch die Verbindung von Indra und Vayu und dem *ṛtam* oder Wahrheitsbewußtsein.

An diesem Punkt geschieht es, daß Varuna und Mitra eingreifen und unsere Durchfahrt beginnt. Ohne den psychologischen Schlüssel ist weder die Verknüpfung zwischen dem ersten Teil der Hymne und dem Abschluß klar, noch die Beziehung zwischen dem Paar Varuna-Mitra und dem Paar Indra-Vayu. Mit jenem Schlüssel werden beide Verknüpfungen deutlich; in der Tat hängen sie voneinander ab. Denn der frühere Teil der Hymne behandelt die Vorbereitung zunächst der vitalen Kräfte, repräsentiert durch Vayu, der allein in den drei Eröffnungsriks angerufen wird, dann der Mentalität, die durch das Paar Indra-Vayu für die Aktivitäten des Wahrheitsbewußtseins im Menschen repräsentiert wird; der Abschluß behandelt das Einwirken der Wahrheit auf die Mentalität, um den Intellekt zu vervollkommen und die Aktionen zu erweitern. Varuna und Mitra sind zwei der vier Götter, die diese Einwirkung der Wahrheit im menschlichen Mental und Temperament repräsentieren.

Wenn im Stil des Veda ein Übergang dieser Art von einem Gedankenschritt zu einem anderen erfolgt, der sich aus ihm entwickelt, wird das Bindeglied oft angezeigt durch die Wiederholung im neuen Schritt von einem wichtigen

* 1. 2.5

** 1. 2.6

Wort, das bereits im Schluß des vorangehenden Schrittes vorkam. Dieses Prinzip der Gedankensuggestion durch Echo, wie man es nennen könnte, zieht sich durch die Hymnen und ist eine Stilform, die allen Rishis gemein ist. Das Bindewort hier ist *dhî*, Gedanke oder Intellekt. *Dhî* unterscheidet sich von dem allgemeineren Wort *mati*, das Mentalität oder mentale Aktion im allgemeinen bedeutet und das manchmal Gedanke, manchmal Gefühl, manchmal den gesamten mentalen Zustand bezeichnet. *Dhî* ist das Gedankenmental oder der Intellekt; als Verständnis birgt es alles, was zu ihm kommt, definiert alles und stellt es an seinen rechten Platz*. Oft bezeichnet *dhî* die Tätigkeit des Intellekts, des speziellen Gedankens oder der Gedanken. Durch den Gedanken wurden Indra und Vayu aufgerufen, die Nervenmentalität zu vervollkommen, *niṣkṛtaṁ... dhiyâ*. Aber dieses Instrument, das Denken, muß selbst vervollkommen, bereichert, geläutert werden, bevor das Mental die Fähigkeit erlangen kann, in freie Kommunikation mit dem Wahrheitsbewußtsein zu treten. Daher werden Varuna und Mitra, Kräfte der Wahrheit, angerufen „ein reich-erleuchtetes Denken vollbringend“, *dhiyaṁ ghr̥tâcîṁ sâdhantâ*.

Dies ist das erste Auftreten des Wortes *ghṛta* im Veda, in einer modifizierten adjektivischen Form, und es ist bezeichnend, daß es als ein Beiwort des vedischen Wortes für Intellekt, *dhî*, auftritt. Auch in anderen Textstellen finden wir es ständig in Verbindung mit den Wörtern *manas*, *manîṣâ* oder in einem Zusammenhang, der eine Aktivität des Denkens bezeichnet. Die Wurzel *ghṛ* vermittelt die Vorstellung einer starken Helligkeit oder Hitze wie jene von Feuer oder Sommersonne. Es bedeutet auch besprengen oder salben, griechisch *chrîo*. Es kann auch in der Bedeutung Flüssigkeit gebraucht werden, aber insbesondere einer hellen, dicken Flüssigkeit. Es ist die Doppeldeutigkeit dieser beiden möglichen Sinngehalte, deren sich die vedischen Rishis bedienten, um durch das Wort äußerlich die geschmolzene Butter beim Opfer zu bezeichnen, innerlich einen reichen und hellen Zustand oder ebensolche Tätigkeit der Gehirnkraft, *medhâ*, als Basis und Substanz erleuchteten Denkens. Mit *dhiyaṁ ghr̥tâcîṁ* wird daher der Intellekt gemeint, der voll von reicher und heller mentaler Aktivität ist.

Varuna und Mitra, die diesen Zustand des Intellekts vollbringen oder vervollkommen, sind durch zwei verschiedene Beiworte gekennzeichnet. Mitra ist *pûtadaṣa*, besitzt ein geläutertes Urteil; Varuna ist *riṣâdas*, er zerstört alle Verletzer oder Feinde. Im Veda gibt es keine bloß ornamentalen

* Die Wurzel *dhî* bedeutet halten oder stellen

Beiworte. Jedes Wort ist zu einer Aussage bestimmt, soll etwas dem Sinn hinzufügen und einen strikten Bezug zu dem Gedanken haben, in dem es vorkommt. Es gibt zwei Hindernisse, die den Intellekt davon abhalten, ein vollkommener und glänzender Spiegel des Wahrheitsbewußtseins zu sein: erstens Unreinheit der Urteilskraft oder unterscheidenden Fähigkeit, was zur Konfusion der Wahrheit führt, zweitens die vielen Ursachen oder Einflüsse, die die Entfaltung der Wahrheit beeinträchtigen, indem sie ihre volle Anwendung einschränken oder indem sie die Verknüpfungen und die Harmonie der Gedanken, die sie ausdrücken, aufbrechen, und in dieser Weise ihren inhaltlichen Mangel und ihre inhaltliche Verfälschung herbeiführen. Ebenso wie die Götter im Veda universale Kräfte repräsentieren, die vom Wahrheitsbewußtsein herabgekommen sind, die Harmonie der Welten errichten und im Menschen seine fortschreitende Vervollkommnung erarbeiten, so sind die Einflüsse, die gegen diese Ziele anarbeiten, durch feindliche Medien repräsentiert, die Dasyus und Vritras, die aufzubrechen, zu begrenzen, vorzuenthalten und zu leugnen suchen. Varuna wird im Veda stets als eine Kraft von Weite und Reinheit charakterisiert. Wenn er daher im Menschen als die Bewußte Kraft der Wahrheit gegenwärtig ist, wird alles, was die Natur begrenzt und verletzt, indem es Fehler, Sünde und Übel in sie einbringt, durch Kontakt mit ihm zerstört. Er ist *riśādas*, Zerstörer des Feindes, aller, die die Entwicklung zu schädigen suchen. Mitra, wie Varuna eine Kraft von Licht und Wahrheit, repräsentiert insbesondere Liebe, Freude, Harmonie, die Grundlagen von *mayas*, der vedischen Seligkeit. Indem er mit der Reinheit von Varuna arbeitet und jene Reinheit der Urteilskraft zugute kommen läßt, setzt er sie in den Stand, sich aller Disharmonien und Konfusionen zu entledigen und die rechte Funktion des starken und lichtreichen Intellekts zu begründen.

Dieser Fortschritt befähigt das Wahrheitsbewußtsein, *ṛtam*, in der menschlichen Mentalität zu wirken, Kraft des *ṛtam* als dem Werkzeug, *ṛtena*, das die Aktion der Wahrheit im Menschen fördert, *ṛtāvṛdhā*, die Wahrheit berührt oder erreicht, wobei das mentale Bewußtsein in den Stand gesetzt wird, mit dem Wahrheitsbewußtsein in Kontakt zu kommen und es zu besitzen, *ṛtasprśā*, sind Mitra und Varuna in der Lage, sich einer weiten, wirkungsvollen Willenskraft zu bedienen, *kratum brhantam āśāthe*. Denn der Wille ist der Hauptvollbringer des inneren Opfers, ein Wille jedoch, der in Harmonie mit der Wahrheit ist und daher gelenkt wird durch geläutertes Urteil. Indem der Wille mehr und mehr in die Weite des Wahrheitsbewußtseins eintritt, wird er weit und umfassend, frei von Begrenzung in seiner Schau und von

beeinträchtigen Hindernissen in seiner Effektivität. Er wirkt *urau anibādhe*, in der Weite, wo kein Hindernis oder Grenzwall ist.

So sind die beiden Erfordernisse gewährleistet, auf denen die vedischen Rishis stets bestehen, Licht und Kraft, das Licht der Wahrheit, das im Wissen wirkt, *dhiyaṁ gṛtācīm*, die Macht der Wahrheit, die im wirksamen und erleuchteten Willen wirkt, *kratuṁ bṛhantam*. Als Resultat werden Varuna und Mitra uns im Schlußvers der Hymne als im vollen Sinn ihrer Wahrheit wirkend gezeigt, *kavī tuvijātā urukṣayā*. *Kavi* bedeutet, wie wir gesehen haben, „im Besitz des Wahrheitsbewußtseins und seine Fähigkeiten der Schau, Inspiration, Intuition, Urteilskraft gebrauchend“. *Tuvijātā* bedeutet „vielfach geboren“, denn *tuvi*, was ursprünglich Kraft oder Stärke bedeutete, wird wie das französische „force“ im Sinne von „viele“ gebraucht. Aber mit der Geburt der Götter ist im Veda stets ihre Manifestation gemeint. So bedeutet *tuvijātā* vielfältig manifestiert“, in vielen Formen und Aktivitäten. *Urukṣayā* bedeutet in der Weite wohnend, eine Vorstellung, die häufig in den Hymnen auftritt. *Uru* ist gleichbedeutend mit *bṛhat*, dem Weiten, und bezeichnet die unendliche Freiheit des Wahrheitsbewußtseins. So haben wir als das Resultat wachsender Aktivitäten des *ṛtam* die Manifestation der Kräfte der Weite und Reinheit, der Freude und Harmonie im menschlichen Wesen, eine Manifestation, die reich an Formen ist, in der Weite des *ṛtam* ihren Sitz hat und die Fähigkeiten des supramentalen Bewußtseins gebraucht.

Diese Manifestation der Kräfte der Wahrheit bewahrt oder bestärkt die Urteilskraft, während sie das Werk tut, *dakṣaṁ dadhâte apasam*. Die Urteilskraft, die jetzt geläutert und bestärkt ist, wirkt im Sinn der Wahrheit als eine Kraft der Wahrheit und vollbringt die Perfektion der Tätigkeiten von Indra und Vayu, indem sie die Gedanken und den Willen von allem Mangel und aller Verwirrung in ihrem Wirken und ihren Resultaten befreit.

Um die Interpretation, die wir den Begriffen dieser Textstelle gegeben haben, zu untermauern, können wir eine Rik aus dem zehnten Sukta des vierten Mandala zitieren.

*Adhâ hyagne krator bhadrasya dakṣasya sâdhoḥ,
rathir ṛtasya bṛhato babhûtha. (IV.10.2.)*

„Dann in der Tat, Agni, wirst du zum Kutscher des glücklichen Willens, der vervollkommnenden Urteilskraft, der Wahrheit, die das Weite ist.“

Wir haben hier dieselbe Vorstellung wie in der ersten Hymne des ersten Mandala, den wirksamen Willen, der das Wesen des Wahrheitsbewußtseins

ist, *kavikratuḥ*, und der daher in einem Zustand der Seligkeit das gute, *bhadram*, erarbeitet. Wir haben in dem Ausdruck *dakṣasya sādhoḥ* zugleich eine Variante und Erklärung des letzten Wortes der zweiten Hymne, *dakṣam apasam*, die Urteilskraft, die das innere Werk im Menschen vervollkommnet und vollbringt. Wir haben die weite Wahrheit als die Erfüllung dieser beiden Aktivitäten von Kraft und Erkenntnis, Wille und Urteil, *kratu* und *dakṣa*. Die Hymnen des Veda bestätigen einander stets durch diese Reproduktion derselben Begriffe und Gedanken und denselben Bezug der Gedanken. Dies wäre nicht möglich, wenn sie nicht auf einer zusammenhängenden Doktrin beruhten mit einer präzisen Bedeutung für ständig wiederkehrende Begriffe wie *kavi*, *kratu*, *dakṣa*, *bhadram*, *ṛtam* usw. Die innere Evidenz der Riks selbst macht geltend, daß diese Bedeutung psychologisch ist, da andernfalls die Begriffe ihren festen Wert, ihren präzisen Sinn, ihre notwendige Beziehung verlieren und ihreständige Wiederkehr in Beziehung zueinander als zufällig und grund- oder zwecklos betrachtet werden müßte.

Wir sehen dann, daß wir in der zweiten Hymne wieder dieselben Hauptgedanken finden wie in der ersten. Alles basiert auf dem zentralen vedischen Begriff des Supramentalen oder des Wahrheitsbewußtseins, auf das die progressiv vervollkommnete Mentalität des Menschen als Erfüllung und Ziel hinarbeitet. In der ersten Hymne wird dies bloß als das Ziel des Opfers und das charakteristische Werk Agnis festgestellt. Die zweite Hymne weist hin auf das von Indra und Vayu, Mitra und Varuna durchgeführte vorangehende Werk der Vorbereitung der gewöhnlichen Mentalität des Menschen durch die Kraft des Ananda und die wachsende Entfaltung der Wahrheit. Wir werden sehen, daß der ganze Rig-Veda praktisch eine ständige Variation dieses doppelten Themas ist; Vorbereitung des Menschen in Mental und Körper und Erfüllung der Gottheit oder Unsterblichkeit in ihm durch sein Erlangen und Entwickeln von Wahrheit und Seligkeit.

8. Kapitel

Die Ashwins – Indra – die Vishwadevas

Die dritte Hymne von Madhuchchandas ist wiederum eine Hymne vom Soma-Opfer. Sie ist gleich der vorangehenden in Schritten von drei Stanzen komponiert, wobei die erste an die Ashwins gerichtet ist, die zweite an Indra, die dritte an die Vishwadevas, die vierte an die Göttin Saraswati. Auch in dieser Hymne haben wir zum Schluß, in der Anrufung an Saraswati, eine Textstelle von klarer psychologischer Bedeutung, von einer weit größeren Klarheit gar als jene, die uns bereits halfen, den geheimen Gedanken des Veda zu verstehen.

Die ganze Hymne ist voller psychologischer Hinweise. Wir finden in ihr die enge Verbindung und sogar Identität, die die vedischen Rishis zwischen den drei Hauptanliegen der menschlichen Seele zu begründen und zu vervollkommen suchten: dem *Denken* und seinen letztendlichen triumphalen Erleuchtungen, dem *Handeln* und seinen letzten höchsten, alles erreichenden Wirkkräften, und dem Genuß und seinen höchsten spirituellen Ekstasen. Der Soma-Wein symbolisiert das Ersetzen unseres gewöhnlichen Sinnesgenusses durch den göttlichen Ananda. Diese Verwendung wird durch Vergöttlichung unserer Gedankenaktion herbeigeführt. Indem sie fortschreitet, hilft sie ihrerseits der Erfüllung jenes Schrittes, der sie herbeigeführt hat. Die Kuh, das Pferd, der Soma-Wein sind die Bilder dieses dreifachen Opfers. Die Gabe des *ghṛta*, der geschmolzenen Butter, die der Ertrag der Kuh ist, die Gabe des Pferdes, *āsvamedha*, die Gabe des Soma-Weins sind seine Hauptformen oder Elemente. Hier haben wir auch, weniger herausgehoben, die Gabe des Kuchens, die möglicherweise symbolisch für den Körper, die Materie steht.

Wir beginnen mit einer Anrufung der beiden Ashwins, der beiden *Reiter* auf dem *Pferd*, Castor und Polydeuces der alten Mittelmeer-Mythologie. Die Mythologen nehmen an, daß sie Zwillingsterne am Himmel repräsentieren, die aus irgendeinem Grund ein besseres Geschick hatten als die übrigen Himmelskörper und die besondere Anbetung der Arier auf sich zogen. Aber wir wollen sehen, wie sie in der Hymne beschrieben sind, die wir untersuchen. Sie sind zunächst beschrieben als „Ashwins, schnellfüßige Herren der Wonne, viel-genießend, — *dravatpāṇi śubhaspatī purubhujā*“. Das Wort *śubha* kann wie die Wörter *ratna* und *candra* entweder Licht oder

Genuß bedeuten. An dieser Stelle tritt es auf in Verbindung mit dem Adjektiv *purubhujâ*, „viel-genießend“, und dem Verb *canasyatam*, „sich erfreuen“, und muß daher im Sinne von Wohl oder Wonne aufgefaßt werden.

Als nächstes werden die Zwillingsgötter beschrieben als „Ashwins, göttliche Seelen, viel-tätig, Gedanken-haltend“, die die Wörter des Mantra „mit kraftvollem Gedanken“ akzeptieren und sich ihrer erfreuen: *purudaṁsasâ narâ śavîrayâ dhiyâ dhiṣṇyâ*. *Nṛ* im Veda kann sowohl auf Götter als auch auf Menschen angewandt werden und bedeutet nicht einfach ein Mensch. Ich glaube, es bedeutete ursprünglich stark oder aktiv und dann ein männliches Wesen und wird auf die männlichen Götter angewandt, aktive göttliche Seelen oder Kräfte, *puruṣas*, im Gegensatz zu weiblichen Gottheiten, *gnâh*, die ihre Energien sind. Es bewahrte im Bewußtsein der Rishis noch viel von seinem ursprünglichen Sinn, wie wir an dem Wort *nṛmṇa*, Kraft, sehen, und dem Ausdruck *nṛtamo nṛṇâm*, die stärkste der göttlichen Kräfte. *Śavas* und sein Adjektiv *śavîra* vermitteln die Vorstellung von Energie, aber stets mit einer Assoziation der ferner gelegenen Vorstellung von Flamme oder Licht; *śavîra* ist daher ein angemessener Beiname für *dhî*, Gedanke voll von leuchtender oder glänzender Energie. *Dhiṣṇyâ* ist verknüpft mit *dhiṣaṇâ*, Intellekt oder Verständnis, und wird von Sayana mit „intellektuell“ wiedergegeben, *buddhimantau*.

Wiederum werden die Ashwins beschrieben als „wirksam im Handeln, Kräfte der Bewegung, energisch schreitend auf ihren Pfaden“, *dasrâ nâsatyâ rudravartanî*. Die vedischen Epithete *dasra* und *dasma* werden von Sayana undifferenziert wiedergegeben mit „zerstörend“, „schön“ oder „reichlich“, je nachdem, wie es ihm in den Sinn kommt oder paßt. Ich verbinde es mit der Wurzel *das* nicht im Sinn von schneiden, teilen, von denen es die beiden Bedeutungen zerstören und geben erhält, nicht im Sinn von „unterscheidend, sehend“, von denen es Sayanas Bedeutung „schön“, *darśanîya*, erhält, sondern im Sinn von handelnd, formend, vollbringend, wie in *purudaṁsasâ*, in der zweiten Rik. *Nâsatyâ* ist nach Meinung einiger Gelehrter ein Patronym; die alten Grammatiker schufen dafür einfallsreich die Bedeutung „wahr, nicht falsch“, aber ich leite es ab von *nas*, sich bewegen. Wir müssen daran denken, daß die Ashwins Reiter auf dem Pferde sind, daß sie oft beschrieben werden mit Beiwörtern der Bewegung, „schnell-füßig“, „energisch schreitend auf ihren Pfaden“; daß Castor und Pollux in der griechisch-lateinischen Mythologie Seefahrer auf ihren Reisen schützen und sie in Sturm und Schiffbruch retten und daß sie im Rig-Veda auch als Kräfte repräsentiert werden, die die Rishis wie in einem

Schiff hinübertragen oder sie davor bewahren, im Ozean zu ertrinken. *Nāsatyā* kann daher gut „Herren der Reise, Fahrt“, oder „Kräfte der Bewegung“ bedeuten. *Rudravartanī* wird von modernen Gelehrten mit „rot-pfadig“ übersetzt, ein Beiwort, das für Sterne angemessen sein soll, und sie geben das Beispiel des Parallelausdrucks, *hiraṇyavartanī*, einen goldenen oder glänzenden Pfad habend. Gewiß hat *rudra* zu einer bestimmten Zeit „leuchtend, grell-farbig, rot“ bedeutet so wie die Wurzeln *ruṣ* und *ruś*, *rudhira*, „Blut“, „rot“, das lateinische *ruber*, *rutilus*, *rufus*, die alle rot bedeuten. *Rodasī*, das duale vedische Wort für Himmel und Erde, bedeutete wahrscheinlich, gleich *rajas* und *rocanā*, anderen vedischen Wörtern für die himmlischen und irdischen Welten: „das Scheinende“. Auf der anderen Seite ist die Bedeutung von Verletzung und Gewalt in gleicher Weise dieser Wortfamilie inhärent und steckt fast allgemein in den verschiedenen Wurzeln, die sie bilden. „Heftig“ oder „gewaltsam“ ist daher wahrscheinlich ein ebenso guter Sinn für *rudra* wie „rot“. Die Ashwins sind sowohl *hiraṇyavartanī* als auch *rudravartanī*, weil sie Kräfte des Lichts und der Nerven sind. Im ersten Aspekt haben sie eine helle, goldene Bewegung, in letzterem sind sie heftig in ihrer Bewegung. In einer Hymne (V.75.3) haben wir die Kombination *rudrā hiraṇyavartanī*, heftig und sich bewegend auf den Pfaden des Lichts. Wenn wir den Sinnzusammenhang beachten, können wir kaum davon ausgehen, daß es bedeutet, die Sterne seien rot, ihre Bewegung oder ihr Pfad aber golden.

Hier also, in diesen drei Versen, findet sich eine außerordentliche Reihe von psychologischen Aufgaben, die auf zwei Sterne himmlischer Konstellation Bezug nehmen sollen! Es liegt auf der Hand, daß die Ashwins, wenn dies ihr physischer Ursprung war, ihre rein stellare Natur lange verloren haben wie in der griechischen Mythologie. Sie haben gleich Athene, der Göttin der Morgendämmerung, psychologischen Charakter und Zweck angenommen. Sie sind die Reiter auf dem Pferd, dem Ashwa, das Kraft und insbesondere Lebensenergie und Nervenkraft, Prana, symbolisiert. Ihr gewöhnlicher Charakter ist der, daß sie Götter des Genusses sind, Sucher des Honigs. Sie sind Ärzte, bringen den Alten wieder Jugend, den Kranken Gesundheit, den Verstümmelten Ganzheit. Ein weiteres Merkmal ist Bewegung, die schnell, ungestüm, unwiderstehlich ist. Ihr schneller und unbezwinglicher Wagen wird ständig gepriesen, sie werden als schnellfüßig und ungestüm auf ihren Pfaden beschrieben. Sie sind wie Vögel in ihrer Schnelligkeit, wie der Geist, wie der Wind (V.77.3. und 78.1). Sie bringen in ihrem Wagen dem Menschen reife oder vervollkommnete Genugtuungen, sie sind die Schöpfer von

Seligkeit, *mayas*. Diese Hinweise sind vollkommen klar. Sie zeigen, daß die Ashwins göttliche Zwillingskräfte sind, deren besondere Aufgabe darin besteht, das nervliche oder vitale Wesen des Menschen im Sinne von Aktion und Genuß zu vervollkommen. Aber sie sind auch Kräfte der Wahrheit, der intelligenten Handlung, des rechten Genusses, sie sind Kräfte, die mit der Morgenröte auftreten, wirkungsvolle Handlungskräfte, die aus dem Ozean des Seienden geboren sind, aufgrund ihrer Göttlichkeit imstande, die Glückseligkeiten des höheren Seins sicher zu mentalisieren, durch eine Gedankenfähigkeit, die jene wahre Substanz und jenen wahren Reichtum findet oder kennenlernt:

*Yâ dasrâ sindhumâtarâ, manotarâ rayîṅâm;
dhiyâ devâ vasuvidâ. (I.46.2)*

Sie geben diejenige treibende Energie für das große Werk, die das Licht der Wahrheit als Stoff und Wesen hat und den Menschen über die Dunkelheit hinausträgt:

*Yâ naḥ pîparad aśvinâ, jyotiṣmatî tamas tiraḥ;
tâm asme râsâthâm iṣam. (I.46.6)*

Sie tragen den Menschen in ihrem Schiff zum anderen Ufer jenseits der Gedanken und Zustände des menschlichen Mentals, das heißt: zum supramentalen Bewußtsein, *nâvâ matînâm pârâyâ* (I.46.7). *Sûryâ*, Tochter der Sonne, des Herrn der Wahrheit, besteigt ihren Wagen als ihre Braut.

In der vorliegenden Hymne werden die Ashwins, als schnellfüßige Herren der Seligkeit, die viele Genüsse mit sich tragen, angerufen, sich der treibenden Energien des Opfers zu erfreuen, — *yajvarîr iṣaḥ...canasyatam*. Diese treibenden Kräfte werden offenbar aus dem Trinken des Soma-Weins geboren, d.h. dem Einströmen des göttlichen Ananda. Denn die ausdrucksvollen Worte, *giraḥ*, die neue Formationen im Bewußtsein heranbilden sollen, treten bereits hervor, der Sitz des Opfers ist errichtet, die kräftigen Säfte des Soma-Weins sind ausgepreßt*. Die Ashwins sollen als wirksame Handlungskräfte kommen, *purudaṃsasâ narâ*, um sich der Worte zu erfreuen und sie in den Intellekt aufzunehmen, wo sie für die Handlung durch einen Gedanken voller lichtreicher Energie zurückgehalten werden**. Sie sollen

* *yuvâkavaḥ sutâ vṛktabarhiṣaḥ.*

** *śavîrayâ dhiyâ dhiṣhyâ vanataḥ giraḥ.*

zur Gabe des Soma-Weins kommen, um die Opferhandlung, *dasrâ*, als Erfüller der Handlung zu vollbringen, um der Freude der Handlung jene ihnen gemäÙe ungestüme Bewegung zu geben, *rudravartanî*, die sie unwiderstehlich auf ihrem Pfad trägt und allen Widerstand überwinden läÙt. Sie kommen als Herren der arischen Reise, Herren der großen menschlichen Bewegung, *nâsatyâ*. Wir sehen durchweg, daÙ es Energie ist, was diese *Reiter auf dem Pferd* geben sollen; sie sollen sich der Opferkräfte erfreuen, das Wort in einen dynamischen Gedanken aufnehmen, ihre eigene ungestüme Bewegung auf dem Pfad zum Opfer bringen. Und es ist die Effektivität der Handlung und die Schnelligkeit auf der großen Reise, die das Ziel dieses Verlangens nach Energie bilden. Ich möchte den Leser ständig hinweisen auf die Folgerichtigkeit des Begriffs und den Strukturzusammenhang, die leichte Klarheit und Präzision des Umrisses, die das Denken der Rishis bei einer psychologischen Interpretation annimmt, weit weg von Verwicklung und Verwirrung, Zusammenhanglosigkeit und Abruptheit derjenigen Interpretationen, die die höchste Tradition des Veda als Buch der Weisheit und tiefsten Erkenntnis verkennen.

Wir gelangen dann zu der folgenden Wiedergabe für die ersten drei Verse: „O Reiter der Stute, schnellfüÙige, vielgenieÙende Herren der Seligkeit, erfreut euch der Energien des Opfers.

O Reiter der Stute, männliche Seelen, die ein vielfältiges Handeln vollbringen, erfreut euch der Worte, o Halter im Intellekt, durch ein lichtreich-kraftvolles Denken.

Ich habe den Sitz des Opfers errichtet, ich habe die kräftigen Soma-Säfte ausgepreÙt. Erfüller der Handlung, Kräfte der Bewegung, kommt zu ihnen mit eurer gewaltigen Geschwindigkeit auf dem Pfad.“

Wie in der zweiten Hymne, so beginnt der Rishi auch in der dritten mit der Anrufung von Gottheiten, die in den nervlichen oder vitalen Kräften tätig sind. Aber dort rief er Vayu, der die vitalen Kräfte aufbietet, seine Stuten des Lebens bringt. Hier ruft er die Ashwins, die die vitalen Kräfte gebrauchen, die auf der Stute reiten. Wie in der zweiten Hymne geht er von der vitalen oder nervlichen Aktion zur mentalen über. Er ruft in seinem zweiten Schritt die Macht Indras an. Die Auspressungen des Wonneweins begehren ihn, *sutâ ime tvâyavaË*. Sie wünschen, daÙ das lichtreiche Mental sich zu seinen Aktivitäten ihrer bemächtigt. Sie werden gereinigt, *añvîbhis tanâ*, „durch die Finger und den Körper“, wie es Sayana erklärt, durch die subtilen Gedankenkräfte des reinen Mentals und durch Ausweitung im physischen Bewußtsein, was mir die richtige Bedeutung zu sein scheint. Denn diese

„zehn Finger“, wenn sie überhaupt Finger sind, sind die zehn Finger von *sūryā*, Tochter der Sonne, Braut der Ashwins. In der ersten Hymne des neunten Mandala baut derselbe Rishi Madhuchchhandas diesen Gedanken aus, den er hier so knapp anschneidet. Er sagt, indem er sich an die Gottheit Soma richtet: „Die Tochter der Sonne reinigt deinen Soma, während er durch ständige Ausdehnung in ihrem Seihgefäß weit herumfließt“, *vāreṇa śaśvatā tanā*. Und sogleich fügt er hinzu: „Die Subtilen erfassen es in ihrem Mühen (oder: im großen Werk, Kampf, Streben, *samarye*), die zehn Bräute, Schwestern im Himmel, der zu durchqueren ist“, ein Ausdruck, der uns sogleich an das Schiff der Ashwins erinnert, das uns ins Jenseits der Gedanken hinüberträgt; denn Himmel ist das Symbol des reinen mentalen Bewußtseins im Veda, wie Erde das des physischen Bewußtseins ist. Diese Schwestern, die im reinen Mental wohnen, die subtilen, *aṅvīḥ*, die zehn Bräute, *daśa yoṣaṇāḥ*, werden an anderer Stelle die zehn Werfer genannt, *daśa kṣipah*, weil sie den Soma greifen und auf seinem Weg vorantreiben. Sie sind wahrscheinlich identisch mit den zehn Strahlen, *daśa gāvaḥ*, von denen manchmal im Veda gesprochen wird. Sie werden anscheinend beschrieben als die Enkel oder Abkömmlinge der Sonne, *naptībhir... vivasvataḥ* (IX.14.5). Bei der Aufgabe der Reinigung werden sie von den sieben Formen des Denk-Bewußtseins unterstützt, *sapta dhītibhiḥ* (IX.9.4). Wiederum wird uns gesagt, daß „Soma voranschreitet, heroisch mit seinen schnellen Wagen, durch die Kraft des subtilen Denkens, *dhiyā aṅvyā*, zur vervollkommenen Tätigkeit (oder: zum vervollkommenen Feld) Indras, und viele Formen des Denkens annimmt, um zu jener riesigen Ausweitung (oder Gestaltung) der Göttlichkeit zu gelangen, bei der die Unsterblichen sind“:

*Eṣa purū dhiyāyate, bṛhate devatātaye,
yatrāmṛtāsa āsate.* (IX.15.1,2)

Ich habe diesen Punkt erläutert, um zu zeigen, wie ganz und gar symbolisch der Soma-Wein der Rishis ist und wie reich versehen mit psychologischen Begriffen, — was jederman finden wird, der das neunte Mandala mit seinem fast übertriebenen Glanz symbolischer Bildersprache und überfließenden psychologischen Andeutungen gründlich liest.

Wie dem auch sei, der wichtige Punkt hier ist nicht der Soma und seine Reinigung, sondern die psychologische Aufgabe Indras. Er wird angeredet als Indra von vielfältig-reichen Glänzen, *indra citrabhāno*. Die Soma-Säfte begehren ihn. Er kommt gedrängt vom Gedanken, vorangetrieben vom

erleuchteten Denker im Innern, *dhiyeṣito viprajūtaḥ*, zu den Seelen-Gedanken des Rishis, der den Wonne-Wein ausgepreßt hat, um sie in der Sprache, in den inspirierten Mantras zu manifestieren, *sutāvataḥ upa brahmāṇi vāghataḥ*. Er kommt mit der Geschwindigkeit und Kraft der erleuchteten Mentalmacht, im Besitze seiner leuchtenden Pferde, zu jenen Gedanken, *tūtujāna upa brahmāṇi harivaḥ*, und der Rishi betet zu ihm, die Wonne bei der Soma-Gabe zu konsolidieren oder zu halten, *sute dadhiṣva naś canaḥ*. Die Ashwins haben den Genuß des vitalen Systems am Wirken des Ananda herbeigebracht und dynamisiert. Indra ist notwendig, um jenen Genuß fest im erleuchteten Mental zu halten, damit er nicht vom Bewußtsein abfällt.

„Komme, o Indra, mit deinem reichen Glanz, diese Soma-Säfte begehren dich. Sie sind gereinigt durch die feineren Kräfte und durch Ausdehnung im Körper.

Komme, o Indra, gedrängt vom Mental, vorangetrieben vom erleuchteten Denker, zu meinen Seelen-Gedanken, zu mir, der ich den Soma-Saft ausgegossen habe und sie in Sprache auszudrücken suche.

Komme, o Indra, mit kraftvoller Eile zu meinen Seelen-Gedanken, o Herr der strahlenden Pferde. Halte die Freude im Soma-Saft fest.“

Der Rishi geht dann zu den Vishwadevas über, zu all den Göttern oder den All-Göttern. Es gab einen Disput darüber, ob diese Vishwadevas eine Klasse für sich selbst bilden oder einfach die Götter im allgemeinen sind. Nach meiner Deutung meint der Satz die universale Gesamtheit der göttlichen Kräfte. Dieser Sinn scheint mir am ehesten den tatsächlichen Ausdrücken der Hymnen zu entsprechen, in denen sie angerufen werden. In dieser Hymne werden sie zu einer allgemeinen Aktion gerufen, die die Aufgaben der Ashwins und Indras stützt und vervollständigt. Sie sollen in ihrer Gesamtheit zum Opfer kommen und unter sich, jeder offenbar für die göttliche und freudige Aufgabe seiner jeweiligen Aktivität, den Soma teilen, den derjenige, der das Opfer hält, ihnen zuteilt: *viśve devāsa āgata, dāśvāmso dāśuṣaḥ sutam*. In der nächsten Rik wird der Ruf mit größerem Nachdruck wiederholt; sie sollen geschwind, *tūrṇayaḥ*, zur Soma-Gabe kommen oder, auch dies kann es bedeuten, ihren Weg durch all die Ebenen des Bewußtseins, „Wasser“, nehmen, die die physische Natur des Menschen von ihrer Göttlichkeit trennen und voller Hindernisse für die Kommunikation zwischen Erde und Himmel sind, *apturaḥ sutam āganta tūrṇayaḥ*. Sie sollen kommen wie Vieh, das gegen Abend zu den Ställen eilt, *usrā iva svasarāṇi*. Indem sie solcherart froh ankommen, sollen sie das Opfer froh

akzeptieren, zu ihm halten und es stützen, es hochhalten in seiner Reise zu seinem Ziel, in seinem Aufstieg zu den Göttern oder zum Heim der Götter, der Wahrheit, dem Weiten, *medham juṣanta vahṇayah*.

Und die Beinamen der Vishwadevas, die ihren Charakter und die Aufgaben spezifizieren, um derentwillen sie zur Soma-Gabe eingeladen werden, haben dieselbe Allgemeingültigkeit. Sie sind allen Göttern gemein und werden im ganzen Veda unterschiedslos auf jeden von ihnen angewandt. Sie sind Nährer oder Mehrer des Menschen, Helfer seiner Arbeit und Anstrengung beim Werk, dem Opfer, *omâśaś carṣaṇīdhṛtaḥ*. Sayana übersetzt diese Wörter mit Schützer und Helfer der Menschen. Ich brauche hier nicht eine volle Rechtfertigung der Bedeutungen zu geben, die nach meiner Meinung vorzuziehen sind, denn ich habe bereits die philologische Methode angezeigt, der ich folge. Sayana selbst findet es unmöglich, stets die Bedeutung „Schutz“ jenen Wörtern zu geben, die von der Wurzel *av* abgeleitet sind wie *avas*, *ūti*, *ūmā* usw., die so häufig in den Hymnen vorkommen, er fühlt sich verpflichtet, demselben Wort an verschiedenen Textstellen die unterschiedlichsten und unzusammenhängenden Bedeutungen zu geben. Ähnlich gilt: Während es leicht ist, die Bedeutung „Mensch“ den beiden verwandten Wörtern *carṣaṇi* und *kṛṣṭi* zuzuschreiben, wenn sie für sich allein stehen, scheint diese Bedeutung seltsamerweise in Komposita-Formen wie *vicarṣaṇi*, *viśvacarṣaṇi*, *viśvakṛṣṭi* zu verschwinden. Sayana selbst sieht sich gezwungen, *viśvacarṣaṇi* mit „allsehend“ und nicht mit „All-Mensch“ oder „all-menschlich“ zu übertragen. Ich räume die Möglichkeit solch fundamentaler Variationen bei festen vedischen Begriffen nicht ein. *Av* kann bedeuten: sein, haben, halten; enthalten, schützen; werden, schaffen; nähren, vermehren, erblühen, gedeihen; erfreuen, froh sein; aber es ist der Sinn „vermehren“ oder „nähren“, der mir im Veda vorzuherrschen scheint. *Carṣ* und *kṛṣ* waren ursprünglich abgeleitete Wurzeln von *car* bzw. *kṛ*, die beide „machen“ bedeuten, und die Bedeutung mühevoller Handlung oder Bewegung existiert noch weiter in *kṛṣ*, ziehen, pflügen. *Carṣaṇi* und *kṛṣṭi* bedeuten daher Bemühung, anstrengende Handlung oder Arbeit oder aber die Vollstrecker solcher Handlung. Sie sind die beiden unter den zahlreichen Wörtern (*karma*, *apas*, *kāra*, *kīri*, *duvas* usw.), die gebraucht werden, um das vedische Werk anzuzeigen, das Opfer, das harte Mühen der aufstrebenden Menschheit, der *arati* des Ariers.

Das Nähren oder Mehrere des Menschen in all seiner Substanz und all seinem Besitz, seine ständige Ausweitung in Richtung auf die Fülle und Reichhaltigkeit des Wahrheitsbewußtseins, die Unterstützung für ihn in

seinem großen Kampf und anstrengenden Werk, dies ist die gewöhnliche Hauptbeschäftigung der vedischen Götter. Denn sie sind ferner *apturaḥ*, jene, die die Wasser überqueren, oder, wie Sayana es auffaßt, jene, die die Wasser geben. Dies versteht er im Sinn von „Regen-Gebern“, und es ist völlig richtig, daß alle vedischen Götter Spender des Regens sind, der Fülle (denn *vṛṣṭi*, Regen, hat beide Bedeutungen) des Himmels, manchmal beschrieben als die Sonnenwasser, *svarvatīr āpaḥ*, oder Wasser, die in sich das Licht des leuchtenden Himmels, *svar*, tragen. Das Meer und die Wasser im Veda sind, wie dieser Ausdruck in sich selbst anzeigt, das Symbol bewußten Wesens in seiner Masse und in seinen Bewegungen. Die Götter ergießen die Fülle dieser Wasser, insbesondere der höheren Wasser, die Wasser des Himmels, die Ströme der Wahrheit, *ṛtasya dhārāḥ*, über alle Hindernisse hinweg in das menschliche Bewußtsein. In diesem Sinn sind sie alle *apturaḥ*. Aber der Mensch wird auch beschrieben als jemand, der die Wasser überquert zu seinem Heim im Wahrheitsbewußtsein, und die Götter sind jene, die ihn hinübertragen. Es ist daher zu bedenken, ob dies hier nicht der rechte Sinn sein könnte, insbesondere, da wir die beiden Wörter *apturaḥ... tūrṇayaḥ* in einer engen Verbindung finden, die sehr wohl bedeutsam sein kann.

Und weitersind die Götter frei von tatkräftigen Angreifern, frei vom Schaden der verletzenden oder widersetzlichen Kräfte, und daher bewegen sich die schöpferischen Formationen ihres bewußten Wissens, ihrer Maya, frei, dringen durch und erlangen ihr rechtes Ziel, *asridha ahimâyāso adruhaḥ*. Wenn wir die zahllosen Textstellen des Veda in Betracht ziehen, die das allgemeine Ziel des Opfers, des Werkes, der Reise, der Vermehrung des Lichtes und der Fülle der Wasser als Erlangung des Wahrheitsbewußtseins, *ṛtam*, aufzeigen, mit der daraus resultierenden Wonne, *mayas*, und ferner in Betracht ziehen, daß diese Beinamen für Kräfte des unendlichen, integralen Wahrheitsbewußtseins gelten, können wir erkennen, daß es die Erlangung der Wahrheit ist, die in jenen drei Versen angezeigt wird. Die All-Götter weiten den Menschen, sie unterstützen ihn bei dem großen Werk, sie bringen ihm die Fülle der Wasser von Swar, die Ströme der Wahrheit, sie übertragen die unangreifbar integrale und durchdringende Aktion des Wahrheitsbewußtseins auf seine weiten Gestaltungen des Wissens, *mâyâḥ*. Ich habe den Ausdruck *usrâ iva svasarâṇi* soweit wie möglich in einem äußeren Sinn übersetzt. Aber im Veda werden selbst poetische Gleichnisse selten oder nie zum Zweck bloßer Dekoration verwandt. Auch sie werden gebraucht, um die psychologische Bedeutung zu vertiefen, und zwar mit

einer Figur von symbolischer oder doppelter Bedeutung. Das Wort *usra* wird im Veda ebenso wie *go* mit dem doppelten Sinn der konkreten Figur oder des konkreten Symbols gebraucht, des Bullen oder der Kuh, und gleichzeitig der psychologischen Andeutung der Hellen oder Leuchtenden, der erleuchteten Kräfte der Wahrheit im Menschen. Als solche erleuchteten Kräfte sind die All-Götter gekommen, und sie kommen zum Soma-Saft, *svasarāṇi*, gleichsam wie zu Sitzen oder Formen von Frieden oder Wonne; denn die Wurzel *svas*, wie *sas* und viele andere, bedeutet sowohl ruhen als auch genießen. Sie sind die Kräfte der Wahrheit, die mit den Ausgießungen des Ananda in den Menschen eintreten, sobald jener Schritt von der vitalen und mentalen Aktivität der Ashwins und der reinen mentalen Aktivität Indras vorbereitet worden ist.

„O Nährer, die ihr den Handelnden bei seinem Werk unterstützt, o All-Götter, kommt und teilt den Soma-Wein, den ich verteile.

O All-Götter, die ihr die Wasser zu uns hinüberbringt, kommt hindurchgleitend durch meine Soma-Gaben als erleuchtete Kräfte zu euren Stätten der Wonne.

O All-Götter, die ihr nicht angegriffen werdet, noch Schaden leidet, frei beweglich in euren Formen der Erkenntnis, haltet zu meinem Opfer als dessen Förderer.“

Und schließlich haben wir im letzten Schritt der Hymne den deutlichen und eindeutigen Hinweis auf das Wahrheitsbewußtsein als das Ziel des Opfers, das Ziel der Soma-Gabe, der Erfüllung des Werkes der Ashwins, Indras und der All-Götter in der Vitalität des Mentals. Denn dies sind die drei Riks, die Saraswati, dem göttlichen Wort, gewidmet sind, die den Strom der Inspiration repräsentiert, der vom Wahrheitsbewußtsein herabkommt. Und dies ist eindeutig ihre Bedeutung:

„Möge die reinigende Saraswati mit all der Fülle ihrer Formen der Reichhaltigkeit, reich an Substanz durch das Denken, unser Opfer begehren.

Sie, die zu glücklichen Wahrheiten drängt, die im Bewußtsein zu rechten Mentalisierungen erweckt, Saraswati, sie unterstützt das Opfer.

Saraswati erweckt durch die Wahrnehmung im Bewußtsein die große Flut (die weite Bewegung des *ṛtam*) und erleuchtet vollständig alle Gedanken.“ Dieses klare und leuchtende Finale wirft sein Licht zurück auf alles Vorangegangene. Es zeigt die enge Beziehung zwischen dem vedischen Opfer und einem gewissen Zustand von Geist und Seele, der wechselseitigen Abhängigkeit zwischen der Gabe der geschmolzenen Butter und dem Soma-Saft und lichtreichen Gedanken, der Reichhaltigkeit psychologi-

schen Inhalts, rechter Zustände des Mentals und dessen Erwachen und Trieb zur Wahrheit und zum Licht. Es offenbart die Gestalt der Saraswati als der Göttin der Inspiration, der Shruti. Und es stellt die Verbindung zwischen den vedischen Flüssen und den psychischen Zuständen des Mentals her. Dieser Textabschnitt ist einer jener leuchtenden Hinweise, die die Rishis in die ganz bewußten Zweideutigkeiten ihres symbolischen Stils gestreut haben, um uns zu ihrem Geheimnis zu leiten.

9. Kapitel

Saraswati und ihre Gefährtinnen

Die Symbolik des Veda verrät sich mit größter Deutlichkeit in der Gestalt der Göttin Saraswati. Bei vielen anderen Göttern wird das Gleichgewicht zwischen dem inneren Sinn und der äußeren Figur sorgsam gewahrt. Manchmal wird der Schleier durchsichtig, manchmal werden seine Zipfel gelüftet auch für den gewöhnlichen Hörer des *Wortes*; aber er wird nie ganz entfernt. Man mag sich fragen, ob Agni etwas mehr ist als die Personifizierung des Opferfeuers oder des physischen Prinzips von Licht und Hitze in Dingen, ob Indra etwas mehr ist als der Gott des Himmels und des Regens oder des physischen Lichts, ob Vayu mehr ist als die Göttlichkeit im Wind und in der Luft oder im höchsten Falle im physischen Lebensatem. Bei den weniger bedeutenden Göttern hat die naturalistische Interpretation weniger Überzeugungskraft. Denn es ist offensichtlich, daß Varuna nicht bloß ein vedischer Uranus oder Neptun ist, sondern ein Gott mit großen und wichtigen moralischen Aufgaben. Mitra und Bhaga haben denselben psychologischen Aspekt. Die Ribhus, die Dinge durch das Mental formen und Unsterblichkeit durch Werke errichten, können nur schwerlich in das Prokrustes-Bett einer naturalistischen Mythologie gezwängt werden. Dennoch kann man die Schwierigkeit begrenzen, wenn nicht überwinden, indem man den Dichtern der vedischen Hymnen eine totale Verwirrung der Gedanken und Vorstellungen zuschreibt. Aber Saraswati fügt sich nicht einer solchen Behandlung. Sie ist klar und deutlich die Göttin des *Wortes*, die Göttin einer göttlichen Inspiration.

Wenn dies bereits alles wäre, so würde es nicht viel weiter führen als zu der offensichtlichen Tatsache, daß die vedischen Rishis keineswegs bloß unge-sittete Menschen waren, sondern ihre psychologischen Ideen hatten und in der Lage waren, mythologische Symbole zu schaffen, die nicht nur jene offenkundigen Vorgänge physischer Natur, die für ihr landwirtschaftliches, hirtliches und Freiluftleben von Interesse waren, sondern auch die inneren Vorgänge des Mentals und der Seele repräsentieren. Wenn wir die Geschichte des alten religiösen Denkens als einen Fortschritt vom Physischen zum Spirituellen, von einer rein naturalistischen zu einer zunehmend ethischen und psychologischen Sicht der Natur, der Welt und der Götter konzipieren müssen — und dies ist, obgleich in keiner Weise gewiß, die

gegenwärtig akzeptierte Betrachtungsweise* —, so müssen wir annehmen, daß die vedischen Dichter zumindest bereits von der physischen und naturalistischen Vorstellung der Götter zur ethischen und spirituellen vorrückten. Aber Saraswati ist nicht nur die Göttin der Inspiration, sie ist gleichzeitig auch einer der sieben Flüsse der frühen arischen Welt. Sogleich stellt sich die Frage, woher kam diese außerordentliche Identifikation? Und wie stellt sich die Verbindung der beiden Gedanken in den vedischen Hymnen dar? Und es gibt noch weitere Aspekte; denn Saraswati ist wichtig nicht nur für sich genommen, sondern auch hinsichtlich ihrer Verbindungen. Bevor wir in unserer Untersuchung weiterschreiten, wollen wir einen raschen und beiläufigen Blick auf sie werfen, um zu sehen, was sie uns lehren können.

Die Assoziation eines Flusses mit der poetischen Inspiration taucht auch in der griechischen Mythologie auf. Aber dort sind die Musen nicht als Flüsse konzipiert, sie sind nur in nicht sehr verständlicher Weise mit einem bestimmten irdischen Strom verknüpft. Dieser Strom ist der Fluß Hippocrene, die Quelle des *Pferdes*, und um Rechenschaft für den Namen abzulegen, haben wir eine Legende, daß er dem Huf des göttlichen Pferdes Pegasus entsprang: es schlug den Fels mit seinem Huf, und die Wasser der Inspiration sprudelten dort hervor, wo der Berg so geschlagen ward. Ist diese Legende bloß ein griechisches Märchen, oder hatte sie eine besondere Bedeutung? Es ist evident: Wenn sie eine Bedeutung hatte, so muß sie eine psychologische Bedeutung gehabt haben, da sie offenbar auf ein psychologisches Phänomen Bezug nimmt, nämlich die Geburt der Wasser der Inspiration. Es muß ein Versuch gewesen sein, gewisse psychologische Fakten in konkrete Bilder umzusetzen. Wir können anmerken, daß das Wort Pegasus, wenn wir es in die ursprüngliche arische Phonetik übertragen, zu Pajasa wird und offenbar mit Sanskrit *pājas* zusammenhängt, das ursprünglich Kraft, Bewegung oder manchmal Grundlage bedeutete. Im Griechischen selbst ist es verknüpft mit *pégē*, Strom. Es existiert daher in den Begriffen dieser Legende eine ständige Assoziation mit dem Bild kraftvoller

* Ich glaube nicht, daß wir irgendwelche Materialien besitzen, um den Ursprung und die Urgeschichte der religiösen Vorstellungen zu bestimmen. Worauf die Fakten wirklich hindeuten, ist eine frühe Lehre, die zugleich psychologisch und naturalistisch ist, d.h. zwei Seiten hat, von denen die erste mehr oder minder verdunkelt, aber nie ganz ausgelöscht wurde, selbst nicht bei den barbarischen Völkern, auch nicht bei Rassen wie den Eingeborenen Nordamerikas. Aber diese Lehre war, obgleich prähistorisch, alles andere als primitiv.

Bewegung der Inspiration. Wenn wir uns nun den vedischen Symbolen zuwenden, sehen wir, daß Ashwa oder Pferd ein Bild der großen dynamischen Lebenskraft ist, der vitalen und nervlichen Energie, und ständig zusammen mit anderen Bildern auftritt, die das Bewußtsein symbolisieren. *Adri*, der Fels oder Hügel, ist ein Symbol formaler Existenz und insbesondere der physischen Natur. Aus diesem Hügel oder Fels werden die Herden der Sonne freigesetzt, und die Wasser fließen aus ihm. Es heißt auch, daß die Ströme des *madhu*, des Honigs, des Soma aus diesem *Hügel* oder *Fels* gemolken werden. Der Schlag des Pferdehufs auf den Felsen, der die Wasser der Inspiration freisetzt, würde so zu einem offenkundig psychologischen Bild werden. Auch gibt es keinen Grund anzunehmen, die alten Griechen und Inder wären zu einer solchen psychologischen Beobachtung oder einer Umsetzung in die poetische und mystische Bildersprache, die der ureigentliche Kern der alten Mysterien war, unfähig gewesen.

Wir könnten in der Tat noch weiter gehen und fragen, ob es nicht eine ursprüngliche Verbindung zwischen dem Helden Bellerophon, dem Töter des Bellerus, gab, der auf dem göttlichen Pferd reitet, und Indra Valahan, dem vedischen Töter von Vala, dem Feind, der das Licht für sich behält. Aber dies würde den Rahmen unseres Themas sprengen. Auch bringt uns diese Interpretation der Pegasus-Legende nicht weiter, als daß sie die natürliche Tendenz der Vorstellung der Altvorderen und den Weg aufzeigt, wie sie dazu kamen, den Strom der Inspiration als einen tatsächlichen Strom fließenden Wassers bildlich zu fassen. Saraswati bedeutet „die vom Strom, die fließende Bewegung“ und ist daher ein natürlicher Name sowohl für einen Fluß als auch für die Göttin der Inspiration. Aber durch welchen Gedankenprozeß oder Assoziationsvorgang wird die allgemeine Vorstellung vom Fluß der Inspiration mit einem bestimmten irdischen Strom verknüpft? Und im Veda ist es nicht die Frage eines bestimmten Flusses, der sich aufgrund seiner Umgebung — natürlicherweise und legendär — besser mit der Vorstellung von heiliger Inspiration verknüpfen lassen dürfte als jeder andere. Denn hier geht es nicht um einen, sondern um sieben Flüsse, die im Mental der Rishis stets verbunden sind und die alle zusammen durch den Schlag des Gottes Indra freigesetzt wurden, als er die Python schlug, die sich über ihre Quellen ringelte und ihren Ausfluß versiegelte. Man kann unmöglich annehmen, daß bei all diesem siebenfältigen Ausströmen nur *ein* Fluß eine psychologische Bedeutung erhielt, während die übrigen bloß mit dem jährlichen Eintreffen des Regens im Punjab verbunden waren. Die

psychologische Bedeutung der Saraswati hat einen psychologischen Sinn für das gesamte Symbol der vedischen Wasser.*

Saraswati ist nicht nur mit anderen Flüssen verknüpft, sondern auch mit anderen Gottheiten, die eindeutig psychologische Symbole sind, insbesondere mit Bharati und Ila. In den späteren puranischen Formen der Anbetung ist Saraswati die Göttin der Sprache, der Gelehrsamkeit und Dichtung, und Bharati ist einer ihrer Namen, aber im Veda sind Bharati und Saraswati verschiedene Gottheiten. Bharati wird auch Mahi, die Weite, Große oder Umfassende, genannt. Die drei, Ila, Mahi oder Bharati und Saraswati sind in einer ständigen Formel in jenen Anrufungshymnen miteinander verbunden, in denen die Götter von Agni zum Opfer gerufen werden.

*Ila sarasvatī mahī tisro devīr mayobhuvāḥ,
bahiḥ sīdantvasridhaḥ. (I.13.9)*

„Mögen Ila, Saraswati und Mahi, drei Göttinnen, die die Wonne hervorbringen, auf dem Opfersitz Platz nehmen, sie, die nicht straucheln“ oder „die nicht Schaden erleiden“ oder „nicht verletzen“. Ich denke, das Epithet will sagen, „sie, in denen keine falsche Bewegung mit ihren üblen Folgen ist“, *duritam*, kein Abgleiten in die Fallgruben von Sünde und Vergehen. Die Formel wird weiter ausgeführt in Hymne 110 des zehnten Mandala:

*Ā no yajñam bhāratī tūyam etu,
iḷā manuṣvad iha cetayantī,
tisro devīr barhir edam syonam
sarasvatī svapasaḥ sadantu.*

„Möge Bharati geschwind zu unserem Opfer kommen und Ila hier unser Bewußtsein (oder Wissen oder Erkennen) nach Menschenart erwecken, und Saraswati, — mögen drei Göttinnen auf diesem glückseligen Platz sitzen und das *Werk* gut vollbringen.“

Es ist deutlich und wird im folgenden noch deutlicher werden, daß diese drei Göttinnen eng verknüpfte Aufgaben haben, die der inspirativen Kraft der Saraswati verwandt sind. Saraswati ist das *Wort*, die Inspiration, wie ich sagen würde, die vom *ṛtam*, dem Wahrheitsbewußtsein, herkommt. Bharati

* Die Flüsse haben einen symbolischen Sinn im späteren indischen Denken. So sind z.B. Ganges, Yamuna, Saraswati und ihr Zusammenfluß in der tantrischen Bildersprache yogische Symbole. Sie werden, wenn auch in anderer Weise, allgemein in der yogischen Symbolik gebraucht.

und Ila müssen ebenfalls verschiedene Formen desselben Wortes oder Wissens sein. In der achten Hymne des Madhuchchandas haben wir eine Rik, in der Bharati unter dem Namen Mahi erwähnt wird.

*Evā hyasya sūnṛtā, virapśī gomātī mahī,
pakvā śākhā na dāsuse.*

„So wird Mahi für Indra voller Strahlen, überfließend in ihrer Fülle, ihrem Wesen nach glückbringende Wahrheit, gleichsam ein reifer Zweig für denjenigen, der das Opfer hält.“ (I.8.8)

Die Strahlen im Veda sind die Strahlen von Surya, der Sonne. Sollen wir hier annehmen, daß die Göttin eine Gottheit des physischen Lichts ist, oder sollen wir *go* mit Kuh übersetzen und annehmen, daß Mahi voller Kühe für den Opferer ist? Der psychologische Charakter von Saraswati bewahrt uns vor der letzteren absurden Annahme, aber er verbietet in gleicher Weise auch die naturalistische Interpretation. Diese Charakterisierung von Mahi, Saraswatis Gefährtin beim Opfer, Schwester der Göttin der Inspiration, die in der späteren Mythologie ganz mit ihr identifiziert wird, ist unter hundert anderen ein Beweis dafür, daß Licht im Veda ein Symbol der Erkenntnis, spiritueller Erleuchtung ist. Surya ist der Herr höchster Schau, des weiten Lichtes, *bṛhat jyotiḥ*, oder, wie es manchmal genannt wird, das wahre Licht *ṛtam jyotiḥ*. Die Verbindung zwischen den Wörtern *ṛtam* und *bṛhat* ist im Veda ständig anzutreffen.

Ich kann unmöglich in diesen Ausdrücken etwas anderes sehen als die Andeutung eines Zustands erleuchteten Bewußtseins, dessen Natur es ist, weit und umfassend zu sein, *bṛhat*, voll von Wahrheit des Seins, *satyam*, und von Wahrheit des Wissens und Handelns, *ṛtam*. Die Götter haben dieses Bewußtsein. Agni z.B. wird *ṛtacit* genannt: er, der das Wahrheitsbewußtsein hat. Mahi ist voll der Strahlen dieses Surya. Sie trägt in sich die Erleuchtung. Ferner ist sie *sūnṛtā*, sie ist das Wort einer glückseligen Wahrheit, sowie von Saraswati gesagt wurde, daß sie die Betreiberin glückbringender Wahrheiten ist, *codayitrī sunṛtānām*. Und schließlich ist sie *virapśī*, weit oder hinausbrechend in die Fülle, ein Wort, das uns auch in Erinnerung ruft, daß die Wahrheit ebenfalls Weite ist, *ṛtam bṛhat*. In einer anderen Hymne (I.22.10) wird sie beschrieben als *varūtrī dhiṣaṇā*, eine weithin abdeckende oder umfassende Gedanken-Kraft. Mahi wäre dann also die leuchtende Unermeßlichkeit der Wahrheit, sie repräsentiert die Weite, *bṛhat*, des Überbewußten in uns, und birgt in sich die Wahrheit, *ṛtam*. Sie ist daher für den Opferer wie ein Zweig voller reifer Früchte.

Ila ist auch das Wort der Wahrheit. Ihr Name wurde bei einer späteren Verwechslung identisch mit der Vorstellung von Sprache. So wie Saraswati eine Erweckerin des Bewußtseins zu rechten Denkvorgängen oder rechten Geisteszuständen ist, *cetantī sumatīnām*, so kommt auch Ila zum Opfer und erweckt das Bewußtsein zur Erkenntnis, *cetayantī*. Sie ist voller Energie, *svīrā*, und bringt Wissen. Sie steht auch in Verbindung mit Surya, der Sonne, wie dort, wo Agni, der Wille, angerufen wird (V.4.4), sein Werk zu tun, durch die Strahlen der Sonne, des Herrn des wahren Lichtes, der eines Geistes mit Ila ist, *iḷayā sajoṣā yatamāno raśmibhiḥ sūryasya*. Sie ist die Mutter der Strahlen, der Herden der Sonne. Ihr Name bedeutet „sie, die sucht und erlangt“, und enthält dieselbe Verknüpfung von Vorstellungen wie die Wörter *ṛtam* und Rishi. Ila kann daher gut die Vision des Sehers sein, die die Wahrheit erlangt.

So wie Saraswati das Wahrheitshören repräsentiert, *śruti*, das uns das inspirierte Wort schenkt, so steht Ila für *dṛṣṭi*, Wahrheitsschau. Wenn es sich so verhält, so können wir die enge Verbindung zwischen Ila und Saraswati verstehen, da *dṛṣṭi* und *śruti* die beiden Kräfte des Rishis, des Kavi, des Sehers der Wahrheit sind. Bharati oder Mahi ist die Weite des Wahrheitsbewußtseins, das die beiden Schwester-Kräfte mit sich bringt, indem es im begrenzten Mental des Menschen herandämmert. Wir können auch verstehen, wie diese feinen und lebendigen Unterschiede später vernachlässigt wurden, als das vedische Wissen seinen Niedergang erfuhr und Bharati, Saraswati und Ila zu einer Gestalt verschmolzen.

Es ist noch anzumerken, daß diese drei Göttinnen im Menschen, so heißt es, *Wonne (mayas)* hervorbringen. Ich habe bereits die ständige Beziehung zwischen der Wahrheit und der *Wonne* oder *Ananda*, wie von den vedischen Rishis konzipiert, herausgehoben. Durch das Herandämmern des wahren oder unendlichen Bewußtseins im Menschen gelangt er von diesem üblen Traum von Schmerz und Leiden, dieser geteilten Schöpfung, in die *Wonne*, den glücklichen Zustand, der im Veda vielfältig beschrieben wird durch die Wörter *bhadram*, *mayas* (Liebe und *Wonne*), *svasti* (der gute Daseinszustand, *rechtes Sein*) und durch andere Ausdrücke, die weniger technisch gebraucht werden, wie *vāryam*, *rayiḥ*, *rāyaḥ*. Für den vedischen Rishi ist *Wahrheit* der Durchgang und das *Vorzimmer*, die *Wonne* des göttlichen Daseins ist das Ziel, oder aber *Wahrheit* ist die Basis, *Wonne* das höchste Ergebnis.

Solcherart ist dann also der Charakter Saraswatis als eines psychologischen Prinzips, ihre spezielle Aufgabe und ihr Bezug zu ihren unmittelbaren

Verbindungen zu den Göttern. Inwieweit werfen diese Licht auf ihre Beziehungen als vedischer Fluß zu ihren sechs Schwesterströmen? Die Zahl sieben spielt eine äußerst wichtige Rolle, im vedischen System ebenso wie in den meisten sehr alten Denkschulen. Wir sehen sie ständig wiederkehren: die sieben Wonnen, *sapta ratnāni*; die sieben Flammen, Zungen oder Strahlen Agnis, *sapta arcīṣaḥ*, *sapta jvâlāḥ*; die sieben Formen des Gedankenprinzips, *sapta dhītayaḥ*; die sieben Strahlen oder *Kühe*, Formen der unerschöpfbaren *Kuh*, Mutter der Götter, *sapta gāvaḥ*; die sieben Flüsse, die sieben Mütter oder Nährkühe, *sapta mâtaraḥ*, *sapta dhenavaḥ*, ein Begriff, der in gleicher Weise auf die Strahlen und die Flüsse angewandt wird. Alle diese Siebener-Formeln hängen, so scheint mir, mit der vedischen Klassifizierung der Grundprinzipien, *tattvas*, des Daseins zusammen. Die Ergründung der Zahl dieser *tattvas* interessierte den spekulativen Geist der Vorväter sehr, und in der indischen Philosophie finden wir verschiedene Antworten, die vom Einen aufwärts bis in die zwanziger Zahlen reichen. Im vedischen Denken wählte man als Basis die Zahl der psychologischen Prinzipien, weil alles Sein von den Rishis als eine Bewegung bewußten Wesens konzipiert wurde. Wie sehr diese Spekulationen und Klassifikationen dem modernen Mental auch seltsam oder inhaltslos erscheinen mögen, waren sie doch keine bloßen trockenen metaphysischen Unterscheidungen sondern eng verknüpft mit einer lebendigen psychologischen Praxis, für die sie in großem Umfang die Gedankenbasis bildeten. In jedem Fall müssen wir sie klar verstehen, wenn wir uns ein präzises Bild von diesem alten und fernen System machen wollen.

Im Veda finden wir also die Zahl der Grundprinzipien vielfältig dargestellt. Das Eine wurde als Grundlage und Enthaltendes anerkannt. In diesem Einen gab es die beiden Prinzipien göttlich und menschlich, sterblich und unsterblich. Die Zahl Zwei kommt auch an anderer Stelle zur Anwendung: in den beiden Prinzipien Himmel und Erde, Mental und Körper, Seele und Natur, die als der Vater und die Mutter aller Wesen betrachtet werden. Es ist jedoch bezeichnend, daß Himmel und Erde, wenn sie zwei Formen natürlicher Energie symbolisieren, das mentale und das physische Bewußtsein, nicht mehr der Vater und die Mutter sind, sondern die beiden Mütter. Das Dreier-Prinzip wurde zweifach anerkannt, erstens im dreifältigen göttlichen Prinzip, das dem späteren Satchidananda entspricht, dem göttlichen Sein, Bewußtsein und der göttlichen Wonne, und zweitens im dreifachen weltlichen Prinzip, Mental, Leben und Körper, worauf die dreifältige Welt von Veda und Puranas errichtet ist. Aber die gewöhnlich anerkannte volle Zahl

ist sieben. Zu dieser Zahl gelangte man, indem man die drei göttlichen Prinzipien zu den drei weltlichen hinzufügte und ein siebtes oder Binde-Prinzip einschaltete, das eben das des Wahrheitsbewußtseins ist, *ṛtam bṛhat*, später bekannt als Vijnana oder Mahas. Letzterer Begriff bedeutet das Weite und ist daher die genaue Entsprechung von *bṛhat*. Es gibt andere Klassifikationen von fünf, acht, neun und zehn, ja, wie es scheint, sogar zwölf; aber diese sind nicht unmittelbar von Belang für uns.

All jene Prinzipien, dies ist zu beachten, gelten als wirklich untrennbar und allgegenwärtig und beziehen sich daher auf jede einzelne Gestaltung der Natur. Die sieben Gedanken z.B. sind das Mental, das sich jeder der sieben Ebenen, wie wir sie jetzt nennen würden, zuwendet und das Materie-Mental bildet, wenn wir es so nennen dürfen, das Empfindungsmental, das reine Mental, das Wahrheitsmental und so fort bis zum höchsten Gipfel, *paramā parāvat*. Die sieben Strahlen oder Kühe sind Aditi, die unendliche Mutter, die unschlachtbare *Kuh*, höchste Natur oder unendliches Bewußtsein, Urquelle der späteren Vorstellung von Prakriti oder Shakti, — der Purusha ist in dieser frühen hirtlichen Bildersprache der *Bulle*, Vrishabha —, die Mutter der Dinge, die auf den sieben Ebenen ihrer Weltaktion Gestalt annimmt als Kraft des Bewußten Wesens. Ebenso sind auch die sieben Flüsse bewußte Strömungen, die der siebenfältigen Substanz des Ozeans des Seins entsprechen, die uns in den von den Puranas aufgezählten sieben Welten dargestellt werden. Ihr volles Strömen im menschlichen Bewußtsein ist es, was die gesamte Aktivität des Wesens bildet, seinen vollen Fundus an Stoff, sein volles Spiel von Energie. Im vedischen Bild trinken seine Kühe vom Wasser der sieben Flüsse.

Wenn wir einmal von der Existenz solcher Konzepte ausgehen, ist ersichtlich, daß dies die natürliche Bildersprache für ein Volk ist, das wie die alten Arier lebt und sich in ihrer Umwelt befindet, — ebenso natürlich für sie und unvermeidlich wie für uns das Bild der „Ebenen“, mit dem das theosophische Denken uns vertraut gemacht hat. Wenn diese Metaphorik also akzeptiert wird, so wird die Stellung von Saraswati als einer der sieben Flüsse deutlich. Sie ist der Strom, der vom Wahrheitsprinzip herkommt, vom *ṛtam*, oder Mahas, und wir sehen, daß von diesem Prinzip auch tatsächlich im Veda gesprochen wird (z.B. in der Schlußpassage unserer dritten Hymne) als dem Großen Wasser, *maho arṇaḥ*, — ein Ausdruck, der uns sogleich den Ursprung des späteren Begriffs, *mahas*, gibt — oder gelegentlich *mahān arṇavaḥ*. Wir sehen in der dritten Hymne die enge Beziehung zwischen Saraswati und diesem großen Wasser. Wir wollen diese Beziehung etwas

ausführlicher erforschen, bevor wir dann die vedischen Kühe und ihre Beziehung zu Gott Indra und Saraswatis enger Cousine, der Göttin Sarama, betrachten. Es ist notwendig, diese Beziehungen zu bestimmen, bevor wir mit der Analyse der anderen Hymnen von Madhuchchandas fortfahren, die ohne Ausnahme an die große vedische Gottheit, den König des Himmels, gerichtet sind, der nach unserer Hypothese die Macht des Mentals und insbesondere das göttliche oder selbstleuchtende Mental im Menschen symbolisiert.

10. Kapitel

Das Bild der Meere und der Flüsse

Die drei Riks der dritten Hymne von Madhuchchhandas, in der Saraswati angerufen wurde, lauten im Sanskrit-Original wie folgt:

*Pāvakā naḥ sarasvatī vājebhir vâjinîvatî;
 yajñam vaṣṭu dhiyâvasuḥ.
 Codayitrî sūnṛtânâm, cetantî sumatînâm;
 yajñam dadhe sarasvatî.
 Maho arṇaḥ sarasvatî, pra cetayati ketunâ;
 dhiyo viśvâ vi râjati.*

Der Sinn der ersten beiden Verse ist deutlich genug, wenn wir Saraswati als jene Kraft der Wahrheit kennen, die wir Inspiration nennen. Inspiration von der Wahrheit her reinigt, indem sie von aller Falschheit befreit, denn nach der indischen Vorstellung ist alle Sünde bloß Falschheit, falsch inspirierte Emotion, falsch gerichteter Wille und falsch gerichtete Handlung. Die zentrale Vorstellung vom Leben und von uns selbst, von der wir ausgehen, ist eine Falschheit, und alles andere wird von ihr verfälscht. Wahrheit kommt zu uns als ein Licht, eine Stimme, die einen Gedankenwandel herbeiführt, eine neue Erkenntnis unserer selbst und aller Dinge um uns herum herbeizwingt. Wahrheit des Gedankens schafft Wahrheit der Schau, Wahrheit der Schau bildet in uns Wahrheit des Seins heran, und aus der Seinswahrheit (*satyam*) geht in natürlicher Weise Wahrheit von Gefühl, Wille und Handlung hervor. Dies ist in der Tat die zentrale Vorstellung des Veda.

Saraswati, die Inspiration, ist voll ihrer leuchtenden Fülle, reich an Gedankensubstanz. Sie erhält das Opfer aufrecht, die Gabe der Aktivitäten des sterblichen Wesens an das Göttliche, indem sie sein Bewußtsein erweckt, so daß es rechte Gefühlszustände und rechte Gedankenschritte im Einklang mit der Wahrheit annimmt, von der sie ihre Erleuchtungen ausströmen läßt, und indem sie in ihm jene Wahrheiten hervorbringt, die gemäß den vedischen Rishis Leben und Seiendes von Falschheit, Schwäche und Begrenzung befreien und ihm die Tore zur höchsten Glückseligkeit öffnen.

Durch dieses ständige Erwecken und Anstoßen, zusammengefaßt im Wort Wahrnehmung, *ketu*, oft göttliche Wahrnehmung (*daivya ketu*) genannt, um sie von der falschen sterblichen Schau der Dinge abzugrenzen, bringt

Saraswati im menschlichen Wesen die große Flut oder große Bewegung, das Wahrheitsbewußtsein selbst, zum aktiven Bewußtsein, und erleuchtet damit all unsere Gedanken. Wir müssen uns daran erinnern, daß dieses Wahrheitsbewußtsein der vedischen Rishis eine supramentale Ebene ist, eine Höhe des Hügels des Seienden (*adreh sânu*), die jenseits unserer gewöhnlichen Reichweite liegt und zu der wir unter Schwierigkeiten aufsteigen müssen. Sie ist nicht Teil unseres Wachwesens, sie ist uns im Schlaf des Überbewußten verborgen. Wir können dann Madhuchchhandas verstehen, wenn er sagt, daß Saraswati durch das ständige Wirken der Inspiration die Wahrheit in unseren Gedanken zum Bewußtsein erweckt. Aber diese Zeile kann, was die bloße grammatische Form betrifft, auch ganz anders übersetzt werden; wir können *maho arṇaḥ* als Apposition zur Saraswati nehmen und den Vers so übersetzen: „Saraswati, der große Fluß, erweckt uns zum Wissen durch die Wahrnehmung und leuchtet in all unseren Gedanken.“ Wenn wir diesen Ausdruck deuten als „der große Fluß“, wie Sayana es offenbar tut, als der physische Fluß im Punjab, so erhalten wir eine Kluft zwischen Gedanken und Ausdruck, die nur in einem Alptraum oder Irrenhaus möglich wäre. Aber man kann annehmen, daß es die große Flut der Inspiration meint und daß kein Hinweis auf das große Meer des Wahrheitsbewußtseins vorliegt. An anderer Stelle jedoch erfolgt ein wiederholter Hinweis auf die Götter, die durch die weite Kraft der großen Flut wirken, *mahnâ mahato arṇavasya* (X.67.12), wo kein Hinweis auf Saraswati erfolgt und es unwahrscheinlich ist, daß sie gemeint sein sollte. Es ist richtig, daß in den vedischen Schriften von Saraswati als dem geheimen Selbst Indras gesprochen wird — ein Ausdruck, so können wir anmerken, der ohne Sinngehalt ist, wenn Saraswati nur ein Fluß im Norden und Indra der Gott des Himmels ist; der aber eine sehr tiefe und augenfällige Bedeutung hat, wenn Indra das erleuchtete Mental ist und Saraswati die Inspiration, die der verborgenen Ebene der supramentalen Wahrheit entspringt. Aber es ist unmöglich, Saraswati einen so wichtigen Rang in Beziehung zu den anderen Göttern zu geben, wie es implizite geschähe, wenn man den Ausdruck *mahnâ mahato arṇavasya* im Sinne von „durch die Größe Saraswatis“ interpretierte. Die Götter, so wird ständig gesagt, handeln durch die Kraft der Wahrheit, *ṛtena*, aber Saraswati ist nur eine der Gottheiten der Wahrheit und nicht einmal die wichtigste oder universalste von ihnen. Der Sinn, den ich gegeben habe, ist daher die einzige Wiedergabe, die mit der Verwendung des Ausdrucks an anderen Textstellen im Einklang steht.

Wir wollen dann von der entscheidenden Tatsache ausgehen, die aufgrund dieser Stelle über jeden Zweifel erhaben ist — ganz gleich, ob wir den großen Strom als Saraswati selbst oder als das Wahrheitsmeer ansetzen —, daß die vedischen Rishis das Bild des Wassers, eines Flusses oder Meeres in einem bildlichen Sinn und als psychologisches Symbol gebrauchten, und wollen prüfen, wie weit wir damit kommen. Wir bemerken als erstes, daß in den Hindu-Schriften, im Veda, in den Puranas und selbst in philosophischer Erörterung und Illustration vom Dasein als Ozean gesprochen wird. Der Veda spricht von zwei Meeren, den höheren und den niederen Wassern. Dies sind die Meere des Unterbewußten, dunkel und ausdruckslos, und das Meer des Überbewußten, leuchtender und ewiger Ausdruck, aber jenseits des menschlichen Mentals. Vamadeva spricht in der letzten Hymne des vierten Mandala von diesen beiden Meeren. Er sagt, daß eine Honigwelle vom Meer aufsteigt. Durch diese aufsteigende Woge, welche der Soma (*amśu*) ist, erlange man die Unsterblichkeit. Jene Welle oder jener Soma ist der geheime Name der Klarheit (*ghṛtasya*, das Symbol der geschmolzenen Butter). Es ist die Zunge der Götter. Es ist der Nodus (*nābhi*) der Unsterblichkeit.

*Samudrād ūrmir madhumân udârad,
upâmśunâ sam amṛtatvam ânaḥ;
ghṛtasya nâma guhyaṁ yad asti,
jihvâ devânâm amṛtasya nâbhiḥ. (IV.58.1)*

Ich glaube, es kann kein Zweifel daran bestehen, daß das Meer, der Honig, der Soma, die geschmolzene Butter in dieser Textstelle zumindest psychologische Symbole sind. Sicher will Vamadeva nicht sagen, daß eine Welle oder Flut von Wein aus dem Salzwasser des Indischen Ozeans oder des Golfs von Bengalen oder gar dem Frischwasser des Indus oder Ganges aufstieg und daß dieser Wein ein geheimer Name für geschmolzene Butter sei. Was er sagen will, ist eindeutig dies, daß aus den unbewußten Tiefen in uns eine Honigwelle von Ananda oder reiner Seinsfreude aufsteigt, daß wir durch diesen Ananda zur Unsterblichkeit gelangen können. Dieser Ananda sei das geheime Wesen, die geheime Wirklichkeit hinter der Aktion des Mentals in seinen leuchtenden Klarheiten. Soma, der Gott des Ananda, sagt uns auch der Vedanta, ist jenes, was Mental oder Sinneswahrnehmung geworden ist. Mit anderen Worten, alle mentale Empfindung trägt in sich eine verborgene Seinswonne und sucht jenes Geheimnis ihres eigenen Wesens auszudrücken. Daher ist Ananda die Zunge der Götter, mit der sie

die Seinswonne schmecken, es ist der Knoten, in dem alle Aktivitäten des unsterblichen Zustands oder der göttlichen Existenz verknüpft sind. Vamadeva sagt dann weiter: „Wir wollen diesem geheimen Namen der Klarheit Ausdruck geben, — d.h. wir wollen diesen Soma-Wein herausbringen, diese verborgene Seinswonne. Wir wollen ihn in diesem Weltopfer halten durch unsere Überantwortungen oder Unterwerfungen an Agni, den göttlichen Willen oder die bewußte Kraft, die der Meister des Seienden ist. Er ist der vierhörnige Bulle der Welten, und wenn er dem Seelengedanken des Menschen in seinem Selbstaussdruck lauscht, bringt er diesen geheimen Namen der Wonne aus seinem Versteck hervor.“

*Vayaṁ nāma pra bravāmā ghṛtasya,
asmin yajñe dhārayāmā namobhiḥ;
upa brahmā śṛṇavac chasyamānam,
catuḥśṛṅgo avamīd gaura etat. (IV.58.2)*

Wir wollen nebenbei anmerken, daß das Opfer ebenfalls symbolisch sein muß, da der Wein und die geschmolzene Butter symbolisch sind. In solchen Hymnen wie dieser Hymne von Vamadeva verflüchtigt sich der ritualistische Schleier, der von den vedischen Mystikern so sorgsam gewoben wurde, wie ein sich auflösender Nebel vor unseren Augen, und die vedantische Wahrheit, das Geheimnis des Veda, tritt hervor.

Vamadeva läßt uns nicht im Zweifel hinsichtlich der Art des Meeres, von dem er spricht. Denn im fünften Vers beschreibt er es ganz offen als das Meer des Herzens, *hṛdyāt samudrāt*, aus dem die Wasser der Klarheit aufströmen, *ghṛtasya dhārāḥ*; wobei das Strömen, so sagt er, zunehmend durch das Mental und das innere Herz gereinigt wird, *antar hṛdā manasā pūyamānāḥ*. Und im Schlußvers spricht er vom gesamten Dasein als dreifach begründet, erstens im Sitz Agnis — welchen wir aus anderen Riks als Wahrheitsbewußtsein kennen, Agnis eigenes Heim, *svaṁ damam, ṛtam bṛhat*, — zweitens im Herzen, dem Meer, welches offenbar dasselbe ist wie der Herzoozean, — drittens im Leben des Menschen.

*Dhāman te viśvaṁ bhuvanam adhiśritam,
antaḥ samudre hṛdyantar āyusi. (IV.58.11)*

Das Überbewußte, das Meer des Unterbewußten, das Leben des lebendigen Wesens zwischen den beiden, — dies ist der vedische Begriff vom Dasein. Das Meer des Überbewußten ist das Ziel der Flüsse der Klarheit, der Honigwooge, so wie das Meer des Überbewußten im inneren Herzen ihr

Entstehungsort ist. Dieses obere Meer wird der Sindhu genannt, ein Wort, das entweder Fluß oder Meer bedeuten kann; aber in dieser Hymne bedeutet es eindeutig Meer. Wir wollen die bemerkenswerte Sprache beachten, in der Vamadeva von diesen Flüssen der Klarheit spricht. Er sagt zuerst, daß die Götter die Klarheit, das *ghṛtam*, suchten und fanden, dreifach plaziert und verborgen von den Panis in der Kuh, *gavi*. Es steht außer Frage, daß *gauḥ* im Veda im doppelten Sinn von *Kuh* und *Licht* gebraucht wird; die Kuh ist das äußere Symbol, die innere Bedeutung ist das Licht. Das Bild der von den Panis gestohlenen und verborgenen Kühe kehrt im Veda ständig wieder. Da das Meer ein psychologisches Symbol ist — der Herz-Ozean, *samudra hr̥di* — und der Soma ein psychologisches Symbol ebenso wie die geschmolzene Butter, ist hier evident, daß die Kuh, in der die Götter die von den Panis verborgene geschmolzene Butter finden, auch eine innere Erleuchtung, nicht physisches Licht symbolisieren muß. Die Kuh ist in Wirklichkeit Aditi, das unendliche Bewußtsein, das im Unterbewußtsein verborgen ist, und das dreifache *ghṛtam* ist die dreifache Klarheit der befreiten Empfindung, die ihr Geheimnis der Wonne findet, des Gedanken-Mentals, das Licht und Intuition erlangt, und der Wahrheit selbst, der letztlichen supramentalen Schau. Dies wird deutlich aus der zweiten Hälfte des Verses (IV.58.4), in dem es heißt: „Einen erzeugte Indra, einen Surya, einen gestalteten die Götter durch natürliche Entwicklung aus Vena.“ Denn Indra ist der Meister des Gedanken-Mentals, Surya des supramentalen Lichts, Vena ist Soma, der Meister mentaler Daseinswonne, Schöpfer des Sinnen-Mentals. Wir können auch nebenbei anmerken, daß die Panis hier zwangsläufig spirituelle Feinde sein müssen, Kräfte der Dunkelheit, und nicht drawidische Götter, drawidische Stämme oder drawidische Kaufleute. Im nächsten Vers sagt Vamadeva von den Strömen des *ghṛtam*, daß sie dem Herz-Ozean entspringen, daß sie vom Feind in hundert Gefängnisse (Gehege) eingeschlossen sind, so daß sie nicht gesehen werden. Sicher bedeutet dies nicht, daß Flüsse von *ghṛt* — oder auch Wasser —, die vom Herz-Ozean oder irgendeinem Ozean aufsteigen, unterwegs von den üblen und skrupellosen Drawiden gefangen und in hundert Ställen eingeschlossen wurden, so daß die Arier oder die arischen Götter nicht einmal einen Blick von ihnen erhaschen konnten. Wir erkennen sogleich, daß der Feind, Pani, der Vritra der Hymnen, ein rein psychologischer Begriff ist und nicht ein Versuch unserer Vorfäter, die Fakten früher indischer Geschichte ihrer Nachwelt in einem Nebel verwickelter und unentwirrbarer Mythen zu verbergen. Der Rishi Vamadeva wäre entsetzt über eine solch unvorhergesehene Travestie

seiner rituellen Bilder. Wir haben selbst dann nicht der Sache geholfen, wenn wir *ghṛta* im Sinn von Wasser nehmen, *hṛdya samudra*, im Sinn eines köstlichen Sees, und annehmen, daß die Drawiden das Wasser der Flüsse mit hundert Dämmen umgaben, so daß die Arier nicht einmal einen Blick von ihnen erhaschen konnten. Denn selbst wenn die Flüsse des Punjab alle einem herzerfreuenden See entspringen, so können selbst dann von den cleversten und höchst erfindungsreichen Drawiden ihre Wasserströme nicht dreifach in einer Kuh untergebracht und die Kuh in einer Höhle verborgen worden sein.

„Diese bewegen sich“, sagt Vamadeva, „vom Herz-Ozean. Vom Feind in hundert Gehege gepfercht, können sie nicht gesehen werden. Ich blicke zu den Strömen der Klarheit, denn in ihrer Mitte ist das *goldene Ried*. Sie strömen ganz so wie fließende Flüsse, werden gereinigt durch das Herz im Inneren und durch das Mental. Diese bewegen sich, Wogen der Klarheit, wie Tiere unter der Leitung ihres Treibers. Sowie auf einem Pfad vor dem Ozean (*sindhu*, das höhere Meer) bewegen sich die Mächtigen in kraftvoller Geschwindigkeit, jedoch begrenzt durch die vitale Kraft (*vāta*, *vāyu*), die Ströme der Klarheit. Sie sind wie ein zerrendes Pferd, das seine Banden durchbricht, indem es von den Wogen genährt wird“ (IV.58.5-7). Klar ersichtlich ist dies die Dichtung eines Mystikers, der seinen Sinn unter einem Schleier von Bildern dem Profanen verbirgt, wobei er den Schleier gelegentlich transparent werden läßt für das Auge, das sehen will. Was er sagt, ist dies, daß ständig das göttliche Wissen hinter unseren Gedanken strömt, aber es wird uns von den inneren Feinden vorenthalten, die das Material unseres Mentals auf Sinnesaktion und Sinneswahrnehmung begrenzen, so daß die Wellen unseres Wesens zwar auf die Ufer schlagen, die ans Überbewußte, das Unendliche, grenzen, jedoch durch die nervliche Funktion des Sinnenmentals begrenzt werden und nicht ihr Geheimnis offenbaren können. Sie sind wie gelenkte und gezügelte Pferde. Erst wenn die Wellen des Lichtes ihre Kraft voll genährt haben, bricht das zerrende Pferd diese Banden, und sie fließen frei zu Jenem, aus dem der Soma-Wein ausgepreßt und das Opfer geboren wird.

*Yatra somaḥ sūyate yatra yajño
ghṛtasya dhârâ abhi tat pavante.* (IV.58.9)

Dieses Ziel wiederum, so wird erklärt, ist jenes, das voller Honig ist, — *ghṛtasya dhârâ madhumat pavante* (IV.58.10). Es ist Ananda, die göttliche Glückseligkeit. Und daß dieses Ziel der Sindhu ist, der überbewußte Ozean, wird deutlich gemacht in der nächsten Rik, wenn Vamadeva sagt: „Mögen

wir jene Honigwooge von dir schmecken“ — des Agni, des göttlichen Purusha, des vierhörnigen Bullen der Welten — „welche in der Kraft der Wasser geboren wird, wo sie zusammenkommen.“

Apâm anîke samithe ya âbhṛtaḥ,

tam aśyâma madhumantam ta ūrmim. (IV.58.11)

Wir finden diesen Grundgedanken der vedischen Rishis dargestellt in der Schöpfungshymne (X.129.3-5), wo das Unterbewußte folgendermaßen beschrieben wird: „Dunkelheit verborgen von Dunkelheit war all dies am Anfang, ein Meer ohne mentales Bewußtsein... Aus ihm ward das Eine geboren durch die Größe Seiner Energie. Es bewegte sich zuerst in ihm als Begehren, welches der erste Keim des Mentals war. Die Meister der Weisheit entdeckten im Nichtseienden das, was das Seiende errichtet. Im Herzen fanden sie es durch zweckvollen Drang und durch das Denkmittel. Ihr Strahl war horizontal ausgedehnt. Es gab etwas darüber, es gab etwas darunter.“ An dieser Textstelle werden dieselben Gedanken vorgebracht wie in Vamadevas Hymne, jedoch ohne den Schleier von Bildern. Aus dem unterbewußten Meer erhebt sich der Eine zuerst im Herzen als Begehren. Er bewegt sich dort im Herz-Ozean als ein unausgedrücktes Begehren der Seinswonne, und dieses Begehren ist der erste Keim von dem, was später als das Sinnesmental erscheint. Die Götter finden so ein Mittel, um das Seiende, das bewußte Wesen, aus der unterbewußten Dunkelheit zu errichten. Sie finden es im Herzen und bringen es heraus durch die Entwicklung des Denkens und zweckvollen Drang, *pratiśyâ*, womit mentales Begehren im Unterschied zum ersten unbestimmten Begehren gemeint ist, das in den bloß vitalen Regungen der Natur aus dem Unterbewußten emporkeimt. Das bewußte Sein, das sie so schaffen, ist gleichsam horizontal zwischen den beiden anderen Weiten ausgestreckt; darunter ist der dunkle Schlaf des Unterbewußten, darüber ist das lichtreiche Geheimnis des Überbewußten. Dies sind das höhere und das niedere Meer.

Diese vedische Bildersprache wirft klares Licht auf die verwandten symbolischen Bilder der Puranas, besonders auf das bekannte Symbol des Vishnu, der nach dem *pralaya* auf den Ringeln der Schlange Ananta auf dem Meer süßer Milch schläft. Man könnte vielleicht den Einwand erheben, die Puranas seien von abergläubischen Hindu-Priestern oder Dichtern geschrieben worden, die glaubten, daß Sonnenfinsternisse von einem Drachen verursacht wurden, der die Sonne und den Mond verschlingt, und die leicht glauben konnten, daß während der Perioden der Nicht-Schöpfung die höchste Gottheit sich in einem physischen Körper auf einer physischen

Schlange auf einem materiellen Ozean wirklicher Milch schlafen legte und daß es daher vergeblicher Scharfsinn sei, wenn man in diesen Fabeln nach einer spirituellen Bedeutung sucht. Meine Antwort würde lauten, es bestehe tatsächlich keine Notwendigkeit, solche Sinndeutungen zu suchen; denn diese durchaus abergläubischen Dichter haben sie dort einfach auf die Oberfläche der Fabel gesetzt, so daß sie jederman sehen kann, der sich nicht blind stellen will. Denn sie haben Vishnus Schlange einen Namen gegeben, den Namen Ananta, und Ananta bedeutet das Unendliche. Dadurch haben sie uns deutlich genug mitgeteilt, daß das Bild eine Allegorie ist und daß Vishnu, die alldurchdringende Gottheit, in den Perioden der Nichtschöpfung auf den Windungen des Unendlichen schläft. Was den Ozean angeht, so zeigt uns die vedische Metaphorik, daß es der Ozean ewigen Seins sein muß, und dieser Ozean ewigen Seins ist ein Ozean absoluter Süße, mit anderen Worten, reiner Glückseligkeit. Denn die süße Milch (dies selbst ist ein vedisches Bild) hat offenbar einen Sinn, der nicht wesenhaft verschieden ist vom *madhu*, dem Honig oder der Süße in Vamadevas Hymne.

So finden wir, daß sowohl Veda als auch Purana dieselben symbolischen Bilder gebrauchen. Der Ozean ist für sie das Bild unendlichen und ewigen Seins. Wir finden auch, daß das Bild des Flusses oder des fließenden Stroms gebraucht wird, um einen Strom von bewußtem Seienden zu symbolisieren. Wir finden, daß Saraswati, einer der sieben Flüsse, der Fluß der Inspiration ist, die vom Wahrheitsbewußtsein fließt. Wir haben dann also das Recht anzunehmen, daß die anderen sechs Flüsse ebenfalls psychologische Symbole sind.

Aber wir hängen nicht völlig von Hypothese und Ableitung ab, wie beweiskräftig und ganz und gar überzeugend sie auch sein mögen. Wie wir in Vamadevas Hymne gesehen haben, daß die Flüsse, *ghṛtasya dhārāḥ*, dort nicht Flüsse von gereinigter Butter oder Flüsse physischen Wassers sondern psychologische Symbole sind, so finden wir in anderen Hymnen dieselbe zwingende Evidenz in Bezug auf das Bild von den sieben Flüssen. Zu diesem Zweck werde ich nun eine weitere Hymne prüfen, das erste Sukta des dritten Mandala, vom Rishi Vishwamitra dem Gott Agni dargebracht. Hier spricht er von den sieben Flüssen in einer Sprache, die ebenso bemerkenswert und unmißverständlich ist wie die Sprache Vamadevas hinsichtlich der Flüsse der Reinheit. Wir werden sehen, daß in den Gesängen dieser beiden heiligen Sänger genau dieselben Gedanken in recht verschiedenen Inhalten wiederkehren.

11. Kapitel

Die sieben Flüsse

Der Veda spricht ständig von den Wassern oder den Flüssen, insbesondere von den göttlichen Wassern, *âpo devîh* oder *âpo divyâh*, und gelegentlich von den Wassern, die in sich das Licht der leuchtenden Solarwelt oder das Licht der Sonne tragen, *svarvatîr apaḥ*. Das Durchfließen der Wasser, das von den Göttern oder vom Menschen mit Hilfe der Götter bewirkt wird, ist ein immer wiederkehrendes Symbol. Die drei großen Eroberungen, die der Mensch anstrebt und die die Götter in ständiger Schlacht mit den Vritras und Panis dem Menschen zu verschaffen haben, sind die Herden, die Wasser und die Sonne oder die Solarwelt, *gâh*, *apaḥ*, *svaḥ*. Die Frage ist, ob diese Hinweise sich auf die Regen des Himmels beziehen, die Flüsse von Nordindien, die von den Drawiden besessen oder bestürmt werden — wobei die Vritras manchmal die Drawiden sind und manchmal ihre Götter — auf die Herden, die von den einheimischen „Räubern“ besessen oder den arischen Siedlern geraubt werden — wobei die Panis, die die Herden besitzen oder stehlen, wiederum manchmal die Drawiden sind und manchmal ihre Götter —, oder gibt es eine tiefere, eine spirituelle Bedeutung? Ist das Gewinnen von Swar einfach nur die Wiedererlangung der Sonne aus ihrer Überschattung durch die Sturmwolke oder aus dem Zugriff der Sonnenfinsternis oder aus ihrer Verhüllung durch die Dunkelheit der Nacht? Denn hier zumindest können wir nicht sagen, daß die Sonne den Ariern von menschlichen „schwarzhäutigen“ und „nasenlosen“ Feinden vorenthalten wird. Oder bedeutet die Eroberung von Swar einfach nur das Erlangen des Himmels durch Opfer? Und was ist, in beiden Fällen, der Sinn dieser seltsamen Nebeneinanderstellung von Kühen, Wassern und Sonne oder von Kühen, Wassern und Himmel? Handelt es sich nicht vielmehr um ein System von symbolischen Bedeutungen, worin die Herden, angezeigt durch das Wort *gâh* im Sinne sowohl von Kühen als auch von Strahlen des Lichts, die Erleuchtungen des höheren Bewußtseins sind, die ihren Ursprung in der *Sonne des Lichts*, in der *Sonne der Wahrheit* haben? Ist nicht Swar selbst die Welt oder Ebene der Unsterblichkeit, die regiert wird von jenem Licht oder jener Wahrheit der allerleuchtenden Sonne, die im Veda die weite Wahrheit, *ṛtam bhṛat*, und das wahre Licht genannt wird? Und sind nicht die göttlichen Wasser, *âpo devîh*, *divyâh* oder *svarvatîh*, die Fluten

dieses höheren Bewußtseins, die von jener Ebene der Unsterblichkeit her auf das sterbliche Mental herabströmen?

Ohne Zweifel ist es leicht, auf Textstellen oder Hymnen zu verweisen, in denen oberflächlich betrachtet keine Notwendigkeit einer solchen Interpretation zu bestehen scheint und das Sukta als ein Gebet oder eine Lobpreisung für die Gabe von Regen verstanden werden kann oder als Bericht einer Schlacht auf den Flüssen des Punjab. Aber der Veda kann nicht anhand einzelner Textstellen oder Hymnen interpretiert werden. Wenn er eine zusammenhängende Bedeutung haben soll, müssen wir ihn als Ganzes interpretieren. Wir könnten diesen Schwierigkeiten entgehen, indem wir *svar* oder *gâh* ganz verschiedene Bedeutungen geben — genau so wie Sayana manchmal *gaḥ* die Bedeutung von Kühen gibt, manchmal die von Strahlen, manchmal, mit bewundernswerter Unbeschwertheit, die Bedeutung von Wasser aufzwingt*. Aber ein solches System der Interpretation ist nicht schon deshalb rational, weil es zu einem „rationalistischen“ oder „vernünftigen“ Resultat führt. Es mißachtet vielmehr sowohl die Vernunft als auch den gesunden Menschenverstand. Wir können durch es in der Tat zu jedem beliebigen Resultat gelangen, aber kein vernünftiges und unvoreingenommenes Gemüt kann der Überzeugung sein, daß jenes Resultat der ursprüngliche Sinn der vedischen Hymnen gewesen sei.

Wenn wir aber eine folgerichtigerere Methode anwenden, stellen sich dem rein materiellen Sinn unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg. Wir haben z.B. eine Hymne (VII.49) an die göttlichen Wasser, *âpo devîḥ*, *âpo divyâḥ*, in der der zweite Vers folgendermaßen lautet: „Die göttlichen Wasser, die fließen, ob in gegrabenen Kanälen oder naturgegeben, sie, deren Bewegung zum Ozean hin geht, rein, reinigend, — mögen jene Wasser mich nähren.“ Hier, so wird man sagen, ist der Sinn ganz klar. Vasishtha richtet seine Hymne an materielle Wasser, irdische Flüsse, Kanäle, — oder, wenn das Wort *khanitrimâḥ* einfach „gegraben“ bedeutet, dann Brunnen, — und *divyâḥ*, göttlich, ist nur ein schmückendes Beiwort des Lobs. Vielleicht können wir den Vers auch anders wiedergeben und annehmen, daß drei Arten von Wasser beschrieben werden: die Wasser des Himmels, d.h. der Regen, die Wasser von Brunnen, die Wasser von Flüssen.

* So interpretiert er auch das vedische Schlüsselwort *ṛtam* manchmal als Opfer, manchmal als Wahrheit, manchmal als Wasser und gibt all diese verschiedenen Bedeutungen in einer einzigen Hymne von fünf oder sechs Versen!

Aber wenn wir die Hymne als Ganzes studieren, so läßt sich dieser Sinn nicht mehr halten. Denn dies ist ihr Wortlaut:

„Mögen jene göttlichen Wasser mich nähren, die ältesten (oder größten) des Meeres aus der Mitte der wogenden Flut, die hinausgehen und reinigen, sich nicht niederlassen, die der donnernde Indra, der *Bulle*, hinaus schlug. Die göttlichen Wasser, die fließen, ob in gegrabenen Kanälen oder naturgegeben, deren Bewegung zum Ozean hin geht, — mögen jene göttlichen Wasser mich nähren. In deren Mitte sich König Varuna bewegt und herab blickt auf die Wahrheit und die Falschheit der Geschöpfe, jene, die Honig verströmen und rein und reinigend sind, — mögen jene göttlichen Wasser mich nähren. In denen Varuna, der König, in denen Soma, in denen alle Götter den Rausch von Kraft haben, in die Agni Vaishwanara eingetreten ist, — mögen jene göttlichen Wasser mich nähren“ (VII.49.1-4).

Es ist ersichtlich, daß Vasishtha hier von denselben Wassern spricht, denselben Strömen, die Vamadeva besingt, den Wassern, die vom Ozean aufsteigen und in den Ozean fließen, der Honigwooge, die sich vom Meer erhebt, von der Flut, die das Herz der Dinge ist, den Strömen der Klarheit, *ghṛtasya dhârâḥ*. Sie sind die Fluten des höchsten und universalen bewußten Seins, in denen sich Varuna bewegt und herab blickt auf die Wahrheit und die Falschheit der Sterblichen, — ein Ausdruck, der weder auf die herabfallenden Regen noch auf den physischen Ozean anwendbar ist. Varuna ist im Veda nicht ein indischer Neptun, noch ist er exakt, wie die europäischen Gelehrten zuerst annahmen, der griechische Ouranos, der Himmel. Er ist der Meister einer ätherischen Weite, eines höheren Ozeans, der Weite des Wesens, seiner Reinheit. In jener Weite, so heißt es an anderer Stelle, hat er Wege im weglosen Unendlichen gebaut, auf denen Surya, die Sonne, der Herr der Wahrheit und des Lichts, sich bewegen kann. Von dort schaut er herab auf die vermischten Wahrheiten und Falschheiten des sterblichen Bewußtseins... Und wir müssen ferner anmerken, daß diese göttlichen Wasser dieselben sind, die Indra eröffnet hat und auf die Erde fließen ließ — eine Beschreibung, die im Veda ständig auf die sieben Flüsse angewandt wird.

Wenn noch irgendein Zweifel bestünde, ob diese Wasser von Vasishthas Gebet dieselben sind wie die Wasser in Vamadevas großer Hymne, *madhumân ûrmiḥ, ghṛtasya dhârâḥ*, so wird er völlig ausgeräumt durch ein weiteres Sukta des Weisen Vasishtha (VII.47). In der neunundvierzigsten Hymne bezeichnet er die göttlichen Wasser kurz als die Honig verströmenden, *madhuscutaḥ*, und spricht von den Göttern als den in ihnen den Rausch der

Kraft genießenden, *ûrjam madanti*. Daraus können wir entnehmen, daß der Honig oder die Süße der *madhu* ist, der Soma, der Wein des Ananda, von dem die Götter die Ekstase haben. Aber in der siebenundvierzigsten Hymne stellt er seine Bedeutung unmißverständlich klar:

„O Wasser, jene erhabene Welle von euch, den Trunk Indras, den die Sucher der Gottheit sich bereitet haben, jene reine, unversehrte, klarheitsströmende, honigvolle (*ghṛtapruṣam madhumantam*) Woge von euch mögen wir heute genießen. O Wasser, möge der Sohn der Wasser (Agni), der schnell eilende, jene höchst honigvolle Welle von euch nähren. Mögen wir, die die Gottheit suchen, jene Welle von euch, in der Indra und die Vasus von Ekstase berauscht sind, heute schmecken. Gesiebt durch die hundert Reiniger, ekstatisch von eigener Natur, sind sie göttlich und bewegen sich auf das Ziel der Bewegung der Götter hin (den höchsten Ozean). Sie begrenzen nicht Indras Tätigkeiten: Bietet den Flüssen Opfernahrung voll der Klarheit (*ghṛtavat*) dar. Mögen die Flüsse, die die Sonne durch ihre Strahlen geformt hat, aus denen Indra eine wogende Welle hinausschlug, für uns das höchste Gute begründen. Und ihr, o Götter, schützt uns immerdar durch glückselige Zustände“ (VII.47.1-4).

Hier haben wir Vamadevas *madhumân ûrmiḥ*, die süße berauschende Welle, und es wird klar gesagt, daß dieser Honig, diese Süße der Soma ist, Indras Trunk. Dies wird weiter verdeutlicht durch das Beiwort *śatapavitrâḥ*, das sich in der vedischen Sprache nur auf den Soma beziehen kann. Und wir müssen sehen, daß es ein Beinamen der Flüsse selbst ist und daß die Honigwelle von Indra zum Fließen gebracht wird, indem der Donnerkeil, der Vritra erschlug, ihre Rinne auf den Bergen herausschlägt. Wieder wird deutlich gemacht, daß dieses Wasser die sieben Flüsse sind, die Indra dem Vritra, dem Belagerer, dem Verhüller entreißt und auf die Erde herabströmen läßt.

Was können diese Flüsse sein, deren Welle voller Soma-Wein ist, voller *ghṛta*, voller *ûrj*, Energie? Was sind diese Wasser, die zum Ziel der Bewegung des Gottes strömen, die für den Menschen das höchste Gute begründen? Nicht die Flüsse des Punjab; nicht die wildeste Vermutung barbarischer Verwirrung oder irrer Zusammenhanglosigkeit in der Mentalität der vedischen Rishis könnte uns verleiten, solchen Ausdrücken eine derartige Deutung zu geben. Offenkundig sind dies die Wasser der Wahrheit und Wonne, die vom höchsten Ozean fließen. Diese Flüsse strömen nicht auf Erden, sondern im Himmel. Sie werden von Vritra, dem Belagerer, Verhüller, daran gehindert, zum Erdbewußtsein herabzufließen, in dem wir Sterbli-

che leben, bis Indra, das Gott-Mental, den Verhüller mit seinen leuchtenden Blitzen schlägt und eine Passage auf den Hügeln jenes Erdbewußtseins freischlägt, durch die sie herabfließen können. Dies ist die einzig rationale, folgerichtige und einsichtige Erklärung des Denkens und der Sprache der vedischen Weisen. Im übrigen macht Vasishtha es uns klar genug; denn er sagt, daß dies die Wasser seien, die Surya durch seine Strahlen gebildet hat und die — ungleich irdischen Bewegungen — die Aufgaben Indras, des höchsten Mentals, nicht begrenzen oder vermindern. Sie sind, mit anderen Worten, die Wasser der unermeßlichen Wahrheit, *ṛtam bṛhat*, und wie wir stets gesehen haben, daß diese Wahrheit die Wonne hervorruft, so finden wir hier, daß diese Wasser der Wahrheit, *ṛtasya dhāraḥ*, wie sie schlicht in anderen Hymnen genannt werden (z.B. V. 12.2.: „O Erkenner der Wahrheit, erkenne die Wahrheit allein, schlage viele Ströme der Wahrheit heraus!“), für die Menschen das höchste Gut bilden, und das höchste Gut* ist die Glückseligkeit, die Wonne des göttlichen Seins.

Und doch erfolgt weder in diesen noch in Vamadevas Hymnen eine ausdrückliche Erwähnung der sieben Flüsse. Wir werden daher die erste Hymne von Vishwamitra heranziehen, seine Hymne an Agni (III. 1), von ihrem zweiten bis zum vierzehnten Vers. Die Textstelle ist lang, aber sie ist wichtig genug, um in voller Länge zitiert und übersetzt zu werden.

*Prāñcam yajñam cakṛma vardhatām gīḥ,
samidbhir agniṁ namasā duvasyan;
divaḥ śaśāsura vidathā kavīnām,
gṛtsāya cit tavase gātum īṣuḥ. (2)*

*Mayo dadhe medhiraḥ pūtadakṣo
divaḥ subandhur januṣā pṛthivyāḥ;
avindan nu darśatam apsvantar
devāso agniṁ apasi svaśṛṇām. (3)*

*Avardhayanta subhagaṁ sapta yāvīḥ,
śvetaṁ jajñānam aruṣaṁ mahitvā;
śiśuṁ na jātam abhyāsur aśvā
devāso agniṁ janiman vapuṣyan. (4)*

* In der Tat wird das Wort gewöhnlich als „Glückseligkeit“ aufgefaßt.

*Śukrebhir aṅgai raja âtatanvân,
kratuṁ punânaḥ kavibhiḥ pavitraiḥ;
śocir vaśânaḥ pari âyur apâm,
śriyo mimîte bṛhatîr anûâḥ. (5)*

*Vavrâja sîm anadatîr adabdhâḥ,
divo yahvîr avasânâ anagnâḥ;
śanâ atra yuvatayaḥ sayonîr
ekaṁ garbhaṁ dadhire sapta vâñiḥ. (6)*

*Stîrṇâ asya saṁhato viśvarûpâ
ghṛtasya yonau sratathe madhûnâm;
asthur atra dhenavaḥ pinvamânâ
mahî dasmasya mâtarâ samîcî. (7)*

*Babhrâṇaḥ sûno sahaso vyadyaud,
dadhânaḥ śukrâ rabhasâ vapûrṁṣi;
ścotanti dhârâ madhuno ghṛtasya,
vṛṣâ yatra vâvṛdhe kâvyena. (8)*

*Pituś cid ûdhar januşâ viveda,
vyasya dhârâ asṛjad vi dhenâḥ;
guhâ carantaṁ sakhibiḥ śivebhir
divo yahvîbhir na guhâ babhûva. (9)*

*Pituś ca garbhaṁ janituś ca babhre,
pûrvîr eko adhayat pîpyânâḥ;
vṛṣṇe sapatnî śucaye sabandhû,
ubhe asmai manuṣye ni pâhi. (10)*

*Urau mahân anibâdhe vavardha,
âpo agniṁ yaśasaḥ saṁ hi pûrvîḥ;
ṛtasya yonâvaśayad damûnâ
jâmînâm agnir apasi svasṛṇâm. (11)*

*Akro na babhriḥ samithe mahînâm,
didṛkṣeyaḥ sûnave bhârjîkaḥ;
ud usriyâ janitâ yo jajâna,
apâm garbho nṛtamo yahvo agniḥ. (12)*

*Apâṁ garbhaṁ darśatam oṣadhînâm,
vanâ jajâna subhagâ virûpam;
devâsaś cin manasâ saṁ hi jagmuḥ,
paniṣṭhaṁ jâtaṁ tavaśaṁ duvasyan. (13)*

*Bṛhanta id bhânavo bhârjîkam
agniṁ sacanta vidyuto na śukrâḥ;
guheva vṛddhaṁ sadasi sve antar
apâra ūrve amṛtaṁ duhânâḥ. (14)*

„Wir haben das Opfer vollbracht, um zum Höchsten aufzusteigen, möge das Wort wachsen. Durch Anzündungen seines Feuers, mit Unterwerfung führten sie Agni seinem Wirken zu. Sie haben im Himmel den Erkenntnissen der Seher Ausdruck verliehen, und sie begehren für ihn einen Durchgang in seiner Kraft, in seinem Begehren des Wortes. (2)

Voll Intellekt, geläutert im Urteil, der vollkommene Freund (oder: vollkommene Gestalter) seiner Geburt von Himmel und Erde, begründet er die Wonne. Die Götter entdeckten Agni sichtbar in den Wassern, im Wirken der Schwestern. (3)

Die sieben Mächtigen mehrten ihn, der zuhöchst Glückseligkeit genießt, weiß bei seiner Geburt, rötlich, wenn er herangewachsen ist. Sie bewegten sich und bemühten sich um ihn, die Stuten um das neugeborene Kind. Die Götter gaben Agni Körper bei seiner Geburt. (4)

Mit seinen reinen hellen Gliedern weitete er sich und formte die Mittelwelt, reinigte den Willen zur Handlung mit Hilfe der reinen Meister der Weisheit. Er trug Licht als Gewand um all das Leben der Wasser herum und formte in sich Herrlichkeiten weit und ohne jeden Mangel. (5)

Er bewegte sich überall um die Mächtigen des Himmels, und sie verschlangen nicht, noch wurden sie überwältigt, — sie waren weder bekleidet noch nackt. Hier hielten die ewigen und immer jungen Göttinnen, aus einem Schoß, das eine Kind, sie, die Sieben Worte. (6)

Ausgebreitet waren die Massen von ihm in universellen Formen im Schoße der Klarheit, im Fließen der Süßigkeiten. Hier waren die versorgenden Flüsse und ernährten sich selbst. Die beiden Mütter des vollbringenden Gottes wurden unermeßlich und harmonisiert. (7)

Getragen von ihnen, o Kind der Kraft, strahltest du auf mit deinen hellen und verzückten Verkörperungen. Es fließen die Ströme der Süße, der Klarheit heraus, wo der Bulle der Fülle durch die Weisheit gewachsen ist. (8)

Er entdeckte bei seiner Geburt die Quelle der Fülle des Vaters, und er ließ weit Seine Ströme und weit Seine Flüsse hervortreten. Durch seine hilfreichen Kameraden und durch den Mächtigen des Himmels fand er Ihn, der sich bewegt an den geheimen Plätzen des Seins, war jedoch selbst nicht verloren in ihrer Verborgenheit. (9)

Er trug das Kind des Vaters und dessen, der ihn erzeugte. Einer nur, nährte er sich von seinen vielen Müttern in ihrem Wachsen. In diesem reinen Männlichen haben beide Kräfte im Menschen (Erde und Himmel) ihren gemeinsamen Herrn und Liebhaber. Beschütze sie beide. (10)

Groß wuchs er in der unbehinderten Unermeßlichkeit. Ja, viele Wasser mehrten siegreich Agni. An der Quelle der Wahrheit ließ er sich nieder, dort bereitete er sein Heim, Agni, im Wirken der ungeteilten Schwestern. (11)

Als der Beweger in den Dingen und als ihr Unterhalter, er in der Begegnung der Großen, Schau suchend, gerade in seinem Glanz für die Auspresser des Soma-Weins, er, der der Vater der Strahlen war, gab ihnen jetzt ihre höhere Geburt, — das Kind der Wasser, der mächtige und äußerst starke Agni. (12)

Der sichtbaren Geburt der Wasser und der Gebilde der Erde schenkte die Göttin der Wonne jetzt Geburt in vielen Formen, sie von der äußersten Glückseligkeit. Die Götter vereinigten sich in ihm durch das Mental, und sie führten ihn seinem Wirken zu, ihn, der voller Kraft und mächtig geboren war für das Werk. (13)

Jenes weite Leuchten hing Agni an, der gerade in seinem Glanz war, gleich hellen Blitzen. Von ihm, der an den verborgenen Plätzen des Seins in seinem eigenen Sitz in der uferlosen Weite wuchs, melkten sie Unsterblichkeit.“ (14)

Ganz gleich was diese Textstelle auch bedeuten mag — und es ist völlig klar, daß sie eine mystische Bedeutung hat und nicht eine bloße Opferhymne ritualistischer Barbaren ist —, können die sieben Flüsse, die Wasser, die sieben Schwestern hier nicht die sieben Flüsse des Punjab sein. Die Wasser,

in denen die Götter den sichtbaren Agni entdeckten, können nicht die irdischen und materiellen Ströme sein. Dieser Agni, der durch Erkenntnis wächst und sich in der Quelle der Wahrheit niederläßt, dessen Frauen und Liebhaber Himmel und Erde sind, der durch die göttlichen Wasser in der unbehinderten Weite, seinem eigenen Sitz, gemehrt wird und der den erleuchteten Göttern die höchste Unsterblichkeit gibt, indem er in jener uferlosen Unendlichkeit wohnt, kann nicht der Gott physischen Feuers sein. An dieser Textstelle — wie an so vielen anderen — offenbart sich der spirituelle, der psychologische Charakter des Leitgedankens des Veda nicht unter der Oberfläche, nicht hinter einem Schleier von bloßem Ritualismus, sondern offen, nachdrücklich, — gewiß in einer Verkleidung, aber in einer solchen, die transparent ist, so daß die verborgene Wahrheit des Veda hier zu Tage tritt wie die Flüsse von Vishwamitras Hymne, „wederverschleiert noch nackt.“

Wir sehen, daß diese Wasser dieselben sind wie jene von Vamadevas Hymne, von Vasishthas, eng verbunden mit der Klarheit und dem Honig — *ghṛtasya yonau sravathe madhūnām, ścotanti dhārā madhuno ghṛtasya*. Sie führen zur *Wahrheit*, sie sind selbst die Quelle der Wahrheit, sie fließen in der unbehinderten und uferlosen Unermeßlichkeit ebenso wie hier auf Erden. Sie werden bildlich dargestellt als nährende Kühe (*dhenavaḥ*), Stuten (*aśvāḥ*), sie werden *sapta vāṇīḥ* genannt, die sieben Worte der schöpferischen Göttin Vak, — Sprache, die Ausdruckskraft von Aditi, der höchsten Prakriti, die hier *Kuh* genannt wird genau wie der Deva oder Purusha im Veda als Vrishabha oder Vrishan, der Bulle, beschrieben wird. Sie sind deshalb die sieben Schichten alles Seienden, die sieben Ströme oder Formen der Bewegung des einen bewußten Seins.

Wir werden sehen, daß im Licht jener Gedanken, die wir gleich vom Beginn des Vedas in Madhuchhandas Hymnen und im Licht der symbolischen Interpretationen entdeckt haben — und die uns jetzt klar werden, diese Textstelle, die anscheinend so verschlüsselt, geheimnisvoll, rätselhaft ist, völlig einsichtig und folgerichtig wird, was überhaupt für alle Passagen des Veda gilt, die fast unverständlich erscheinen, solange wir nicht ihren rechten Schlüssel gefunden haben. Wir müssen nur die psychologische Funktion Agnis bestimmen: den Priester, Kämpfer, Arbeiter, Wahrheitsfinder, Gewinner der Glückseligkeit für den Menschen. Und diese wurde bereits in der ersten Hymne des Rig-Veda in seiner Beschreibung durch Madhuchhandas bestimmt: „der Wille in Werken des Sehers, der wahr und höchst reich in vielfältiger Inspiration ist“. Agni ist der Deva, der All-Seher, manife-

stiert als bewußte Kraft oder, wie man es in moderner Sprache nennen würde, Göttlicher oder Kosmischer Wille, zuerst verborgen und die ewigen Welten errichtend, dann manifest, „geboren“, im Menschen die Wahrheit und die Unsterblichkeit entwickelnd.

Götter und Menschen, so sagt Vishwamitra im wesentlichen, entfachen diese göttliche Kraft, indem sie die Feuer des inneren Opfers entzünden. Sie ermöglichen deren Funktion durch ihre Anbetung und Unterwerfung unter sie. Sie drücken im Himmel, d.h. in der reinen Mentalität, die symbolisiert ist durch *dyauḥ*, die Erkenntnisse der Seher aus, mit anderen Worten die Erleuchtungen des Wahrheitsbewußtseins, das über das Mental hinausgeht. Und sie tun dies, um einen Durchgang für diese göttliche Kraft zu schaffen, die in ihrer Stärke über das Mental hinaus strebt, indem sie stets das Wort rechten Selbstausdrucks zu finden sucht. Dieser göttliche Wille, der in all seinen Funktionen das Geheimnis der göttlichen Erkenntnis trägt, *kavikratuḥ*, unterstützt oder errichtet das mentale und physische Bewußtsein im Menschen, *divaḥ pṛthivyaḥ*, vervollkommnet den Intellekt, läutert die Urteilskraft, so daß sie tauglich werden für die „Erkenntnisse der Seher“, und durch die überbewußte Wahrheit, die so in uns bewußt gemacht wird, macht er in uns die Glückseligkeit fest (Riks 2.3)

Der übrige Teil der Textstelle beschreibt den Aufstieg dieser göttlichen bewußten Kraft, Agni, diesen Unsterblichen in Sterblichen, der im Opfer die Stelle des gewöhnlichen Willens und Wissens des Menschen einnimmt, vom sterblichen und physischen Bewußtsein zur Unsterblichkeit der Wahrheit und Glückseligkeit. Die vedischen Rishis sprechen von fünf Geburten des Menschen, fünf Welten der Geschöpfe, wo Werke getan werden, *pañca janāḥ*, *pañca kṛṣṭiḥ* oder *kṣitiḥ*. *Dyauḥ* und *pṛthivī* stehen für das rein mentale und das physische Bewußtsein. Zwischen ihnen ist der *antarikṣa*, die Zwischenwelt oder verbindende Ebene des vitalen oder nervlichen Bewußtseins. *Dyauḥ* und *pṛthivī* sind *rodasī*, unsere beiden Firmamente. Aber diese sind zu übersteigen, denn dann finden wir Zulassung in einen anderen Himmel als den des reinen Mentals — zum Weiten, Unermeßlichen, das die Basis ist, die Grundlage (*budhna*) des unendlichen Bewußtseins, Aditi. Dieses Unermeßliche ist die Wahrheit, die die höchste dreifache Welt stützt, jene höchsten Stufen oder Sitze (*padāni*, *sadāṅsi*) Agnis, Vishnus, jene höchsten Namen der Mutter, der *Kuh*, Aditi. Das Unermeßliche oder die Wahrheit, so heißt es hier, ist der eigene oder ihm natürliche Sitz oder die Stätte Agnis, *svaṁ damam*, *svaṁ sadaḥ*. Agni wird in dieser Hymne beschrieben als von der Erde zu seinem eigenen Sitz aufsteigend.

Diese göttliche Macht wird von den Göttern sichtbar in den Wassern gefunden, in der Tätigkeit der Schwestern. Das sind die siebenfältigen Wasser der Wahrheit, die göttlichen Wasser, die Indra von den Höhen unseres Wesens herabbringt. Zuerst ist sie verborgen in den Gebilden der Erde, *oṣadhīh*, den Dingen, die ihre Gluten bergen, und muß durch eine Art Kraft, durch einen Druck der beiden *araṇis*, Erde und Himmel, herausgebracht werden. Daher wird sie das Kind der Gebilde der Erde und das Kind von Erde und Himmel genannt. Diese unsterbliche Kraft erzeugt der Mensch mit Mühe und Schwierigkeit durch die Einwirkungen des reinen Mentals auf das physische Wesen. Aber in den göttlichen Wassern wird Agni sichtbar gefunden und leicht in all seiner Kraft, all seinem Wissen und all seinem Genuß geboren, völlig weiß und rein, wobei er handelnd rötlich wird, indem er wächst (Rik 3). Schon von seiner Geburt an geben die Götter ihm Kraft, Glanz und Körper. Die sieben mächtigen Flüsse mehren ihn in seiner Freude. Sie bewegen sich um dieses große neugeborene Kind herum und bemühen sich um ihn als die Stuten, *aśvāh* (Rik 4).

Die Flüsse, die gewöhnlich *dhenavaḥ*, nährende Kühe, genannt werden, werden hier als *aśvāh*, Stuten, beschrieben, weil das *Pferd* das Symbol für Bewußtsein in der Form von Kraft ist, während die *Kuh* das Symbol für Bewußtsein in der Form von Erkenntnis ist. *Ashwa*, das Pferd, ist die dynamische Lebenskraft, und die Flüsse, die sich um Agni auf der Erde bemühen, werden zu den Wassern des Lebens, zu der vitalen Dynamis oder Kinesis, dem *Prana*, das sich bewegt, handelt, begehrt und genießt. Agni selbst beginnt als materielle Hitze und Kraft, manifestiert sich sekundär als das *Pferd* und wird erst dann zum himmlischen Feuer. Sein erstes Werk ist es, als Kind der Wasser der Mittelwelt, der vitalen oder dynamischen Ebene, *raja ātatanvān*, ihre volle Form, Ausweitung und Reinheit zu geben. Er reinigt das Nervenleben im Menschen, indem er es mit seinen reinen hellen Gliedern durchdringt, seine Impulse und Wünsche, seinen geläuterten Willen in Werken (*kratum*) durch die reinen Kräfte der überbewußten Wahrheit und Weisheit, *kavibhiḥ pavitrāiḥ*, erhöht. So trägt er seine weiten Herrlichkeiten und nicht mehr die unvollkommene, begrenzte Aktivität von Begehren und Instinkten um das Leben der Wasser herum (Riks 4, 5).

Die siebenfachen Wasser steigen in dieser Weise auf, sie werden zur reinen mentalen Aktivität, zu den Mächtigen des Himmels. Dort offenbaren sie sich als die ursprünglichen, ewigen, immerjungen Energien, getrennte Ströme, doch ein und desselben Ursprungs — denn sie flossen alle vom einen Schoß der überbewußten Wahrheit —, als die sieben Worte oder grundlegenden

schöpferischen Ausdrücke des göttlichen Mentals, *sapta vāṇīḥ*. Dieses Leben des reinen Mentals ist nicht wie jenes des nervlichen Lebens, das seine Objekte verschlingt, um sein sterbliches Dasein aufrechtzuerhalten. Seine Wasser verschlingen nicht, aber sie versiegen nicht, sie sind die ewige Wahrheit, die in einen transparenten Schleier mentaler Formen gekleidet ist. Daher wird gesagt, sie seien weder bekleidet noch nackt (Rik 6).

Aber dies ist nicht die letzte Stufe. Die Kraft steigt auf in den Schoß oder die Geburtsstätte dieser mentalen Klarheit (*ghṛtasya*), wo die Wasser als Ströme der göttlichen Süße fließen (*śravathe madhūnām*). Dort sind die Formen, die sie annimmt, universale Formen, Massen des weiten und unendlichen Bewußtseins. Demzufolge werden die nährenden Flüsse in der niederen Welt von dieser herabsteigenden höheren Süße genährt, und das mentale und physische Bewußtsein, die beiden ersten Mütter des allvollbringenden Willens, werden in ihrer ganzen Weite vollkommen gleich und harmonisiert durch dieses Licht der Wahrheit, durch dieses Nahren seitens der unendlichen Wonne. Sie tragen die volle Kraft von Agni, das Leuchten seiner Blitze, die Herrlichkeit und Verzückung seiner universalen Formen. Denn wo der Herr, der Mann, der Bulle der Fülle wächst durch die Weisheit der überbewußten Wahrheit, dort fließen stets die Ströme der Klarheit und die Ströme der Wonne (Riks 7, 8).

Der Vater aller Dinge ist der Herr und Mann. Er ist in der geheimen Quelle der Dinge verborgen, im Überbewußten. Agni mit seinen Göttergefährten und den siebenfachen Wassern tritt in das Überbewußte ein, ohne deshalb aus unserem bewußten Sein zu verschwinden, findet die Quelle der Honigfülle des Vaters der Dinge und läßt sie in unser Leben strömen. Er trägt den Sohn, und wird selbst zum *Sohn*, dem reinen Kumara, dem reinen Mann, dem Einen, der Seele im Menschen, die sich in ihrer Universalität offenbart. Das mentale und das physische Bewußtsein im Menschen akzeptieren ihn als ihren Herrn und Liebhaber. Aber obgleich er eins ist, genießt er doch die vielfältige Bewegung der Flüsse, die vielfältigen kosmischen Energien (Riks 9, 10).

Dann wird uns ausdrücklich gesagt, daß dieses Unendliche — in das er eingetreten ist und in das er hineinwächst, worin die vielen Wasser, während sie siegreich ihr Ziel erreichen (*yaśasaḥ*), ihn mehren — die unbehinderte Weite ist, wo die Wahrheit geboren wird, das uferlose Unendliche, sein eigener natürlicher Sitz, in dem er jetzt sein Heim einrichtet. Dort arbeiten die sieben Flüsse, die Schwestern, nicht mehr getrennt, obgleich eines Ursprungs, wie auf der Erde und im sterblichen Leben, vielmehr als unteil-

bare Gefährten (*jâminâm apasi svasṛṇâm*). Bei jener vollständigen Begegnung dieser Großen bewegt sich Agni in allen Dingen und erhält alle Dinge aufrecht. Die Strahlen seiner Schau sind vollkommen gerade, nicht mehr betroffen von der niederen Krümmheit. Er, von dem die Strahlen der Erkenntnis, die leuchtenden Herden, geboren wurden, schenkt ihnen jetzt diese hohe und höchste Geburt. Er verwandelt sie in die göttliche Erkenntnis, das unsterbliche Bewußtsein (Riks 11, 12).

Dies ist auch seine eigene neue und letzte Geburt. Er, der als Sohn der Kraft von den Gebilden der Erde geboren wurde, er, der als das Kind der Wasser geboren wurde, wird nun in vielen Formen der Göttin der Wonne geboren, die die vollständige Glückseligkeit besitzt, d.h. der göttlichen bewußten Glückseligkeit, im uferlosen Unendlichen. Die Götter oder göttlichen Kräfte im Menschen, die das Mental als Instrument benutzen, erreichen ihn dort, vereinigen sich um ihn herum, führen ihn diesem großen Werk der Welt in dieser neuen, mächtigen und wirkungsvollen Geburt zu. Sie, die Ausstrahlungen des unermeßlichen Bewußtseins, hängen dieser göttlichen Kraft an als deren helle Blitze, und im Überbewußten, der uferlosen Weite, seinem eigenen Heim, beziehen sie von ihm für den Menschen die Unsterblichkeit. Solcherart, tief, zusammenhängend, leuchtend hinter dem Schleier von Bildern ist der Sinn des vedischen Symbols der sieben Flüsse, der Wasser, der fünf Welten, der Geburt und des Aufstiegs von Agni, das zugleich die aufwärts führende Reise des Menschen und der Götter darstellt, deren Bild der Mensch in sich von Ebene zu Ebene des großen Hügels des Seins (*sânoḥ sânum*) formt. Sobald wir es einmal anwenden und den wahren Sinn des Symbols der Kuh und des Symbols des Soma mit einer angemessenen Konzeption der psychologischen Tätigkeiten der Götter erfassen, verschwinden augenblicklich alle scheinbaren Zusammenhanglosigkeiten und Dunkelheiten und die weit hergeholtene Wirrnis dieser alten Hymnen. Einfach, leicht, ohne Anstrengung schält sich die tiefgreifende, erleuchtete Lehre der alten Mystiker, das Geheimnis des Veda, heraus.

12. Kapitel

Die Herden der Morgendämmerung

Die sieben Flüsse des Veda, die Wasser, *âpaḥ*, werden gewöhnlich in der bildhaften vedischen Sprache als die sieben Mütter oder die sieben nährenden Kühe, *sapta dhenavaḥ*, bezeichnet. Das Wort *âpaḥ* selbst trägt verdeckt eine doppelte Bedeutung; denn die Wurzel *ap* bedeutete ursprünglich nicht nur sich bewegen, wovon aller Wahrscheinlichkeit nach der Sinn von Wassern abgeleitet ist, sondern auch Sein oder ins Dasein bringen, wie in *apatya*, Kind, und dem südindischen *appâ*, Vater. Die sieben Wasser sind die Wasser des Seienden. Sie sind die Mütter, aus denen alle Formen des Seins geboren werden. Aber wir treffen auch auf einen anderen Ausdruck, *sapta gâvaḥ*, die sieben Kühe oder die sieben Lichter, und den Beinamen *saptagu*, das, was sieben Strahlen hat. *Gu* (*gvaḥ*) und *go* (*gâvaḥ*) haben überall in den vedischen Hymnen diese doppelte Bedeutung von Kühen und Strahlen. Im alten indischen Gedankenkonzept waren Seiendes und Bewußtsein Aspekte voneinander, und Aditi, das unendliche Sein, aus dem die Götter geboren werden, beschrieben als die Mutter mit ihren sieben Namen und sieben Sitzen (*dhâmâni*), wird auch als das unendliche Bewußtsein begriffen, als die Kuh, das Urlicht, das in den sieben Strahlen, *sapta gâvaḥ*, offenbar ist. Das siebenfache Prinzip des Seins wird daher unter dem einen Gesichtspunkt verbildlicht in der Form der Flüsse, die vom Ozean aufsteigen, *sapta dhenavaḥ*, unter dem anderen Gesichtspunkt in der Form der Strahlen des allerschaffenden Vaters, Surya Savitri, *sapta gâvaḥ*.

Das Bild der Kuh ist das wichtigste aller vedischen Symbole. Für den Ritualisten bedeutet das Wort *go* einfach nur eine physische Kuh und nichts anderes, genau wie sein Parallelwort *aśva* schlicht physisches Pferd bedeutet und keine andere Bedeutung hat, oder wie *ghṛta* nur Wasser oder geschmolzene Butter bedeutet, *vîra* nur Sohn, Gefolgsmann oder Diener. Wenn der Rishi zur Morgenröte betet, *gomaḍ vîravad dhehi ratnam uṣo aśvâvat*, sieht der ritualistische Kommentator in der Anrufung nur eine Bitte um „angenehmen Wohlstand, verbunden mit Kühen, Männern (oder Söhnen) und Pferden“. Wenn auf der anderen Seite diese Wörter symbolisch gemeint sind, wird der Sinn lauten: „Befestige in uns einen Zustand der Wonne, voller Licht, bezwingender Energie und Vitalität“. Daher ist es notwendig, ein für allemal die Bedeutung des Wortes *go* in den vedischen

Hymnen festzulegen. Wenn es sich als symbolisch erweist, dann müssen diese anderen Wörter — *aśva*, Pferd, *vīra*, Mann oder Held, *apatya* oder *prajā*, Nachkommenschaft, *hiraṇya*, Gold, *vāja*, Menge (Nahrung gemäß Sayana) —, in deren Begleitung es ständig auftaucht, notwendigerweise auch eine symbolische und verwandte Bedeutung annehmen.

Das Bild der Kuh wird im Veda ständig mit der Morgenröte und der Sonne verknüpft. Es taucht auch in der Legende von der Wiedergewinnung der verlorenen Kühe auf, in der Indra und Brihaspati mit Hilfe der Hündin Sarama und den Angirasa Rishis die verlorengegangenen Kühe aus der Höhle der Panis zurückgewinnen. Der Begriff der Morgendämmerung und die Legende der Angirasas stehen direkt im Zentrum des vedischen Kultes und können fast als Schlüssel zur geheimen Bedeutung des Veda betrachtet werden. Daher sind es diese beiden, die wir prüfen müssen, um festen Boden für unsere Untersuchung zu gewinnen.

Selbst die oberflächlichste Prüfung der vedischen Hymnen an die Morgenröte macht es vollkommen klar, daß die Kühe der Morgendämmerung, die Kühe der Sonne ein Symbol für Licht sind und nichts anderes sein können. Sayana selbst sieht sich gezwungen, das Wort in diesen Hymnen manchmal als Kühe zu interpretieren, manchmal als Strahlen, — indem er sich wie gewöhnlich wenig um Folgerichtigkeit schert. Manchmal teilt er uns sogar mit, daß *gauḥ* wie *ṛtam*, das Wort für Wahrheit, Wasser bedeutet. Es ist evident, daß wir das Wort in einem doppelten Sinn nehmen sollen, „Licht“ als die wahre Bedeutung, „Kuh“ als das konkrete Bild und Wortsymbol.

Der Sinn „Strahlen“ ist ganz unbestritten in solchen Textstellen wie dem dritten Vers von Madhuchchandas Hymne an Indra, I.7: „Indra ließ zu weiter Schau die Sonne am Himmel ansteigen: er trieb sie über den ganzen Hügel mit ihren Strahlen“, *vi gobhir adrim airayat**. Aber gleichzeitig sind die Strahlen von Surya die Herden der Sonne, die Rinder des Helios, die Odysseus' Gefährten in der „Odyssee“ töteten und die Hermes (in den homerischen Hymnen an Hermes) seinem Bruder Apollo stahl. Es sind die Kühe, die vom Feind Vala, von den Panis verborgen werden. Wenn Madhuchchandas Indra sagt: „Du hast das Loch Valas der Kühe freigelegt“, meint er, daß Vala der Verdeckter ist, der das Licht vorenthält, und es ist das verborgene Licht, das Indra dem Opferer wiedererstattet. Die Entdeckung

* Wir können auch übersetzen: „Er sandte den Donnerkeil mit seinen Lichtern hinaus.“ Aber dies ergibt nicht einen so guten und zusammenhängenden Sinn. Selbst wenn wir ihn annehmen, muß *gobhiḥ* „Strahlen“ bedeuten, nicht „Kühe“.

der verlorenen oder gestohlenen Kühe wird ständig in den vedischen Hymnen angesprochen. Ihr Sinn wird ersichtlich, wenn wir die Legende der Panis und der Angirasas prüfen.

Sobald dieser Sinn einmal festgemacht ist, wird die materielle Erklärung des vedischen Gebetes um „Kühe“ sogleicherschüttert. Denn wenn die verlorenen Kühe, um deren Rückgabe die Rishis Indra anrufen, nicht physische Herden sind, die von den Drawiden gestohlen wurden, sondern die leuchtenden Herden der Sonne, des Lichtes, dann sind wir gerechtfertigt in der Erwägung, ob dasselbe Bild nicht gültig ist, wenn das schlichte Gebet um „Kühe“ vorliegt ohne jeden Hinweis auf ein Abfangen durch Feinde. So wird z.B. in I.4.1, 2 von Indra, dem Schöpfer vollkommener Formen, der wie ein guter Melker beim Melken der Kühe ist, gesagt, daß seine Ekstase des Soma-Weins wahrhaftig „kuhgebend“ ist, *godâ id revato madah*. Es wäre der Gipfel von Absurdheit und Irrationalität, wenn man diesen Ausdruck dahingehend deuten wollte, daß Indra ein sehr wohlhabender Gott sei, der, wenn er sich betrinkt, äußerst freizügig im Kuh-Geben ist. Offenbar ist das Kuh-Geben im ersten Vers ebenso ein Bild wie das Kuh-Geben im zweiten. Und wenn wir von anderen Textstellen des Veda wissen, daß die Kuh das Symbol für Licht ist, müssen wir auch hier verstehen, daß Indra, wenn er von Soma-Ekstase erfüllt ist, uns sicher das Licht geben wird.

In den Hymnen an die Morgenröte ist der symbolische Sinn der Kühe des Lichts in gleicher Weise ersichtlich. Die Morgenröte wird stets als *gomatî* beschrieben, was leuchtend oder strahlend bedeuten muß; denn es wäre Unsinn, „kuhvoll“ in einem wörtlichen Sinn zu verstehen als festes Beiwort der Morgendämmerung. Aber das Bild der Kühe ist vorhanden im Epithet; denn Usha ist nicht nur *gomatî*, sie ist *gomatî aśvâvatî*, sie hat stets ihre Kühe und Pferde bei sich. Sie schafft Licht für die ganze Welt und enthüllt die Dunkelheit als das Gehege der *Kuh*, womit wir ohne jeden Zweifel die Kuh als Symbol des Lichts haben (I.92.4). Wir können auch anmerken, daß in dieser Hymne (Rik 16) die Ashwins gebeten werden, ihre Kutsche auf einem Pfad herabzufahren, der strahlend und golden ist, *gomad hiraṇyavad*. Ferner wird gesagt, daß die Morgendämmerung in ihrer Kutsche manchmal von rötlichen Kühen, manchmal von rötlichen Pferden gezogen wird. „Sie schirrt ihre Schar der rötlichen Kühe an“, *yuḥkte gavâm aruṇânâm anikam* (I.124.11), — wo die zweite Bedeutung „ihre Schar der rötlichen Strahlen“ deutlich hinter dem konkreten Bild steht. Sie wird als die Mutter der Kühe oder Strahlen beschrieben, *gavâm janitrî akṛta pra ketum* (I.124.5), „die Mutter der Kühe (Strahlen) hat die Schau eröffnet“, und von ihrer Aktion

wird an anderer Stelle gesagt: „Schau“ oder „Wahrnehmung ist nun herangedämmt, wo nichts war“. Wiederum ist klar, daß die Kühe die leuchtenden Herden des Lichts sind. Die Morgendämmerung wird auch gepriesen als „die Führerin der leuchtenden Herden“, *netrī gavām*, (VII.76.6), und es gibt einen erleuchtenden Vers, in dem die beiden Gedanken kombiniert sind: „die Mutter der Herden, Führerin der Tage“, *gavām mâtâ netrī ahnâm* (VII.77.2). Schließlich, wie um den Schleier des Bildes vollständig zu entfernen, sagt der Veda uns selbst, daß die Herden ein Bild für die Strahlen des Lichts sind, „ihre glückbringenden Strahlen werden sichtbar wie die freigesetzten Kühe“ — *prati bhadrâ adṛkṣata gavām sargâ na raśmayaḥ* (IV.52.5). Und wir haben den noch schlüssigeren Vers (VII.79.2): „Deine Kühe (Strahlen) entfernen die Dunkelheit und geben das Licht“, *saṁ te gâvas tama â vartayanti, jyotir yacchanti*.*

Aber die Morgenröte wird nicht nur von diesen leuchtenden Herden angezogen. Sie bringt sie als eine Gabe für den Opferer. Sie ist, wie Indra in seiner Soma-Ekstase, eine Geberin des Lichts. In einer Hymne Vasishthas (VII.75.7) wird sie beschrieben als teilnehmend an der Aktion der Götter, wodurch die Festungen, wo die Herden verborgen sind, aufgebrochen und den Menschen gegeben werden: „Wahr mit den Göttern, die wahr sind, groß mit den Göttern, die groß sind, bricht sie die Festungen auf und gibt von den leuchtenden Herden. Die Kühe muhen zur Morgenröte“, *rujad dr̥hāni dadad usriyānām, prati gâva uśasaṁ vâvaśanta*. Und schon im nächsten Vers wird sie aufgefordert, für die Opferer *gomad ratnam aśvâvat purubhojaḥ* zu befestigen oder zu begründen, einen Zustand der Wonne voller Licht (Kühe), voller Pferde (Vitalkraft) und vieler Genüsse. Die Herden, die Usha gibt, sind daher die leuchtenden Herden des Lichts, die durch die Götter und die Angirasa Rishis von den Festungen Valas und der Panis zurückgewonnen wurden, und der Reichtum an Kühen (und Pferden), um den die Rishis ständig beten, kann kein anderer sein, als ein Reichtum dieses selben Lichts. Denn man kann unmöglich annehmen, daß die Kühe, die Usha (im siebten Vers der Hymne) gibt, verschieden von den Kühen sind, um die im achten gebetet wird, daß das Wort im ersten Vers Licht bedeutet und im nächsten physische Kühe und daß der Rishi das Bild, das er gebrauchte, vergessen hat, kaum daß es ihm über die Lippen gekommen war.

* Natürlich läßt sich nicht bestreiten, daß *gauḥ* im Veda Licht bedeutet, wenn z.B. gesagt wird, daß Vritra *gavâ*, durch Licht, getötet wird, so steht die Kuh außer Frage. Es geht um den Gebrauch des doppelten Sinnes und der Kuh als Symbol.

Manchmal richtet sich das Gebet nicht an leuchtende Wonne oder leuchtende Fülle, sondern an einen leuchtenden Antrieb oder leuchtende Kraft: „Bringe uns, o Tochter des Himmels, leuchtende Antriebe zugleich mit den Strahlen der Sonne!“, *gomatīr iṣa ā vaha duhitar divaḥ, sākaraḥ sūryasya raśmibhiḥ* (V.79.8). Sayana erklärt, daß dies „leuchtende Nahrungen“ bedeute, aber es ist doch offenbar unsinnig, davon zu reden, daß die Morgenröte strahlende Nahrungen mit den Strahlen der Sonne bringt. Wenn *iṣ* Nahrung bedeutet, dann müssen wir diesen Ausdruck deuten als „Nahrung von Kuhfleisch“, aber obgleich der Genuß von Kuhfleisch in der frühen Zeit nicht verboten war, wie aus den Brahmanas hervorgeht, wird doch die Tatsache, daß dieser Sinn (den Sayana als schockierend für die späteren Hindu-Gefühle meidet) nicht intendiert ist — er wäre ebenso absurd wie der andere — bewiesen durch einen anderen Vers des Rig-Veda, in dem die Ashwins angerufen werden, lichtreichen Antrieb zu geben, der uns hinüberträgt zur anderen Seite der Dunkelheit, *yā naḥ pīparad aśvinā jyoṭiṣmatī tamas tiraḥ, tām asme rāsāthām iṣam* (I.46.6).

Wir können aus diesen typischen Beispielen ersehen, wie dominierend das Bild der *Kuh des Lichts* ist und wie unabweisbar es auf einen psychologischen Sinn des Veda weist. Ein Zweifel jedoch erhebt sich: Selbst wenn wir die unvermeidliche Schlußfolgerung akzeptieren, daß die Kuh ein Bild für Licht ist — warum sollten wir nicht davon ausgehen, daß es schlicht Tageslicht bedeutet, wie die Sprache des Veda es zu beabsichtigen scheint? Warum dort ein Symbol vermuten, wo nur ein Bild vorliegt? Warum die Schwierigkeit einer Doppelfigur hereinbringen, bei der „Kuh“ „Licht der Morgendämmerung“ bedeutet und „Licht der Morgendämmerung“ das Symbol für eine innere Erleuchtung ist? Warum nicht davon ausgehen, daß die Rishis um Tageslicht, nicht um spirituelle Erleuchtung beteten?

Die Einwände sind vielfältig, und einige von ihnen sind überwältigend. Wenn wir annehmen, daß die vedischen Hymnen in Indien verfaßt wurden und die Morgendämmerung die indische Morgendämmerung und die Nacht die kurze indische Nacht von zehn oder zwölf Stunden ist, müßten wir mit dem Zugeständnis ansetzen, daß die vedischen Rishis Wilde waren, die von Furcht vor Dunkelheit überwältigt wurden, die sie mit Kobolden bevölkerten, und daß sie nicht vom natürlichen Gesetz der Folge von Nacht und Tag wußten — die aber doch in vielen der Suktas herrlich gepriesen wird — und glaubten, daß die Sonne nur aufgrund ihrer Gebete und Opfer am Himmel auf- und die Morgendämmerung aus der Umarmung ihrer Schwester Nacht hervorging. Und doch sprechen sie von der festen Regel des

Handelns der Götter und davon, daß die Morgenröte stets dem Pfad des ewigen Gesetzes oder der ewigen Wahrheit folge! Wir müßten annehmen, daß der Rishi, wenn er den Freudenruf ausstößt: „Wir sind hinübergelangen zum anderen Ufer der Dunkelheit!“, auf diese Weise nur das normale Bemerkens des täglichen Sonnenaufgangs besang. Wir müßten davon ausgehen, daß die vedischen Völker sich am Morgen zum Opfer setzten und um Licht beteten, wenn es bereits gekommen war. Und wenn wir all diese Unwahrscheinlichkeiten akzeptieren, stoßen wir auf die klare Aussage, daß die Angirasa Rishis, erst nachdem sie neun oder zehn Monate gesessen hatten, das verlorene Licht und die verlorene Sonne zurückgewannen. Und was sollen wir aus der ständigen Bekräftigung der Entdeckung des Lichts durch die Vorväter machen: „Unsere Väter fanden das verborgene Licht. Durch die Wahrheit in ihren Gedanken brachten sie die Morgendämmerung hervor“, *gūlhaṁ jyotiḥ pitaro anvavindan, satyamantrā ajanayan uṣāsam* (VII.76.4)? Wenn wir einen solchen Vers in irgendeiner Gedichtsammlung in irgendeiner Literatur fänden, würden wir ihm sogleich einen psychologischen oder einen spirituellen Sinn geben. Es gibt keinen triftigen Grund, den Veda anders zu behandeln.

Wenn wir jedoch den vedischen Hymnen eine naturalistische Erklärung und keine andere geben wollen, so wird ersichtlich, daß vedische Morgenröte und Nacht nicht die Nacht und der Morgen Indiens sein können. Nur in arktischen Regionen werden die Einstellungen der Rishis zu diesen natürlichen Umständen und die Aussagen über die Angirasa überhaupt verständlich. Aber obgleich es äußerst wahrscheinlich ist, daß Erinnerungen an die arktische Heimat in den äußeren Sinn des Veda eintraten, schließt die arktische Theorie nicht einen inneren Sinn hinter den alten Bildern aus, die der Natur entnommen sind, noch befreit sie von der Notwendigkeit einer folgerichtigeren und unmittelbaren Erklärung der Hymnen an die Morgendämmerung.

Wir haben z.B. die Hymne des Praskanwa Kanwa an die Ashwins (I.46), in denen wir den Hinweis auf den leuchtenden Antrieb finden, der uns zum anderen Ufer der Dunkelheit gelangen läßt. Diese Hymne ist innig verbunden mit der vedischen Vorstellung vom Morgen und von der Nacht. Sie enthält Hinweise auf viele der festen vedischen Bilder, auf den Pfad der Wahrheit, die Überquerung der Flüsse, den Aufgang der Sonne, die Verknüpfung zwischen der Morgenröte und den Ashwins, den mystischen Effekt und die ozeanische Essenz des Soma-Weins.

„Siehe, die Morgenröte — nichts Höheres gibt es als sie — öffnet sich voller Wonne in den Himmeln. O Ashwins, eure Weite erkläre ich, ihr, deren Mutter das Meer ist, Vollbringer des Werks, die ihr durch das Mental zu den Glückseligkeiten gelangt und die ihr, göttlich, jene Substanz durch das Denken findet... O Herren der Reise, die ihr das Wort mentalisiert, dies ist der Auflöser eurer Gedanken, — trinkt ihr kräftig vom Soma. Gebt uns jenen Antrieb, o Ashwins, der lichtreich ist und uns über die Dunkelheit hinaus trägt. Reist für uns in eurem Schiff, um das andere Ufer jenseits der Gedanken des Mentals zu erreichen. Schirrt, o Ashwins, euren Wagen an — euren Wagen, der zum weiten Ruderschiff im Himmel wird, in der Überquerung seiner Flüsse. Durch das Denken wurden die Kräfte der Wonne angeschirrt. Die Soma-Kräfte der Wonne im Himmel sind jene Substanz an der Stätte der Wasser. Aber wohin werdet ihr den Schleier werfen, den ihr gemacht habt, um euch zu verbergen? Licht wurde geboren zur Freude des Soma. Die Sonne, die dunkel war, hat ihre Zunge zum Gold gestreckt. Der Pfad der Wahrheit ist erstanden, auf dem wir zu jenem anderen Ufer reisen werden. Geschaut wird der ganze weite Weg durch den Himmel. Der Sucher wächst in seinem Wesen von Manifestation zu Manifestation der Ashwins, wenn sie Genugtuung in der Ekstase des Soma finden. Möget ihr, wohnend (oder leuchtend) in der all-leuchtenden Sonne, durch das Trinken des Soma, durch das Wort als Schöpfer der Wonne in unser Menschsein kommen. Morgenröte kommt zu uns entsprechend eurer Herrlichkeit, wenn ihr all unsere Welten erfüllt und die Wahrheiten den Nächten abgewinnt. Trinkt beide zusammen, o Ashwins, beide zusammen laßt uns den Frieden zukommen durch Ausweitungen, deren Ganzheit unzerrissen bleibt.“

Dies ist der unmittelbare und natürliche Sinn der Hymne, und ihre Intention ist nicht schwierig zu verstehen, wenn wir uns an die Hauptgedanken und Bilder der vedischen Doktrin erinnern. Die Nacht ist deutlich das Bild einer inneren Dunkelheit. Durch das Kommen der Morgendämmerung werden die Wahrheiten den Nächten abgerungen. Dies ist das Aufgehen der Sonne, die in der Dunkelheit verloren war, — das vertraute Bild der verlorenen Sonne, die von den Göttern und den Angirasa Rishis zurückgewonnen wird, — der Sonne der Wahrheit, und sie streckt nun ihre Feuerzunge zum goldenen Licht hinaus: *hiranya*, Gold, ist das konkrete Symbol für das höhere Licht, das Gold der Wahrheit, und um diesen Schatz, nicht um goldene Münze, beten die vedischen Rishis zu den Göttern. Dieser große Wandel von der inneren Verdunkelung zur Erleuchtung wird von den Ashwins, den Herren freudiger aufwärts gerichteter Aktion des Mentals und

der Vitalkräfte, vollbracht durch den unsterblichen Wein des Ananda, der in das Mental und in den Körper gegossen und dort von ihnen getrunken wird. Sie mentalisieren das ausdrückende *Wort*, sie führen uns in den Himmel reinen Mentals jenseits dieser Dunkelheit, und dort lassen sie durch das Denken die Kräfte der Wonne aktiv werden. Aber selbst über die himmlischen Wasser streichen sie hinweg, denn die Kraft des Soma hilft ihnen, alle mentalen Konstruktionen aufzulösen, und sie werfen selbst diesen Schleier ab. Sie gehen über das Mental hinaus, und die letzte Erlangung wird als das Überqueren der Flüsse beschrieben, die Durchfahrt durch den Himmel des reinen Mentals, die Reise auf dem Pfad der Wahrheit auf die andere Seite. Erst wenn wir das Allerhöchste erreichen, *paramâ parâvat*, ruhen wir schließlich von der großen menschlichen Reise aus.

Wir werden sehen, daß nicht nur in dieser Hymne sondern überall die Morgendämmerung als Bringer der Wahrheit kommt und selbst das Ausstrahlen der Wahrheit ist. Sie ist die göttliche Morgendämmerung, die physische Morgenröte ist nur ihr Schatten und Symbol im materiellen Universum.

13. Kapitel

Die Morgenröte und die Wahrheit

Usha wird wiederholt als die Mutter der Kühe beschrieben. Wenn also die Kuh ein vedisches Symbol für das physische Licht oder für spirituelle Erleuchtung ist, muß der Ausdruck entweder den Sinn haben, daß sie die Mutter oder Quelle der physischen Strahlen des Tageslichts ist oder aber daß sie die Strahlen des höchsten Tages erschafft, den Glanz und die Klarheit der inneren Erleuchtung. Aber wir sehen im Veda, daß Aditi, die Mutter der Götter, sowohl als die Kuh wie auch als die allgemeine Mutter beschrieben wird. Sie ist das höchste Licht, und alle Strahlen gehen aus ihr hervor. Psychologisch ist Aditi das höchste oder unendliche Bewußtsein, Mutter der Götter, im Gegensatz zu Danu oder Diti*, dem geteilten Bewußtsein, Mutter von Vritra und den anderen Danavas — Feinden der Götter und des Menschen in seinem Fortschritt. In einem allgemeineren Aspekt ist sie die Quelle aller kosmischen Formen von Bewußtsein vom Physischen aufwärts. Die sieben Kühe, *sapta gāvaḥ*, sind ihre Formen, und es gibt, so wird uns gesagt, sieben Namen und sieben Sitze der Mutter. Usha als die Mutter der Kühe kann nur eine Form oder Macht dieses höchsten Lichts, dieses höchsten Bewußtseins, Aditis sein. Und tatsächlich finden wir sie so auch beschrieben in I.113.19, *mâtâ devânâm aditer anîkam*, „Mutter der Götter, Form (oder Macht) von Aditi“.

Aber die erleuchtende Morgendämmerung des höheren oder ungeteilten Bewußtseins ist stets die Morgenröte der Wahrheit. Wenn Usha jene erleuchtende Morgenröte ist, so müssen wir ihr Auftreten in den Versen des Rig-Veda oft mit dem Gedanken der Wahrheit, des *ṛtam*, verknüpft finden. Und eine solche Verknüpfung finden wir tatsächlich. Denn erstens wird Usha beschrieben als „diejenige, die effektiv dem Pfad der Wahrheit folgt“, *ṛtasya panthâm anveti sādhu* (I.124.3). Hier können weder der ritualistische noch der naturalistische Sinn, der für *ṛtam* vorgeschlagen wird, zutreffen; es wäre sinnlos, ständig zu bekräftigen, daß die Morgenröte dem Pfad des Opfers oder dem Pfad des Wassers folgt. Wir können der offensichtlichen Bedeutung nur ausweichen, wenn wir in *panthâ ṛtasya* den Pfad nicht der

* Es ist nicht so, daß das Wort Aditi das Privativum von Diti ist. Die beiden Wörter leiten sich von ganz verschiedenen Wurzeln ab, von *ad* und *di*.

Wahrheit sondern der Sonne sehen wollen. Aber der Veda beschreibt die Sonne als dem Pfad Ushas folgend, und dies wäre das natürliche Bild, das sich einem Beobachter der physischen Morgenröte aufdrängt. Und selbst wenn der Ausdruck an anderen Textstellen nicht eindeutig Pfad der Wahrheit bedeutete, würde doch die psychologische Bedeutung immer noch hereinkommen; denn der Sinn wäre dann, daß die Morgenröte der Erleuchtung dem Pfad des Wahren oder dem Herrn der Wahrheit, Surya Savitri, folgt.

Exakt denselben Gedanken finden wir wiederholt, aber mit noch deutlicheren und vollständigeren psychologischen Hinweisen in I.124.3, *ṛtasya pānthām anveti sādhu, prajānatīva na diśo mināti*: „Sie bewegt sich entsprechend dem Pfad der Wahrheit, und als Wissende begrenzt sie nicht die Regionen.“ *Diśaḥ*, so können wir anmerken, hat einen doppelten Sinn; aber es ist hier nicht notwendig, ihn zu betonen. Morgenröte hält sich an den Pfad der Wahrheit, und weil sie dieses Wissen oder diese Wahrnehmung hat, begrenzt sie nicht die Unendlichkeit, das *bṛhat*, dessen Erleuchtung sie ist. Daß dies der wahre Sinn des Verses ist, wird ganz eindeutig und ausdrücklich von einer Rik des fünften Mandala (V.80.1) bewiesen, die Usha beschreibt als *dyutad-yāmānam bṛhatīm ṛtena ṛtāvarīm svar āvahantīm*, „von leuchtender Bewegung, weit mit der Wahrheit, überragend in (oder im Besitze) der Wahrheit, Swar mit sich bringend“. Wir haben hier den Gedanken des Weiten, den Gedanken der Wahrheit, den Gedanken des Solarlichts der Welt von Swar. Sicher ist es nicht eine bloße physische Morgenröte, mit der alle diese Vorstellungen innig und nachdrücklich verbunden sind. Wir können mit dieser Stelle VII.75.1 vergleichen: *vyuṣā āvo divijā ṛtena, āviṣṭṛṇvānā mahimānam āgāt*, „Morgenröte, im Himmel geboren, enthüllt Dinge durch die Wahrheit. Sie kommt und manifestiert die Größe.“ Und wieder haben wir hier die Morgendämmerung, die alle Dinge durch die Kraft der Wahrheit offenbart, und das Ergebnis wird beschrieben als die Offenbarung einer gewissen Weite.

Schließlich wird derselbe Gedanke mit Hilfe eines anderen Wortes für Wahrheit, *satya*, beschrieben, das — im Gegensatz zu *ṛtam* — keine Zweideutigkeit zuläßt: *satyā satyebhir mahatī mahadbhir devī devebhiḥ* (VII.75.7), „Morgenröte, wahr in ihrem Wesen mit den Göttern, die wahr sind, weit mit den Göttern, die weit sind“. Diese „Wahrheit“ der Morgendämmerung wird von Vamadeva in einer seiner Hymnen, IV.51, herausgehoben. Dort spricht er nicht nur von den Morgendämmerungen, „die die Welten unmittelbar umgreifen mit Pferden, die von der Wahrheit angeschrirt sind“, *ṛtayugbhir*

aśvaiḥ (vgl. VI.65.2), sondern er spricht von ihnen als *bhadrâ ṛtajâtasatyâḥ*, „glücklich, und wahr, weil aus der Wahrheit geboren“, und in einem anderen Vers beschreibt er sie als „die Göttinnen, die vom Sitz der Wahrheit erwachen“ (IV.51.8).

Diese enge Verknüpfung von *bhadra* und *ṛta* erinnert uns an dieselbe Gedankenverbindung in Madhuchchhandas Hymne an Agni. Bei unserer psychologischen Interpretation des Veda begegnen wir auf Schritt und Tritt dem alten Konzept der Wahrheit als Pfad zur Glückseligkeit. Usha, die Morgendämmerung der Erleuchtung der Wahrheit, muß notwendigerweise auch die Freude und die Glückseligkeit bringen. Diese Vorstellung der Morgenröte als Bringerin der Wonne finden wir ständig im Veda, und Vasishtha gibt ihr einen sehr positiven Ausdruck in VII.81.3: *yâ vahasi puru spârham ratnam na dâśuṣe mayah*, „du, der du zu dem Geber die Glückseligkeit als vielfältige und wünschenswerte Ekstase trägst“.

Ein häufiges vedisches Wort ist das Wort *sûṅṛtâ*, das Sayana als „erfreuliche und wahre Rede“ interpretiert. Aber oft scheint es den allgemeineren Sinn „glückbringende Wahrheiten“ zu haben. Morgenröte wird manchmal beschrieben als *ṛtâvarî*, voller Wahrheit, manchmal als *sûṅṛtâvarî*. Sie kommt und äußert ihre wahren und glückbringenden Worte, *sûṅṛtâ îrayantî*. Wie sie als Führerin der strahlenden Herden und der Tage beschrieben wurde, so wird sie als die leuchtende Führerin glückbringender Wahrheiten beschrieben, *bhâsvatî netrî sûṅṛtânâm* (I.92.7). Und diese enge Verknüpfung im Geist der vedischen Rishis zwischen dem Gedanken des Lichts, der Strahlen oder Kühe, und dem Gedanken der Wahrheit, ist noch eindeutiger in einer anderen Rik, I.92.14: *gomati aśvâvati vibhâvari... sûṅṛtâvati*: „Morgenröte mit den leuchtenden Herden, mit deinen Stuten, weit leuchtend, voller glückbringender Wahrheiten“. Ein ähnlicher, aber noch offenerer Ausdruck in I.48.2 zeigt die Bedeutung dieser Nebeneinanderstellung von Epitheten: *gomatîr aśvâvatîr viśvasuvidah*, Morgendämmerung mit ihren Strahlen (Herden), ihren Schnelligkeiten (Pferden), die recht um alle Dinge weiß“.

Dies sind keinesfalls bereits alle Hinweise auf den psychologischen Charakter der vedischen Morgendämmerung, die wir im Rig-Veda finden. Morgendämmerung wird ständig als dasjenige dargestellt, was zur Schau, Wahrnehmung, rechten Bewegung erweckt. „Die Göttin,“ sagt Gotama Rahugana, „blickt auf und blickt auf all die Welten, das Auge der Schau leuchtet mit äußerster Weite. Indem sie alles Leben zur Bewegung erweckt, entdeckt sie Sprache für alles, was denkt“, *viśvasya vâcam avidat manâyoḥ*

(I.92.9). Wir haben hier eine Morgenröte, die Leben und Mental zu ihrer vollsten Weite führt, wir ignorierten die volle Kraft der Wörter und Ausdrücke, die der Rishi wählt, wenn wir die Andeutung auf ein bloßes Bild des Wiedererweckens irdischen Lebens im physischen Dämmern begrenzen. Und selbst wenn hier das Wort, das für die von der Morgendämmerung gebrachte Schau gebraucht wird, *caḥṣuḥ*, nur physische Schau andeuten kann, finden wir in anderen Textstellen jedoch *ketuḥ*, was Wahrnehmung bedeutet, eine wahrnehmende Schau im mentalen Bewußtsein, Erkenntnisfähigkeit. Usha ist *pracetâḥ*, diejenige, die diese wahrnehmende Erkenntnis besitzt. Als Mutter der Strahlen hat sie diese wahrnehmende Schau des Mentals geschaffen, *gavâṁ janitrî akṛta pra ketum* (I.124.5). Sie ist selbst jene Schau: „Nun brach wahrnehmende Schau aus in ihre weite Morgendämmerung, wo vorher nichts war“, *vi nūnam ucchâd asati pra ketuḥ* (I.124.11). Aufgrund ihrer Wahrnehmungskraft besitzt sie die glückbringenden Wahrheiten, *cikitvit sūṅṛtâvari* (IV.52.4).

Diese Wahrnehmung, diese Schau ist, so wird uns mitgeteilt, jene der Unsterblichkeit, *amṛtasya ketuḥ* (III.61.3). Es ist, mit anderen Worten, das Licht der Wahrheit und Wonne, die das höhere oder unsterbliche Bewußtsein konstituieren. Nacht ist im Veda das Symbol für unser verdunkeltes Bewußtsein, das voller Unwissenheit in der Erkenntnis und voller Fehlritte in Wille und Handlung ist, daher voll allen Übels, aller Sünde und allen Leids. Licht ist das Kommen des erleuchteten höheren Bewußtseins, das zu Wahrheit und Glück führt. Wir finden ständig den Gegensatz der beiden Wörter *duritam* und *suvitam*. *Duritam* bedeutet wörtlich stolpern oder fehlschreiten, bildlich all jenes, was falsch und übel ist, alle Sünde, aller Irrtum, alles Unglück. *Suvitam* bedeutet wörtlich rechter oder guter Gang und drückt alles aus, was gut und glückbringend ist. Es bedeutet insbesondere die Glückseligkeit, die sich einstellt, wenn man auf dem rechten Pfad wandelt. So sagt Vasishtha von der Göttin (VII.78.2): „Morgendämmerung kommt göttlich, treibt durch das Licht alle Dunkelheiten und Übel zurück“, *viśvâ tamâṁsi duritâ*. Und in einer Anzahl von Versen wird die Göttin beschrieben als diejenige, die Menschen zu rechtem Gang, zum Glück, *suvitâya*, erweckt, treibt oder führt.

Daher ist sie die Führerin nicht nur glückbringender Wahrheiten, sondern unseres spirituellen Wohlstands und unserer spirituellen Freude, Bringerin der Glückseligkeit, die der Mensch durch die Wahrheitserreichte oder die ihm durch die Wahrheit gebracht wird, *eṣâ netrîrâdhasaḥ sūṅṛtânâm* (VII.76.7). Dieser Reichtum, um den die Rishis beten, wird mit dem Bild materieller

Reichtümer beschrieben. Er ist *gomad aśvâvad vîravad* oder *gomad aśvâvad rathavacca rādhaḥ*. Go, die Kuh, *aśva*, das Pferd, *prajā* oder *apatya*, die Nachkommenschaft, *nṛ* oder *vîra*, der Mann oder Held, *hiraṇya*, Gold, *ratha*, die Kutsche, *śravas* — Nahrung oder Ruhm, nach der ritualistischen Interpretation —, dies sind die Elemente des Reichtums, der von den vedischen Weisen begehrt wird. Nichts, so scheint es, könnte praktischer, irdischer, materieller sein. Hier haben wir in der Tat die Segnungen, um die eine Rasse starker Barbaren, die voll von gesundem Appetit die Güter der Erde begehrt, zu ihren primitiven Göttern beten würde. Aber wir haben gesehen, daß *hiraṇya* in einem anderen Sinn als demjenigen irdischen Goldes gebraucht wird. Wir haben gesehen, daß die „Kühe“ ständig in Verbindung mit der Morgendämmerung als Bild für das Licht wiederkehren, und wir haben gesehen, daß dieses Licht mit mentaler Schau und mit der Wahrheit verbunden ist, die die Wonne bringt. Und *aśva*, das Pferd, ist stets in diesen konkreten Bildern psychologischer Anregungen mit dem symbolischen Bild der Kühe verbunden: Morgendämmerung ist *gomatī aśvâvatī*. Vasishtha hat einen Vers (VII.77.3), in dem der symbolische Sinn des vedischen Pferdes kraftvoll und sehr klar herauskommt:

*Devânâm cakṣuḥ subhagâ vahantī,
 śvetam nayanī sudṛśikam aśvam;
 uṣâ adarśi raśmibhir vyaktâ
 citrâmaghâ viśvam anu prabhûtâ.*

„Glücklich, der Götter Visionsauge bringend, das weiße Pferd führend, das perfekte Schau hat, wird Morgendämmerung ganz durch die Strahlen ausgedrückt gesehen, voll ihrer vielfältigen Schätze, ihre Geburt in allen Dingen offenbarend.“ Es ist deutlich genug, daß das weiße Pferd — ein Ausdruck, der für den Gott Agni verwendet wird, den Seher-Willen, *kavikratu*, die perfekt sehende Kraft göttlichen Willens in seinen Werken (V.11.4) — ganz und gar symbolisch* gemeint ist und daß die „vielfältigen Schätze“, die die Morgendämmerung mit sich bringt, ebenfalls ein Bild sind und sicher nicht physischen Reichtum bedeuten.

Die Morgendämmerung wird beschrieben als *gomatī aśvâvatī vîravatī*. Da

* Die Symbolik des Pferdes wird evident in den Hymnen des Dirghatamas an das Opferpferd, den Hymnen verschiedener Rishis an das Pferd Dadhikravan und außerdem in der Eröffnung der Brihadaranyaka Upanishad, worin „Morgenröte ist der Kopf des Pferdes“ der erste Ausdruck eines sehr umfassenden Bildes ist.

die Beiwörter *gomatī* und *āsvāvatī*, die für sie verwendet werden, symbolisch zu verstehen sind und nicht „kuhvoll und pferdig“ bedeuten, sondern „strahlend von Erleuchtungen der Erkenntnis“ und „begleitet von den Schnelligkeiten der Kraft“, so kann *vīravatī* nicht bedeuten „von Menschen begleitet“ oder „begleitet von Helden“ oder „Dienern“ oder „Söhnen“. Es bedeutet vielmehr, daß sie von erobernden Energien begleitet ist. Auf jeden Fall wird es in einem verwandten und symbolischen Sinn gebraucht. Dies wird recht deutlich in I.113.18: *yā gomatīr uṣasaḥ sarvavīrāḥ... tā āsvadā aśnavat somasutvā*. Es meint nicht „Die Morgendämmerungen, die Kühe und alle Menschen oder alle Diener haben, jene genießt ein Mensch, der das Soma dargebracht hat, als Pferde-Geber“. Die Morgendämmerung ist die innere Morgenröte, die dem Menschen die vielfältige Fülle seines weitesten Wesens, seiner Kraft, seines Bewußtseins, seiner Freude bringt. Sie strahlt mit ihren Erleuchtungen, sie ist begleitet von allen möglichen Mächten und Energien, sie gibt dem Menschen die volle Kraft der Vitalität, so daß er sich der unendlichen Wonne jenes weiteren Seins erfreuen kann.

Wir können künftig *gomad āsvāvad vīravat rādhaḥ* nicht mehr im physischen Sinne verstehen. Die Sprache des Veda selbst weist uns auf eine ganz andere Wahrheit. Daher müssen die anderen Umstände dieses gottgegebenen Reichtums in gleicher Weise in einer spirituellen Bedeutung aufgefaßt werden. Die Nachkommenschaft, das Gold, die Kutschen sind symbolisch zu verstehen. *Śravas* ist nicht Ruhm oder Nahrung, sondern hat einen psychologischen Sinn und bedeutet die höhere Erkenntnis, die nicht zu den Sinnen oder dem Intellekt kommt, vielmehr zum göttlichen Hören und der göttlichen Schau der Wahrheit. *Rādhaḥ dīrghaśrutamam* (VII.81.5), *rayīm śravasyum* (VII.75.2), ist jener reiche Seinszustand, jene spirituell reiche Glückseligkeit, die sich dem Wissen zuwendet (*śravasyu*) und ein sich weit geöffnetes Gehör für die Schwingungen des Wortes hat, das aus den Regionen (*diśaḥ*) des Unendlichen zu uns kommt. So befreit uns das leuchtende Bild der Morgenröte von dem materiellen, rituellen, unwissenden Mißverstehen des Veda, das uns tatsächlich in Chaos und Finsternis von Fehltritt zu Fehltritt stolpern lassen würde. Es öffnet uns das geschlossene Tor und gewährt uns Zugang zum Zentrum vedischen Wissens.

14. Kapitel

Die Kuh und die Angirasa-Legende

Wir müssen jetzt das Bild der *Kuh*, das wir als Schlüssel zum Sinn des Veda gebrauchen, bis in die erstaunliche vedische Parabel oder Legende der Angirasa Rishis hinein verfolgen, die alles in allem der wichtigste aller vedischen Mythen ist.

Ganz gleich, was die vedischen Hymnen sonst auch sein mögen, sie sind durchweg eine Anrufung gewisser „arischer“ Götter, Freunde und Helfer des Menschen, zu Zwecken, die die Sänger — oder die Seher, wie sie sich selbst nennen (*kavi*, *ṛṣi*, *vipra*) — als höchst begehrenswert (*vara*, *vāra*) betrachten. Diese wünschenswerten Ziele, diese Gefälligkeiten der Götter werden in den Wörtern *rayi*, *rādhas* ausgedrückt, was physisch Reichtum oder Wohlstand bedeuten kann und psychologisch eine Glückseligkeit oder einen Genuß, der in der Fülle gewisser Formen spirituellen Reichtums besteht. Der Mensch trägt als seinen Teil der gemeinsamen Anstrengung das Werk des Opfers bei, das *Wort*, den Soma-Wein und *ghṛta*, die geschmolzene Butter. Die Götter werden im Opfer geboren, sie wachsen durch das Wort, den Wein und *ghṛta*, und in jener Kraft und in der Ekstase und im Rausch des Weins vollbringen sie die Ziele des Opferers. Hauptelemente des so erworbenen Reichtums sind die Kuh und das Pferd. Aber es gibt auch andere, *hiranya*, Gold, *vīra*, Männer oder Helden, *ratha*, Kutschen, *prajā*, oder Nachkommenschaft, *apatya*. Die Opfermittel selbst, das Feuer, der Soma, das *ghṛta* werden von den Göttern bereitgestellt. Sie wohnen dem Opfer bei als seine Priester, Reiniger, Bewahrer, Helden seiner Kriegführung. Denn es gibt jene, die das Opfer und das Wort hassen, den Opferer angreifen und ihm den begehrten Reichtum entreißen oder vorenthalten. Die Hauptbedingungen des so sehr begehrten Wohlstands sind der Aufgang der Morgendämmerung und der Sonne und das Herabströmen des Regens vom Himmel und der sieben — physischen oder mystischen — Flüsse, die im Veda die Mächtigen des Himmels genannt werden. Aber selbst dieser Wohlstand, diese Fülle von Kühen, Pferden, Gold, Menschen, Kutschen, Nachkommenschaft ist nicht ein letztes Ziel an sich. All dies ist ein Mittel zur Eröffnung der anderen Welten, dem Gewinnen von *Svar*, dem Aufstieg zu den Sonnenhimmeln, dem Gelangen durch den Pfad der Wahrheit zum Licht und zur himmlischen Wonne, wo der Sterbliche zur Unsterblichkeit findet.

Dies ist die unbezweifelbare Substanz des Veda. Der rituelle und mythologische Sinn, der ihm seit ältesten Zeiten gegeben wurde, ist wohl bekannt und braucht nicht im Detail erörtert zu werden. Kurz gesagt ist es die Durchführung der Opferanbetung als Hauptpflicht des Menschen im Hinblick auf den Genuß von Reichtum hier und dem Himmel danach. Wir kennen auch die moderne Betrachtungsweise, nach der der Veda eine Verehrung der personifizierten Sonne, des Mondes, der Sterne, der Morgendämmerung, des Windes, des Feuers, des Himmels, der Flüsse und anderer Gottheiten der Natur ist, die Versöhnung dieser Götter durch das Opfer, das Erwerben und Bewahren von Reichtum in diesem Leben, hauptsächlich vor menschlichen und dravidischen Feinden und gegen feindliche Dämonen und sterbliche Plünderer und das Gelangen des Menschen zum Paradies der Götter nach dem Tod.

Wir erkennen jetzt: Gleich wie göltig diese Gedanken auch für den gewöhnlichen Menschen gewesen sein mögen — sie waren den Sehern, dem erleuchteten Geist (*kavi*, *vipra*) des vedischen Zeitalters nicht der innere Sinn des Veda. Für sie waren diese materiellen Objekte Symbole des Immateriellen: Die Kühe waren die Strahlen oder Erleuchtungen eines göttlichen Morgens. Die Pferde und Kutschen waren Symbole von Kraft und Bewegung. Gold war Licht, der leuchtende Reichtum einer göttlichen Sonne — das wahre Licht, *ṛtam jyotiḥ*. Sowohl der durch das Opfer erworbene Reichtum als auch das Opfer selbst symbolisierten in all ihren Einzelheiten die Anstrengung des Menschen und seine Mittel zu einem größeren Ziel, dem Erwerb von Unsterblichkeit. Das Bestreben des vedischen Sehers war die Bereicherung und Ausweitung des Wesens des Menschen, die Geburt und die Heranbildung der Gottheiten in seinem Lebensopfer, die Zunahme von Kraft, Wahrheit, Licht, Freude, deren Mächte sie sind, bis sich die Seele des Menschen durch die erweiterten und sich stets weiter öffnenden Welten seines Wesens erhebt, sie die göttlichen Tore (*devīr dvārah*) sich auftun sieht auf seinen Ruf hin und er eintritt in die höchste Glückseligkeit eines göttlichen Seins jenseits von Himmel und Erde. Dieser Aufstieg ist die Parabel der Angirasa Rishis.

Die Götter alle sind Eroberer und Geber der Kühe, des Pferdes und der göttlichen Reichtümer. Aber es ist insbesondere die große Gottheit Indra, die der Held und Kämpfer in dieser Schlacht ist und für den Menschen das Licht und die Kraft gewinnt. Daher wird Indra ständig als der Meister der Herden angesprochen, *gopati*. Er wird sogar verbildlicht als die Kuh und das Pferd. Er ist der gute Melker, den der Rishi melken möchte, und was er

gibt, sind vollendete Formen und höchste Gedanken. Er ist Vrishabha, der Bulle der Herden. Sein ist der Reichtum von Kühen und Pferden, die der Mensch begehrt. In VI.28.5 wird sogar gesagt: „O Leute, dies sind die Kühe, sie sind Indra: Es ist Indra, den ich mit meinem Herzen und mit meiner Seele begehre.“ Diese Identifikation der Kühe mit Indra ist wichtig, wir werden auf sie zurückkommen müssen, wenn wir Madhuchchandas' Hymnen an jene Gottheit erörtern.

Aber gewöhnlich stellen die Rishis den Erwerb dieses Reichtums als eine Eroberung dar, die gegen gewisse Mächte, wie die Dasyus, vollbracht wird, die manchmal solcherart dargestellt werden, daß sie die begehrten Reichtümer besitzen, die ihnen durch Gewalt entrissen werden müssen, manchmal solcherart, daß sie sie vom Arier stehlen, der dann den verlorenen Reichtum mithilfe der Götter entdecken und zurückgewinnen muß. Die Dasyus, die die Kühe vorenthalten oder stehlen, werden die Panis genannt, ein Wort, das ursprünglich offenbar Macher, Händler oder Schieber bedeutet hat; aber diese Bedeutung wird manchmal koloriert durch seinen weiteren Sinn „Geizhalse“. Ihr Anführer ist Vala, ein Dämon, dessen Name wahrscheinlich „Umgrenzer“ oder „Einschließer“ bedeutet, so wie Vritra Opponent, Obstrukteur oder umschließender Verdeckter bedeutet. Man kann leicht sagen — wie es die Gelehrten tun, die möglichst viel Urgeschichte in den Veda hineinlesen wollen —, daß die Panis die Drawiden sind und Vala ihr Häuptling oder Gott. Aber dieser Sinn läßt sich nur an einzelnen Textstellen aufrechterhalten. In vielen Hymnen ist er unvereinbar mit den tatsächlichen Worten der Rishis und verwandelt ihre Bilder und Figuren in einen Wirrwarr geschmacklosen Unsinns. Wir sahen bereits etwas von dieser Unvereinbarkeit. Dies wird noch deutlicher werden, wenn wir den Mythos der verlorenen Kühe genau prüfen.

Vala wohnt in einem Lager, einer Höhle (*bila*) in den Bergen. Indra und die Angirasa Rishis müssen ihn dorthin verfolgen und zwingen, seinen Reichtum aufzugeben: denn er ist Vala der Kühe, *valasya gomataḥ* (I.11.5). Die Panis werden auch dargestellt als jene, die die gestohlenen Herden in einer Berghöhle verbergen, die ihr Versteckgefängnis genannt wird, *vavra*, oder das Gehege der Kühe, *vraja*, oder manchmal in einem bezeichnenden Ausdruck *gavyam ūrvam*, wörtlich „die kuhige Weite“ oder im anderen Sinn von *go* „die leuchtende Weite“, „der weite Reichtum der glänzenden Herden“. Um diesen verlorenen Reichtum wiederzugewinnen, muß das Opfer durchgeführt werden. Die Angirasas oder aber Brihaspati und die Angirasas müssen das wahre Wort, das *mantra* singen. Sarama, die Himmelshün-

din, muß die Kühe in der Höhle der Panis finden. Indra, stark vom Soma-Wein, und die Angirasas, die Seher, seine Gefährten, müssen der Spur folgen, in die Höhle eintreten oder gewaltsam die starken Festungen des Hügels aufbrechen, die Panis besiegen und die befreiten Herden aufwärts treiben.

Wir wollen zunächst gewisse Aspekte betrachten, die nicht übersehen werden dürfen, wenn wir die Deutung dieser Parabel oder dieses Mythos festlegen. Fürs erste ist die Legende, so präzise sie auch in ihren Bildern sein mag, im Veda noch keineswegs einfache mythologische Tradition, sie wird vielmehr mit einer gewissen Freiheit und Unbeständigkeit gebraucht, die uns um das bedeutsame Bild hinter der geheiligten Tradition betrügt. Oft wird sie des mythologischen Aspektes entkleidet und auf die persönliche Notwendigkeit oder Bestrebung des Sängers angewandt. Denn es ist eine Aktion, derer Indra stets fähig ist. Obgleich er es der Art nach ein für allemal mittels der Angirasas getan hat, wiederholt er doch ständig die Art selbst in der Gegenwart: Er ist immerfort der Sucher der Kühe, *gaveṣaṇā*, und der Wiedererstatte des gestohlenen Reichtums.

Gelegentlich finden wir einfach nur die Tatsache der gestohlenen Kühe und die Rückerlangung durch Indra, ohne daß auf Sarama oder die Angirasas oder die Panis Bezug genommen wird. Aber es ist nicht immer Indra, der die Herden zurückbringt. Wir haben z.B. eine Hymne an Agni, die zweite des fünften Mandala, eine Hymne der Atris, in der der Sänger das Bild der gestohlenen Kühe auf sich selbst anwendet in einer Sprache, die deutlich ihren Symbolismus verrät. Agni, der lange von Mutter Erde in ihrem Schoß zurückgehalten wurde, die nicht willens ist, ihn dem Vater Himmel zu geben, wobei er solange in ihr gehalten und verborgen wird, als sie in begrenzte Form (*peṣī*) gepreßt ist, wird dann endlich geboren, als sie groß und weit wird (*mahiṣī*). Die Geburt Agnis ist mit einer Manifestation oder Vision leuchtender Herden verknüpft. „Ich sah in der Ferne auf einem Feld einen, der seine Waffen formte, der goldene Hauer hatte und reine, helle Tönung trug. Ihm gebe ich den Amrita (die unsterbliche Essenz, den Soma) in getrennten Teilen. Was werden sie mir tun, die nicht Indra haben und nicht das Wort? Ich sah im Feld gleichsam eine glückliche Herde von geschlossener Weite, zahlreich, leuchtend. Sie ergriffen sie nicht, denn er wurde geboren. Selbst jene (Kühe), die alt waren, wurden wieder jung.“ Aber wenn diese Dasyus, die weder Indra haben noch das Wort, gegenwärtig auch machtlos sind, um die leuchtenden Herden zu ergreifen, so verhieß es sich doch anders, bevor diese leuchtende und gewaltige Gottheit gebo-

ren wurde. „Wer waren sie, die meine Kraft (*maryakam*; meine Mannerschar, meine Helden, *vira*) von den Kühen trennten? Denn sie (meine Leute) hatten keinen Krieger und Beschützer der Rinder. Mögen jene, die sie von mir nahmen, sie freisetzen. Er weiß und kommt und treibt die Rinder zu uns.“ Hier wäre die Frage erlaubt, was denn diese leuchtenden Herden, diese Kühe sind, die jung waren und wieder jung wurden? Sicher sind sie nicht die physischen Herden, noch ist es irgendein irdisches Feld an der Yamuna oder am Jhelum, das die Szene für diese herrliche Schau des Kriegsgottes mit den goldenen Hauern und den Herden leuchtender Rinder abgibt. Es sind die Herden entweder der physischen oder der göttlichen Morgendämmerung, aber die Sprache paßt schlecht zur ersten Deutung. Diese mystische Vision ist sicher ein Bild der göttlichen Erleuchtung. Sie sind Strahlen, die durch die Kräfte der Dunkelheit gestohlen wurden und jetzt göttlich zurückerlangt werden, nicht durch den Gott des physischen Feuers, sondern durch die flammende Kraft, die in der Kleinheit der materiellen Existenz verborgen war und jetzt zu den Klarheiten einer erleuchteten mentalen Aktion befreit wird.

Indra ist dann nicht der einzige Gott, der die düstere Höhle aufbrechen und die verlorenen Strahlen zurückerstatten kann. Es gibt andere Gottheiten, denen verschiedene Hymnen diesen großen Sieg zuschreiben. Usha ist eine von ihnen, die göttliche Morgenröte, Mutter dieser Herden. „Wahr mit den Göttern, die wahr sind, groß mit den Göttern, die groß sind, Opfertgott mit den Opfertgöttern, bricht sie die starken Festungen auf und gibt die leuchtenden Herden. Die Kühe muhen zur Morgenröte!“ (VII.75.7). Agni ist eine weitere. Manchmal führt er allein Krieg, wie wir bereits sahen, manchmal mit Indra: „Ihr zwei kämpftet um die Kühe, Indra, Agni“ (VI.60.2). Oder wiederum mit Soma: „O Agni und Soma, jene eure Heldenmacht wurde bewußt gemacht, als ihr den Pani der Kühe beraubtet“ (I.93.4). Soma wird an einer anderen Textstelle bei diesem Sieg mit Indra erwähnt: „Dieser Gott, aus Kraft geboren, stoppte, mit Indra als Kameraden, den Pani“ und vollbrachte all die Eroberungen der Götter, die gegen die Dasyus Krieg führen (VI.44.22). Den Ashwins wird dieselbe Errungenschaft in VI.62.11 zugeschrieben: „Ihr zwei öffnet die Tore des starken Geheges voller Rinder“, und weiter in I.112.18: „O Angiras (die beiden Ashwins werden manchmal in einer einzigen Anrufung zusammengebracht), ihr beide erfreut euch durch das Mental und tretet zuerst ein beim Öffnen des Stroms der Kühe“, wo der Sinn offenbar der befreite, hinausfließende Strom oder das Meer des Lichts ist.

Brihaspati ist noch häufiger der Held dieses Sieges. „Brihaspati, der zuerst geboren wird vom großen Licht im höchsten Äther, siebenmündig, vielgeboren, siebenstrahlig, vertrieb die Dunkelheiten. Er mit seiner Schar, die den *stubbh* und die *Rik* besitzen, brach *Vala* in Stücke durch seinen Ruf. Brüllend trieb Brihaspati die leuchtenden Herden, die die Gabe beschleunigen, aufwärts, und sie muhten daraufhin“ (IV.50.4, 5). Und wiederum in VI.73.1 und 3: „Brihaspati, der der Hügelbrecher ist, der erstgeborene, der Angirasa... Brihaspati eroberte die Schätze (*vasûni*). Große Gehege voller Rinder gewann dieser Gott.“ Auch die *Maruts*, Sänger der *Rik* wie Brihaspati, sind — obgleich weniger unmittelbar — an dieser Aktion beteiligt. „Er, den ihr nähret, o *Maruts*, wird das Gehege aufbrechen“ (VI. 66.8). Und an anderer Stelle hören wir von den Kühen der *Maruts* (I. 38.2). *Pushan*, der Mehrer, eine Form des Sonnengottes, wird ebenfalls angerufen für die Verfolgung und Rückgewinnung der gestohlenen Rinder (VI. 54.5, 6, 10): „Möge *Pushan* unseren Rindern folgen, möge er unsere Kriegsstuten schützen... *Pushan*, folge du den Rindern... Möge er uns zurücktreiben, was verloren ward.“ Selbst *Saraswati* wird zu einer Töterin der *Panis*. Und in *Madhuchchandas'* Hymne (I. 11.5) haben wir dieses eindrucksvolle Bild: „O Herr des Donnerkeils, du decktest die Höhle des *Vala* der Kühe auf. Die furchtlosen Götter traten rasch (oder: ihre Kraft ansetzend) in dich ein.“

Gibt es einen bestimmten Sinn in diesen Variationen, der sie zu einem einzigen zusammenhängenden Gedanken zusammenschreiben kann, oder geschieht es nur aufs Geratewohl, daß die *Rishis* mal diese, mal jene Gottheit anrufen auf der Suche nach und im Krieg um ihr verlorenes Vieh? Wenn wir bereit sind, die Gedanken des Veda als Ganzes zu nehmen, anstatt uns im Spiel getrennter Einzelheiten zu verwirren, werden wir eine einfache, zufriedenstellende Antwort finden: Die Sache der verlorenen Herden ist nur Teil eines ganzen Systems miteinander verknüpfter Symbole und Bilder. Sie werden durch das Opfer zurückgewonnen, und der feurige Gott *Agni* ist die Flamme, die Kraft und der Priester des Opfers durch das *Wort*, und Brihaspati ist der Vater des Wortes, die *Maruts* sind seine Sänger oder *Brahmanen*, *brahmâno marutaḥ*, *Saraswati* seine Inspiration durch den Wein, und *Soma* ist der Gott des Weins, und die *Ashwins* sind seine Sucher, Finder, Geber, Trinker. Die Herden sind die Herden des Lichts, und das Licht kommt durch die Morgenröte und die Sonne, von denen *Pushan* eine Form ist. *Indra* schließlich ist der Anführer all dieser Götter, Herr des Lichts, König des leuchtenden Himmels, *Svar* genannt. Er

stellt, so sagen wir, das leuchtende oder göttliche Mental dar, in ihn treten alle Götter ein und nehmen an seiner Enthüllung des verborgenen Lichts teil. Wir sehen daher, daß vollkommene Folgerichtigkeit vorliegt, wenn ein und derselbe Sieg diesen verschiedenen Gottheiten zugeschrieben wird, und dies auch in Madhuchchandas' Bild der Götter, die in Indra eintreten, um Vala zu schlagen. Nichts geschah aufs Geratewohl oder in Abhängigkeit einer konfusen Veränderlichkeit der Gedanken. Der Veda ist perfekt und schön in seinem logischen Zusammenhang und seiner Einheit.

Ferner bildet die Eroberung des Lichts nur einen Teil der großen Handlung des vedischen Opfers. Die Götter müssen durch es all die Gnadengeschenke (*viśvā vāryā*) gewinnen, die für die Erlangung der Unsterblichkeit notwendig sind, und das Hervortreten der verborgenen Erleuchtungen ist nur eines davon. Die Kraft, das *Pferd*, ist ebenso notwendig wie das Licht, die *Kuh*. Es muß nicht nur Vala erreicht und das Licht seinem eifersüchtigen Zugriff abgewonnen werden, sondern Vritra muß erschlagen und die Wasser müssen freigesetzt werden. Das Hervortreten der leuchtenden Herden bedeutet das Aufgehen der Morgenröte und der Sonne. Dies wiederum ist unvollständig ohne das Opfer, das Feuer, den Wein. All diese Dinge sind verschiedene Teile einer Aktion, manchmal getrennt erwähnt, manchmal in Gruppen, manchmal zusammen wie in einer einzigen Aktion, eine große, totale Eroberung. Und das Ergebnis ihres Besitzes ist die Offenbarung der weiten Wahrheit und der Eroberung von Swar, der leuchtenden Welt, die häufig die weite andere Welt genannt wird, *urum u lokam* oder einfach *u lokam*. Wir müssen zuerst diese Einheit erfassen, wenn wir die getrennte Einführung dieser Symbole in den verschiedenen Textstellen des Rig-Veda verstehen wollen.

So finden wir in VI.73, wie bereits zitiert, eine kurze Hymne von drei Versen, in denen diese Symbole in ihrer Einheit zusammengestellt werden. Man könnte sie fast beschreiben als eine der Hymnen des Veda zur Gedächtnishilfe, die dazu beitragen, die Einheit seiner Bedeutung und Symbolik im Auge zu behalten. „Er, der der Hügelbrecher ist, erstgeborener, im Besitze der Wahrheit, Brihaspati, der Angirasa, der Geber der Opfergabe, Erfüller der beiden Welten, Anwohner in Hitze und Licht (der Sonne), unser Vater, brüllt laut als der Bulle zu den beiden Firmamenten. Brihaspati, der für den Menschen als Reisenden jene andere Welt im Rufen der Götter gestaltet hat, erschlägt die Vritra-Kräfte und bricht die Städte auf, besiegt Feinde und überwältigt Widersacher in seinen Schlachten. Brihaspati erobert für ihn die Schätze, große Gehege voller Rinder gewinnt dieser Gott, erstrebt

die Eroberung der unbezwinglichen Swar-Welt. Brihaspati tötet den Feind durch die Hymnen der Erleuchtung (*arkaiḥ*).“ Wir sehen sogleich die Einheit dieser vielseitigen Symbolik.

Eine andere Textstelle, die in ihrer Sprache noch mystischer klingt, bringt den Gedanken der Morgenröte und die Neubegründung oder neue Geburt des Lichts in der Sonne herein, die in der kurzen Hymne an Brihaspati nicht ausdrücklich erwähnt werden. Sie lobpreist den Soma, wir zitierten bereits die Eröffnung, VI.44.22: „Dieser Gott, aus Kraft geboren, stoppte, mit Indra als Kameraden, den Pani. Er war es, der seinem ungesegneten Vater (dem geteilten Wesen) seine Kriegswaffen und seine Formen der Erkenntnis (*mâyâḥ*) abrang. Er wares, der in der Sonne das Licht im Innern erschuf. Er fand das dreifache Prinzip (der Unsterblichkeit) im Himmel in seinen Regionen des Glanzes (den drei Welten von Swar) und in den dreiteiligen Welten die verborgene Unsterblichkeit (dies ist die Gabe von Amrita in getrennten Teilen, worauf in der Hymne der Artris an Agni angespielt wird, die dreifache Soma-Gabe auf den drei Ebenen, *triṣu sânusu*, Körper, Leben und Mental). Er stützte weit Himmel und Erde, er gestaltete den Wagen mit den sieben Strahlen. Er hielt durch seine Kraft den reifen Ertrag (des *madhu* oder *ghṛta*) in den Kühen, ja die Quelle der zehn Bewegungen“ (VI.44.22-24). Es ist gewiß erstaunlich, daß so viele scharfsinnige und emsige Geister Hymnen wie diese gelesen haben sollen, ohne zu erkennen, daß es die heiligen Gedichte von Symbolikern und Mystikern sind, nicht von die Natur anbetenden Barbaren und unkultivierten arischen Eindringlingen, die mit den zivilisierten Drawiden kämpfen.

Wir wollen jetzt in rascher Folge gewisse andere Textstellen durchsehen, in denen wir diese Symbole eher vereinzelt und nebeneinandergestellt finden. Zuerst sehen wir, daß in diesem Bild des Höhlengeheges, im Hügel, wie auch andernorts, die Kuh und das Pferd zusammengehen. Wir haben gehört, wie Pushan aufgerufen wurde, die Kühe zu suchen und die Pferde zu schützen: zwei Formen arischen Reichtums, die stets Plünderern ausgesetzt sind? Wir wollen dies prüfen. „So brachest du in deiner Soma-Ekstase das Gehege der Kuh und des Pferdes auf, o Held, wie eine Stadt“ (VIII.32.5). „Brich auf für uns die Tausende der Kuh und des Pferdes“ (VIII.34.14). „Das, was du hältst, o Indra, die Kuh und das Pferd und den unvergänglichen Genuß, befestige dies im Opferer und nicht im Pani. Er, der im Schlummer liegt, nicht das Werk tut und nicht die Götter sucht, möge er durch seine eigenen Antriebe zugrundegehen. Danach befestige beständig (in uns) den Reichtum, der wachsen muß“ (VIII. 97.2,3). In einer

anderen Hymne wird über die Panis gesagt, daß sie den Reichtum der Kühe und Pferde zurückhalten. Stets sind sie Kräfte, die den begehrten Reichtum empfangen, aber nicht gebrauchen, da sie lieber schlummern, indem sie die göttliche Aktion (*vrata*) vermeiden. Sie stellen Kräfte dar, die zugrundegehen oder erobert werden müssen, bevor der Reichtum vom Opferer sicher besessen werden kann. Und immer repräsentieren die Kuh und das Pferd einen verborgenen und eingeschlossenen Reichtum, der von einer göttlichen Macht aufgedeckt und freigegeben werden muß.

Mit der Eroberung der leuchtenden Herden wird auch die Eroberung, Geburt oder Erleuchtung von Morgenröte und Sonne verbunden, aber dies ist ein Punkt dessen Bedeutung wir in einem anderen Kapitel betrachten müssen. Und verknüpft mit den Herden, der Morgenröte und der Sonne sind die Wasser. Denn das Erschlagen Vritras mit der Freisetzung der Wasser und die Bezwingung von Vala mit der Freisetzung der Herden sind zwei Parallelmythen, die nicht ohne Bezug zueinander sind. An gewissen Stellen, wie z.B. I.32.4, wird das Töten Vritras auch dargestellt als der Geburt der Sonne, der Morgenröte und des Himmels vorangehend, in anderen als der Öffnung des Hügels für das Fließen der Wasser vorangehend. Für die allgemeine Verknüpfung können wir die folgenden Stellen anmerken: VII.90.4: „Die Morgendämmerungen treten vollkommen hervor in ihrem Leuchten und unversehrt. Meditierend fanden sie (die Angirasas) das unermeßliche Licht. Sie, die begehren, öffneten die Weite der Kühe, und die Wasser flossen für sie vom Himmel“. I.72.8: „Durch rechten Gedanken wußten die sieben Mächtigen des Himmels (die sieben Flüsse) die Wahrheit und kannten die Tore der Wonne. Sarama fand die starke Weite der Kühe, und durch jene genießt das menschliche Geschöpf“. I.100.18 über Indra und die Maruts: „Er mit seinen leuchtenden Gefährten gewann das Feld, die Sonne, die Wasser“. V.14.4 über Agni: „Agni, der geboren ward, strahlte auf, als er die Dasyus tötete, durch das Licht der Dunkelheit. Er fand die Kühe, die Wasser und Swar“. VI.60.2 über Indra und Agni: „Ihr zwei kämpftet um die Kühe, die Wasser, Swar, die Morgendämmerungen, die entführt waren. O Indra, o Agni, du vereinigst (uns) die Regionen, Swar, die strahlenden Morgen, die Wasser und die Kühe“. I.32.12 über Indra: „O Held, du hast die Kuh erobert, du hast den Soma erobert. Du hast die sieben Flüsse in ihrem Strom freigesetzt.“

In der letzten Textstelle sehen wir Soma in Gemeinschaft mit den Kühen unter den Eroberungen Indras. Gewöhnlich ist der Soma-Rausch die Kraft, in der Indra die Kühe erobert, z.B. III.43.7: der Soma, „in dessen Rausch du

die Kuh-Gehege geöffnet hast“, (II.15.8): „Er, besungen von den Angirasa, brach Vala und warf die starken Festungen des Hügels auseinander. Er durchschneit ihre künstlichen Bollwerke. Diese Dinge tat Indra im Rausch des Soma.“ Manchmal jedoch wird die Funktion umgekehrt, und es ist das Licht, das die Wonne des Soma-Weins bringt, oder sie kommen gemeinsam, wie in I.62.5: „Besungen von den Angirasa, o Vollbringer der Werke, hast du die Morgendämmerungen mit der Sonne (oder: durch die Sonne) und mit den Kühen (oder: durch die Kühe) des Soma geöffnet.“

Auch Agni ist, wie der Soma, ein unerläßliches Element des Opfers. Daher finden wir Agni auch in diesen Assoziationsformeln eingeschlossen, wie in VII. 99.4: „Ihr machtet jene weite andere Welt für das Opfer, (als Ziel des Opfers), brachtet die Sonne, den Morgen und Agni hervor.“ Dieselbe Formel finden wir in III.31.15 mit der Hinzufügung des Pfades und in VII.44.3 mit der Hinzufügung der Kuh.

Aus diesen Beispielen wird ersichtlich, wie eng die verschiedenen Symbole und Parabeln des Veda miteinander verknüpft sind. Wir verfehlen daher den wahren Interpretationsweg, wenn wir die Legende der Angirasa und der Panis als isolierten Mythos behandeln, den man nach Belieben interpretieren kann, ohne seine Stellung im allgemeinen Denken des Veda und des Lichts, das jenes allgemeine Denken auf die metaphorische Sprache wirft, in der die Legende berichtet wird, sorgsam zu betrachten.

15. Kapitel

Die verlorene Sonne und die verlorenen Kühe

Die Eroberung oder Rückerlangung der Sonne und des Morgens ist ein Thema, auf das häufig in den Hymnen des Rig-Veda angespielt wird. Manchmal geht es dabei um die Entdeckung von Surya, manchmal um die Entdeckung oder Eroberung von Swar, der Welt von Surya. Sayana nimmt denn auch das Wort Swar als Synonym für Surya. Aber aus verschiedenen Textstellen wird ersichtlich, daß Swar der Name einer Welt oder eines höchsten Himmels über dem gewöhnlichen Himmel und der gewöhnlichen Erde ist. Manchmal wird es in der Tat für das solare Licht gebraucht, das sowohl Surya als auch der Welt, die durch seine Erleuchtung gebildet wird, zu eigen ist. Wir haben gesehen, daß die Wasser, die vom Himmel herabkommen oder die von Indra und den Sterblichen, denen er zugetan ist, erobert und genossen werden, als *svarvatīḥ apaḥ* beschrieben werden. Sayana interpretiert diese *apaḥ* als physische Gewässer und muß daher eine andere Bedeutung für *svarvatīḥ* finden. Er erklärt, es bedeute *sarṇavatīḥ*, bewegend. Aber dies ist offenbar ein erzwungener Sinn, den das Wort selbst nicht andeutet und kaum haben kann. Der Donnerkeil Indras wird der himmlische Stein genannt, *svaryam aśmānam*, d.h., sein Licht ist das Licht aus dieser Welt der Sonnenglänze. Indra selbst ist *svarpati*, der Meister von Swar, der lichtreichen Welt.

Und wie wir sehen, daß das Finden und Zurückgewinnen der Kühe gewöhnlich als Indras Werk beschrieben wird — oft mit Hilfe der Angirasa Rishis und durch das Medium des Mantra und des Opfers, Agnis und Somas —, so wird auch das Finden und Zurückgewinnen der Sonne denselben Mittlern zugeschrieben. Ferner werden die beiden Aktionen ständig nebeneinander gestellt. Mich deucht, wir haben im Veda selbst überwältigende Beweise dafür, daß all diese Dinge in Wirklichkeit eine große Aktion bilden, deren Teile sie sind. Die Kühe sind die verborgenen Strahlen der Morgenröte oder Suryas. Ihre Befreiung aus der Dunkelheit führt zum oder ist das Zeichen vom Aufgehen der Sonne, die in der Dunkelheit verborgen war. Dies wiederum ist die Vorbedingung — stets im Verein mit der Zweckdienlichkeit des Opfers, seiner Umstände und seiner helfenden Götter — für die Eroberung von Swar, der höchsten Welt des Lichts. Das, so scheint mir, ergibt sich jenseits aller Zweifel aus der Spra-

che des Veda selbst. Aber auch jene Sprache weist auf die Sonne als ein Symbol der göttlichen erleuchtenden Kraft, auf Swar als die Welt der göttlichen Wahrheit und auf die Eroberung der göttlichen Wahrheit als wahres Ziel der vedischen Rishis und das Thema ihrer Hymnen. Ich werde jetzt so zügig wie möglich jenes Material prüfen, das auf diese Schlußfolgerung hinweist.

Zunächst einmal sehen wir, daß Swar und Surya verschiedene Begriffe im Mental der vedischen Rishis, aber stets eng verknüpft sind. Wir haben z.B. den Vers in Bharadwajas Hymne an Soma und Indra (VI.72.1): „Ihr fandet die Sonne, ihr fandet Swar, ihr beseitigtet alle Dunkelheit und Begrenzungen“, und in einer Hymne von Vamadeva an Indra (IV.16.4), die diese Vollbringung Indras und der Angirasas feiert: „Als durch die Hymnen der Erleuchtung (*arkaiḥ*) Swar gefunden ward, ganz und gar sichtbar, als sie (die Angirasas) das große Licht aus der Nacht aufleuchten ließen, machte er (Indra) die Dunkelheiten ungesichert (d.h. er löste ihren festen Halt), auf daß die Menschen die Schau hätten.“ In der ersten Textstelle sehen wir, daß Swar und Surya voneinander verschieden sind und daß Swar nicht bloß ein anderer Name für Surya ist. Gleichzeitig aber werden das Finden von Swar und das Finden von Surya als eng verbunden und als eine Bewegung dargestellt, und das Ergebnis ist das Beseitigen aller Dunkelheit und aller Begrenzungen. So wird in der zweiten Textstelle das Finden und Sichtbarmachen von Swar mit dem Aufleuchten eines großen Lichts aus der Dunkelheit in Verbindung gebracht, was — wie wir aus Parallelstellen ersehen — die Rückgewinnung der Sonne, die in der Dunkelheit verborgen war, durch die Angirasas bedeutet. Surya wird von den Angirasas durch die Kraft ihrer Hymnen oder wahren *mantras* gefunden. Swar wird ebenfalls gefunden und sichtbar gemacht durch die Hymnen der Angirasas, *arkaiḥ*. Es ist daher klar, daß die Substanz von Swar ein großes Licht ist und daß jenes Licht das Licht von Surya, der Sonne ist.

Wir könnten sogar annehmen, daß Swar ein Wort für die Sonne, das Licht oder den Himmel ist, wenn nicht aus anderen Stellen deutlich würde, daß es der Name einer Welt ist. Man findet häufig Anspielungen darauf als auf eine Welt jenseits der *rodasī*, jenseits von Himmel und Erde, und es wird ansonsten die weite Welt genannt, *uru loka*, oder die weite andere Welt, *uru u loka*, oder einfach jene (andere) Welt, *u loka*. Diese Welt wird beschrieben als eine Welt unermesslichen Lichts und einer weiten Freiheit von Furcht, wo die Kühe, die Strahlen von Surya, frei herumtollen. So finden wir in VI.47.8: „Du in deiner Erkenntnis führst uns voran zur weiten Welt,

zu Swar, dem Licht, welches Freiheit von Furcht ist, mit glücklichem Wesen“, *svar jyotir abhayaṃ svasti*. In III.2.7 wird Agni Vaishwanara beschrieben als die Erde, den Himmel und den weiten Swar erfüllend, *ā rodasī aprṇad ā svar mahat*. Und so sagt auch Vasishtha in seiner Hymne an Vishnu, VII.99.3,4: „Du stüttest fest, o Vishnu, diese Erde und diesen Himmel, und erhieltest die Erde überall aufrecht durch die Strahlen (von Surya). Ihr zwei schufet für das Opfer (d.h. als dessen Ergebnis) die weite andere Welt (*urum u lokam*), setztet die Sonne, die Morgenröte und Agni in die Welt“, wo wir wiederum die enge Verbindung von Swar, der weiten Welt, mit der Geburt oder Erscheinung der Sonne und der Morgenröte sehen. Sie wird beschrieben als das Ergebnis des Opfers, das Ende unserer Pilgerreise, das weite Heim, zu dem wir gelangen, die andere Welt, die jene, die die Opferwerke gut verrichten, erlangen, *sukṛtām u lokam*. Agni geht hinaus als Gesandter zwischen Erde und Himmel und umfaßt dann mit seinem Wesen dieses weite Heim, *kṣayaṃ bṛhantaṃ pari bhūṣati* (III.3.2). Es ist eine Welt der Wonne und der Fülle all der Schätze, die der vedische Rishi anstrebt: „Er, für den du jene andere Welt der Wonne machen willst, weil er seine Werke gut verrichtet, o Agni Jatavedas, erlangt die Glückseligkeit voller Pferde, Söhne, Helden, Kühe, alles glückliche Wesen“ (V.4.11). Und diese Wonne wird durch das Licht erlangt. Dadurch, daß sie die Sonne und die Morgenröte und die Tage in die Welt setzen, erlangen die Angirasas die Wonne für die begehrende menschliche Rasse. „Indra, der Swar gewinnt, die Tage erschafft, hat durch jene, die begehren (*uṣigbhiḥ*, ein Wort das wie *nṛ* verwendet wird, um Menschen und Götter auszudrücken, aber wie *nṛ* auch manchmal besonders die Angirasas bezeichnet), die Armeen, die er angreift, bezwungen, und er ließ für den Menschen die Schau der Tage (*ketum aḥnām*) aufleuchten und bildete das Licht für die große Wonne“, *avindaj jyotir bṛhate raṅāya* (III.34.4).

Wenn wir diese und andere Stellen für sich betrachten, könnte man all dies als eine Art Indianer-Vorstellung einer physischen Welt jenseits von Himmel und Erde interpretieren, einer Welt, die aus den Strahlen der Sonne besteht, in der der Mensch, befreit von Furcht und Begrenzung — es ist eine weite Welt —, die Erfüllung seiner Wünsche findet und eine unbegrenzte Zahl von Pferden, Kühen, Söhnen und Bediensteten besitzt. Aber was wir zu beweisen unternommen haben, ist dies, daß es sich nicht so verhält, daß im Gegenteil diese weite Welt, *bṛhad dyau* oder Swar, die wir erlangen müssen, indem wir über Himmel und Erde hinausgehen — denn so heißt es mehr als einmal, z.B. I.36.8: „Menschenwesen (*manuṣaḥ*), die den Ver-

decker erlegen, sind über Erde und Himmel hinausgegangen und machten sich die weite Welt zu ihrer Wohnstätte“, *ghnanto vṛtram ataran rodasī aparū kṣayāya cakrire* — daß diese über-himmlische Weite, dieses unbegrenzte Licht ein supramentaler Himmel ist, der Himmel der supramentalen Wahrheit, der unsterblichen Glückseligkeit und daß das Licht, das seine Substanz und konstituierende Wirklichkeit ist, das Licht der Wahrheit ist. Aber gegenwärtig genügt es, herauszuheben, daß es ein Himmel ist, der unserer Schau durch eine gewisse Dunkelheit verborgen ist, daß er zu finden und sichtbar zu machen ist und daß dieses Erkennen und Finden abhängt von der Geburt der Morgenröte, dem Aufgang der Sonne, dem Auftauchen der Sonnenherden aus ihrer verborgenen Höhle. Die Seelen, die im Opfer erfolgreich sind, werden *svardṛś* und *svarvid*, Erkennen von Swar und Finder von Swar oder seine Wissenden. Denn *vid* ist eine Wurzel, die sowohl finden oder bekommen und wissen bedeutet, und in einer oder zwei Passagen wird die weniger zweideutige Wurzel *jñā* dafür verwendet; der Veda spricht sogar davon, das Licht aus der Dunkelheit heraus bekannt zu machen. Im übrigen ist die Frage nach dem Wesen von Swar oder der weiten Welt höchst wichtig für die Interpretation des Veda, denn sie ist ausschlaggebend für den ganzen Unterschied zwischen der Theorie von einem Gesangbuch der Barbaren und der Theorie von einem Buch alten Wissens, eines wirklichen Veda. Sie läßt sich nur vollständig abhandeln in einer Erörterung der über hundert Textstellen, die von dieser weiten Welt sprechen, was den Rahmen dieser Kapitel weit überschreiten würde. Wir werden jedoch auf diese Frage zurückkommen müssen, wenn wir die Angirasa-Hymnen und andere Dinge erörtern.

Die Geburt der Sonne und der Morgenröte muß daher als die Grundbedingung betrachtet werden, um Swar zu erkennen oder zu erlangen, und dies ist es, was die gewaltige Bedeutung erklärt, die dieser Legende oder diesem Bild im Veda und dem Begriff des Erleuchtens, Findens, Hervorbringens des Lichts aus der Dunkelheit mittels der wahren Hymne, dem *satya mantra*, beigemessen wird. Dies erfolgt durch Indra und die Angirasas, und es gibt zahlreiche Stellen, die darauf anspielen. Indra und die Angirasas werden beschrieben als Swar oder die die Sonne finden, *avidat*, erleuchten oder sie leuchten lassen, *arocayat*, sie hervorbringen, *ajanayat* (wir müssen uns daran erinnern, daß im Veda die Manifestation der Götter im Opfer ständig als ihre Geburt beschrieben wird) und sie erlangen und besitzen, *sanat*. Oft wird Indra allein erwähnt. Er ist es, der Licht aus den Nächten macht und die Sonne hervorbringt, *kṣapāṁ vastā janitā sūryasya*

(III.49.4), er, der die Sonne und die Morgenröte hervorgebracht hat (II.12.7), oder, in einem umfassenderen Ausdruck, er, der die Sonne und den Himmel und die Morgenröte zusammen erzeugt (VI.30.5). Durch sein Leuchten erleuchtet er die Morgenröte, durch sein Leuchten läßt er die Sonne aufstrahlen, *haryan uṣasam arcayaḥ sūryam haryan arocayaḥ* (III.44.2). Dies sind seine großen Vollbringungen, *jajāna sūryam uṣasam sudarṁsāḥ* (III.32.8), daß er mit seinen leuchtenden Gefährten das Feld zum Besitze gewinnt (ist dies nicht das Feld, in dem der Atri die leuchtenden Kühe sah?), daß er die Sonne gewinnt, die Wasser gewinnt, *sanat kṣetraṁ sakhībhiḥ śvitnyebhiḥ sanat sūryam sanad apaḥ suvajraḥ* (I.100.18). Er ist es auch, der Swar erlangt, *svarṣāḥ*, wie wir oben sahen, indem er die Tage erzeugt. An einzelnen Stellen könnten wir meinen, daß die Geburt der Sonne sich auf die ursprüngliche Schöpfung der Sonne durch die Götter bezieht, aber das ist nicht möglich, wenn wir diese und andere Stellen zusammennehmen. Die Geburt ist seine Geburt in Verbindung mit der Morgendämmerung, seine Geburt aus der Nacht. Durch das Opfer geschieht es, daß diese Geburt stattfindet, *indraḥ suyajāna uṣasaḥ svar janat* (II.21.4), „Indra, der gut opferte, brachte die Morgenröten und Swar hervor.“ Durch menschliche Hilfe wird es getan, *asmākebhīr ṅbhīḥ sūryam sanat*, durch unsere „Männer“ erlangt er die Sonne (I.100.6). In vielen Hymnen wird die Geburt beschrieben als das Ergebnis des Werkes der Angirasas und wird verknüpft mit der Befreiung der Kühe oder dem Aufbrechen des Hügels.

Es ist u.a. dieser Umstand, der uns davon abhält, die Geburt oder das Finden der Sonne schlicht als eine Beschreibung des Himmels (Indras) zu nehmen, der täglich bei der Morgendämmerung die Sonne zurückgewinnt. Wenn von ihm gesagt wird, daß er das Licht selbst in der tiefen Dunkelheit findet, so *andhe cit tamasi jyotir vidat* (I.100.8), ist es offensichtlich, daß hier auf dasselbe Licht verwiesen wird, das Agni und Soma fanden, *ein Licht für all diese vielen Geschöpfe, avindatam jyotir ekaṁ bahubhyaḥ*, als sie die Kühe den Panis stahlen (I.93.4), „das wachsame Licht, das sie, die die Wahrheit mehren, hervorbrachten, einen Gott für den Gott“ (VIII.89.1), das verborgene Licht, *gūḥam jyotiḥ*, das die Vorfäter, die Angirasas, fanden, als sie durch ihre wahren *mantras* die Morgenröte hervorbrachten (VII.76.4). Dies ist es, worauf in der mystischen Hymne an alle Götter (VIII.29.10) Bezug genommen wird, die Manu Vaivaswata oder Kashyapa zugeschrieben wird, worin es heißt: „Einige von ihnen, die die Rik sangen, erdachten das mächtige Saman und ließen durch es die Sonne scheinen.“

Dies wird nicht so dargestellt, als ob es der Schöpfung des Menschen vorangehend getan wird. Denn es heißt in VII.91.1: „Die Götter, die durch unsere Gefolgschaft wachsen und seit alters waren, ohne Fehl, sie ließen für den Menschen, belagert (von den Kräften der Dunkelheit), die Morgenröte durch die Sonne aufstrahlen“. Dies ist das Finden der Sonne, die in der Dunkelheit weilte, seitens der Angirasas durch ihr zehnmonatiges Opfer. Was auch immer der Ursprung des Bildes oder der Legende gewesen sein mag, es ist ein altes Bild und weit verbreitet, und es geht von einer langen Verdunklung der Sonne aus, während derer der Mensch von Dunkelheit umhüllt war. Wir finden es nicht nur bei den indischen Ariern, sondern auch bei den Mayas Amerikas, deren Zivilisation ein größerer und vielleicht früherer Typus der ägyptischen Kultur war. Auch dort ist es dieselbe Legende der Sonne, die viele Monate lang in der Dunkelheit verborgen ist und durch die Hymnen und Gebete der Weisen (der Angirasa Rishis?) zurückgewonnen wird. Im Veda wird die Rückgewinnung des Lichts zuerst durch die Angirasas vollbracht, die sieben Weisen, die alten Vorväter der Menschen. Sie wird dann ständig durch deren Mittlerschaft in der menschlichen Erfahrung wiederholt.

Aus dieser Analyse geht hervor, daß die Legende von der verlorenen Sonne und ihrer Rückgewinnung durch Opfer und *mantra* und die Legende von den verlorenen Kühen und ihrer Rückerlangung, ebenfalls durch das *mantra*, vollbracht durch Indra und die Angirasas, nicht zwei verschiedene Mythen, sondern eins sind. Wir haben bereits diese Identität festgestellt, als wir die Beziehungen der Kühe und der Morgenröte erörterten. Die Kühe sind die Strahlen der Morgendämmerung, die Herden der Sonne und nicht physisches Vieh. Die verlorenen Kühe sind die verlorenen Sonnenstrahlen. Ihre Rückerlangung geht der Rückerlangung der verlorenen Sonne voran. Aber es ist jetzt notwendig, durch die klare Aussage des Veda selbst alle denkbaren Zweifel hinsichtlich dieser Identität auszuräumen.

Der Veda erklärt uns ausdrücklich, daß die Kühe das Licht sind, und das Gehege, in dem sie verborgen sind, ist die Dunkelheit. Wir haben nicht nur die bereits zitierte Textstelle, I.92.4, worin der rein metaphorische Charakter der Kühe und des Geheges angezeigt werden: „Morgenröte enthüllte die Dunkelheit wie das Gehege der Kuh.“ Wir haben nicht nur die ständige Verknüpfung des Bildes der Rückerlangung der Kühe mit dem Finden des Lichts wie in I.93.4: „Ihr beide stahlt die Kühe den Panis... Ihr findet das eine Licht für viele“, oder in II.24.3: „Dies ist das Werk, das zu tun ist für den

göttlichsten der Götter. Die Festungen wurden niedergeworfen, die befestigten Stätten wurden geschwächt. Hinauf trieb Brihaspati die Kühe (Strahlen), durch die Hymne (*brahmaṇā*) brach er Vala, er verbarg die Dunkelheit, er machte Swar sichtbar.“ Es wird uns nicht nur gesagt in V.31.3: „Er trieb die guten Melker voran in dem verbergenden Gehege, er enthüllte durch das Licht die allverbergende Dunkelheit.“ Wir finden vielmehr auch, falls uns jemand sagen sollte, daß im Veda keine Verknüpfung zwischen einem Satzteil und dem anderen besteht und daß die Rishis — im Geist glücklich befreit von den Banden von Sinn und Vernunft — von den Kühen zur Sonne und von der Dunkelheit zur Höhle der Drawiden herumspringen, als Antwort darauf die absolute Identifikation in I.33.10: „Indra, der Bulle, machte den Donnerkeil zum Verbündeten“, oder vielleicht: „brachte ihn zur Anwendung (*yujam*), molk durch das Licht die Strahlen (Kühe) aus der Dunkelheit“ — wir müssen daran denken, daß der Donnerkeil der *svarya aśmā* ist und das Licht von Swar in sich trägt — und wiederum in IV.51.2, wo es um die Panis geht: „Sie (die Morgenröten) dämmerten heran, rein, reinigend, öffneten die Tore des Geheges, ja der Dunkelheit“, *vrajasya tamaso dvārā*. Wenn wir angesichts all dieser Textstellen darauf bestünden, aus den Kühen und den Panis einen historischen Mythos zu machen, so deshalb, weil wir darauf beharrten, dem Veda trotz seiner Textevidenz diese Bedeutung zu geben. Andernfalls müssen wir eingestehen, daß dieser höchste verborgene Reichtum der Panis, *nidhirṃ pañināṃ paramaṃ guhāhitam* (II.24.6) nicht der Reichtum der irdischen Herden ist, sondern, wie deutlich von Puruchchhepa Daivodasi festgestellt wird (I.130.3), „der Schatz des Himmels, verborgen in der geheimen Höhle wie die Jungen des Vogels, im unendlichen Fels, wie ein Gehege der Kühe“, *avindad divo nihitaṃ guhā nidhirṃ verna garbhaṃ parivītam aśmani anante antar aśmani, vrajaṃ vajrī gavām iva siṣāsan*.

Die Textstellen, in denen die Verbindung der beiden Legenden oder ihre Identität erscheint, sind zahllos. Ich werde nur einige wenige anführen, die typisch sind. In einer der Hymnen, die ausführlich diese Legende erwähnen, heißt es (I.62): „O Indra, o Mächtiger, mit den Dashagwas (den Angirasas) hast du Vala mit dem Schrei zerrissen. Besungen von den Angirasas, hast du die Morgendämmerungen mit der Sonne eröffnet und mit den Kühen den Soma.“ In VI.17.3 lesen wir: „Höre die Hymne und wachse durch die Worte, mache die Sonne manifest, töte den Feind, schlage die Kühe heraus, Indra!“ In VII.98.6 heißt es: „All dieser Reichtum von Kühen, die du um dich herum siehst durch das Auge der Sonne, ist

deiner. Du bist der einzige Herr der Kühe, Indra“, *gavâm asi gopatir eka indra*. Und um zu zeigen, welcher Art Kühe Indra der Herr ist, heißt es in III.31, einer Hymne von Sarama und den Kühen: „Die siegreichen (Morgendämmerungen) hielten sich an ihn, und sie erkannten ein großes Licht aus der Dunkelheit heraus. Erkennend, gingen die Morgendämmerungen aufwärts zu ihm, Indra wurde zum einzigen Herrn der Kühe, *patir gavâm abhavad eka indrah*. Und die Hymne berichtet dann weiter, wie die sieben Weisen, die Angirasas, durch das Mental und durch die Entdeckung des ganzen Pfades der Wahrheit die Kühe hinauftrieben aus ihrem starken Gefängnis und wie Sarama, erkennend, zur Höhle im Hügel kam und zum Geräusch der unvergänglichen Herden. Wir haben dieselbe Verbindung mit den Morgendämmerungen und dem Finden des weiten Sonnenlichts von Swar in VII.90.4: „Die Morgendämmerungen traten hervor, vollkommen im Licht und unversehrt. Sie (die Angirasas) fanden meditierend das weite Licht (*uru jyotih*). Sie, die begehren, öffneten die Weite der Kühe, die Wasser flossen auf sie vom Himmel.“

So haben wir auch in II.19.3 die Tage, die Sonne und die Kühe: „Er brachte die Sonne hervor, fand die Kühe, vollbrachte aus der Nacht die Manifestation der Tage.“ In IV.1.13 werden die Morgendämmerungen und die Kühe identifiziert: „Die guten Melker, deren Gehege der Felsen war, trieben die Leuchtenden in ihrem Versteckgefängnis aufwärts, die Morgendämmerungen, die auf ihren Ruf antworteten.“ Es sei denn, dies bedeutet, was möglich ist, daß die Morgendämmerungen, die von den Angirasas, „unseren menschlichen Vätern“, gerufen werden, die im vorangehenden Vers erwähnt sind, für sie die Kühe aufwärts trieben. Dann haben wir in VI.17.5 das Aufbrechen des Geheges als Mittel für das Aufleuchten der Sonne: „Du ließest die Sonne und die Morgenröte aufleuchten, zerbrachst die Festungen. Du bewegtest den großen Hügel, der die Kühe umgab, von seinem Fundament“ und schließlich in III.39.4, 5 die absolute Identifizierung der beiden Bilder in ihrer legendären Form: „Niemanden gibt es unter den Sterblichen, der diese unsere Väter, die für die Kühe (der Panis) kämpften, tadeln kann (oder, wie ich es eher wiedergeben würde: keine sterbliche Kraft, die sie eingrenzen oder behindern kann). Indra von großer Macht, Indra der Werke öffnete für sie die stark verschlossenen Kuhgehege. Als Indra, ein Freund mit seinen Freunden, den Navagwas, den Kühen auf seinen Knien folgend, als Indra mit den zehn, den Dashagwas, die wahre Sonne (oder, wie ich es wiedergebe, die *Wahrheit*, die *Sonne*) die in der Dunkelheit wohnte, fand.“ Diese Stelle ist schlüssig. Die Kühe

sind die Kühe der Panis, die die Angirasas verfolgen, wobei sie auf Händen und Knien in die Höhle eintreten. Die Finder sind Indra und die Angirasas, die in anderen Hymnen Navagwas und Dashagwas genannt werden. Und das, was durch Eintritt in die Kuhgehege der Panis in der Höhle des Hügels gefunden wird, ist nicht der gestohlene Reichtum der Arier, sondern „die Sonne, die in der Dunkelheit wohnt“.

Damit ist zweifelsfrei festgestellt, daß die Kühe des Veda, die Kühe der Panis, die Kühe, die gestohlen werden, um die gekämpft wird, die verfolgt und wiedergewonnen werden, die Kühe, die von den Rishis begehrt werden, die durch die Hymne und das Opfer gewonnen werden, durch das leuchtende Feuer und durch den gottmehrenden Vers und den gottberauschenden Soma, symbolische Kühe sind, die Kühe des Lichts, im anderen und inneren vedischen Sinn der Wörter *go*, *usrā*, *usriyā*, die Leuchtenden, die Strahlen, die Herden der Sonne, die lichtreichen Formen der Morgenröte. Durch diese zwingende Schlußfolgerung wird der Eckstein der vedischen Interpretation fest begründet, weit oberhalb des groben Materialismus einer barbarischen Anbetung, und der Veda offenbart sich als eine symbolische Schrift, eine heilige Allegorie der Sonnenanbetung und Morgenanbetung oder des Kultes eines höheren und inneren Lichts, der wahren Sonne, *satyam sūryam*, die verborgen in der Dunkelheit unserer Unwissenheit wohnt, verborgen als das Kind des Vogels, des göttlichen Hansa, im unendlichen Fels dieser materiellen Existenz, *anante antar aśmani* (1.130.3).

Ogleich ich mich in diesem Kapitel mit einiger Ausschließlichkeit auf die Beweise beschränkt habe, daß die Kühe das Licht der Sonne sind, das in der Dunkelheit verborgen ist, hat sich doch ihre Verknüpfung mit dem Licht der Wahrheit und der Sonne der Erkenntnis bereits in ein oder zwei der zitierten Verse gezeigt. Wir werden sehen, daß sich der so gegebene Hinweis zu klarer Gewißheit entwickelt, wenn wir nicht separate Verse prüfen, sondern ganze Passagen dieser Angirasa-Hymnen. Aber zuerst müssen wir einen Blick auf die Angirasa Rishis werfen und auf die Geschöpfe der Höhle, die Freunde der Dunkelheit, von denen sie die leuchtenden Herden und die verlorene Sonne wiedergewinnen, — die rätselhaften Panis.

16. Kapitel

Die Angirasa Rishis

Der Name Angirasa taucht im Veda in zwei verschiedenen Formen auf, Angira und Angirasa, obgleich die letztere die häufigere ist. Wir finden auch den Geschlechtsnamen Angirasa mehr als einmal für den Gott Brihaspati verwandt. In späteren Zeiten wurde Angirasa, wie Bhrigu und andere Seher, als einer der Urweisen, einer der Urväter der Familien von Rishis betrachtet, die ihre jeweiligen Namen führen, die Angirasas, Atris, Bhargavas. Auch im Veda finden wir diese Familien der Rishis, Atris, Bhrigus, Kanwas, usw. In einer der Hymnen der Atris wird die Entdeckung von Agni, dem heiligen Feuer, den Angirasa Rishis zugeschrieben (V.11.6), aber in einer anderen den Bhrigus (X.46.9)*. Häufig werden die sieben ursprünglichen Angirasa Rishis als die Menschen-Väter beschrieben, *pitara manuṣyâḥ*, die das Licht entdeckten, die Sonne strahlen ließen und zum Himmel der Wahrheit aufstiegen. In einigen der Hymnen des zehnten Mandala werden sie als die Pitris oder Manen mit Yama in Verbindung gebracht, einer Gottheit, die erst in den späteren Suktas hervortritt. Sie nehmen ihren Sitz mit den Göttern auf dem *barhis* ein, dem heiligen Gras, und haben ihren Anteil am Opfer.

Wenn die Sache hier endete, so wäre die Erklärung der Rolle, die die Angirasa Rishis beim Finden der Kühe spielen, einfach und oberflächlich genug. Sie wären die Vorväter, die Gründer der vedischen Religion, teilweise vergöttlicht von ihren Nachkommen und ständig mit den Göttern in Verbindung gebracht, ob beim Zurückgewinnen der Morgenröte und der Sonne aus der langen arktischen Nacht oder bei der Eroberung des Lichts und der Wahrheit. Aber die Sache endet hier nicht, der vedische Mythos hat tiefere Aspekte. Zunächst einmal sind die Angirasas nicht bloß die vergöttlichten menschlichen Vorväter, sie werden uns auch vorgestellt als himmlische Seher, Söhne der Götter, Söhne des Himmels und Helden oder Mächte des Asura, des mächtigen Herrn, *divas putrâso asurasya vîrâḥ* (III.53.7), ein Ausdruck, der uns stark, wenn auch vielleicht nur zufällig, da ihre Zahl sieben ist, an die sieben Engel des Ahura Mazda in der verwand-

* Es ist sehr gut möglich, daß die Angirasa Rishis die Flammenmächte Agnis sind und die Bhrigus die Sonnenmächte Suryas.

ten iranischen Mythologie erinnert. Ferner gibt es Textstellen, in denen sie einen rein symbolischen Charakter annehmen, als Kräfte und Söhne des Agni, des Ur-Angirasa, Kräfte des symbolischen Lichts und der Flamme, und sogar zu einem einzigen siebenmündigen Angirasa mit seinen neun und seinen zehn Strahlen des Lichts verschmelzen, *navagve aṅgire daśagve saptāsyē*, in dem und durch den die Morgenröte mit all ihrer Freude und Fülle hervorbricht. Und doch scheinen sich diese drei Darstellungen auf dieselben Angirasas zu beziehen, wobei ihre Eigentümlichkeiten und ihr Handeln ansonsten identisch sind.

Zwei völlig entgegengesetzte Erklärungen lassen sich hinsichtlich des Doppelcharakters, des göttlichen und des menschlichen, dieser Seher geben. Sie können ursprünglich menschliche Weise gewesen sein, die von ihren Nachkommen vergöttlicht wurden und in der Apotheose eine göttliche Elternschaft und eine göttliche Funktion erhielten. Oder sie waren ursprünglich Halbgötter, Kräfte des Lichts und der Flamme, die als die Väter der Menschen und Entdecker ihrer Weisheit vermenschlicht wurden. Beide Prozesse sind in früher Mythologie erkennbar. In der griechischen Legende z.B. sind Castor und Polydeukes sowie ihre Schwester Helena Menschenwesen, obgleich Kinder des Zeus, und wurden erst nach ihrem Tod vergöttlicht, aber es besteht die Wahrscheinlichkeit, daß sie ursprünglich alle drei Götter waren, — Castor und Polydeukes, die Zwillinge, Reiter des Pferdes, Retter der Seeleute auf dem Meer, die fast mit Gewißheit identisch mit den vedischen Ashwins sind, den „Pferdeleuten“, wie ihr Name kundtut, Reiter in der wunderbaren Kutsche, auch Zwillinge, Retter des Bhujyu aus dem Meer, Fährleute über die großen Gewässer, Brüder der Morgendämmerung. Und Helena kann mit großer Wahrscheinlichkeit die Morgenröte sein, deren Schwester, oder sogar identisch mit Sarama, der Himmelshündin, die — wie Dakshina — eine Macht, ja fast eine Gestalt der Morgendämmerung ist. Aber in beiden Fällen erfolgte eine weitere Entwicklung, durch die diese Götter oder Halbgötter mit psychologischen Aufgaben versehen wurden, vielleicht durch denselben Vorgang, der in der griechischen Religion Athene, die Morgenröte, in die Göttin der Erkenntnis verwandelte, und Apollo, die Sonne, in den göttlichen Sänger und Seher, den Meister der prophetischen und poetischen Inspiration.

Es besteht die Möglichkeit, daß im Veda eine andere Tendenz am Werke war, — die beharrliche und allgegenwärtige Gewohnheit des Symbolismus, der im Mental dieser alten Mystiker dominierte. Alles, ihre eigenen Namen, die Namen von Königen und Opfern, die gewöhnlichen Um-

stände ihres Lebens wurden in Symbole und Deckmäntel ihrer geheimen Bedeutung verwandelt. Genau wie sie die Zweideutigkeit des Wortes *go* gebrauchten, das sowohl Strahl als auch Kuh bedeutet, um die konkrete Gestalt der Kuh, die Hauptform ihres hirtlichen Besitzes, zu einem Deckmantel für seinen verborgenen Sinn als inneres Licht zu machen, das das Hauptelement im spirituellen Reichtum war, den sie von den Göttern erstrebten, so pflegten sie auch ihre eigenen Namen zu gebrauchen, *gotama* „höchst lichtvoll“, *gaviṣṭhira* „der im Licht Feste“, um eine weite und allgemeine Bedeutung für ihren Gedanken hinter dem zu verbergen, was ein persönlicher Anspruch oder Wunsch zu sein schien. So handhabten sie auch die äußeren und inneren Erfahrungen, ob ihre eigenen oder die anderer Rishis. Wenn auch etwas Wahres an der alten Legende des Shunahshepa sein mag, der als Opfer an den Opferaltar gebunden wurde, so ist es doch, wie wir sehen werden, ganz sicher, daß im Rig-Veda der Vorfall oder die Legende als ein Symbol der menschlichen Seele gebraucht wird, die durch die dreifache Schnur der Sünde gebunden ist und von ihr durch die göttliche Macht Agnis, Suryas, Varunas befreit wird. So wurden auch Rishis wie Kutsa, Kanwa, Ushanas Kavya zu Vertretern und Symbolen gewisser spiritueller Erfahrungen und Errungenschaften und mit dieser Leistungsfähigkeit den Göttern an die Seite gestellt. Es überrascht dann nicht, wenn in dieser mystischen Symbolik die sieben Angirasa Rishis zu göttlichen Mächten und lebendigen Kräften des spirituellen Lebens geworden sind, ohne ganz und gar ihren traditionellen oder historischen menschlichen Charakter zu verlieren. Wir werden jedoch diese Vermutungen und Spekulationen beiseite lassen und stattdessen die Rolle prüfen, die diese drei Elemente oder Aspekte ihrer Persönlichkeit im Bild der Kühe und der Rückerlangung der Sonne und der Morgenröte aus der Dunkelheit spielten.

Wir bemerken zunächst, daß das Wort Angiras im Veda als ein Beiname gebraucht wird, oft in Verbindung mit dem Bild der Morgendämmerung und der Kühe. Zweitens tritt es als ein Name Agnis auf, während von Indra gesagt wird, daß er Angirasa wird, und Brihaspati wird *āṅgiras* und *āṅgiras* genannt, offensichtlich nicht als bloße dekorative oder mythologische Benennung, sondern mit einer besonderen Bedeutung und einer Anspielung auf den psychologischen oder anderen Sinn, der dem Wort gegeben wird. Selbst die Ashwins werden kollektiv als Angirasa angesprochen. Daher ist klar, daß das Wort Angirasa im Veda nicht bloß als Name für eine gewisse Familie von Rishis gebraucht wird, sondern mit einer

spezifischen Bedeutung, die dem Wort inhärent ist. Es ist auch wahrscheinlich, daß selbst dann, wenn es als Name gebraucht wird, dies immer noch mit einem deutlichen Bewußtsein der inhärenten Bedeutung des Namens geschieht. Es ist sogar wahrscheinlich, daß Namen im Veda generell — wenn auch nicht immer — mit einem gewissen Nachdruck auf ihre Bedeutung gebraucht werden, besonders die Namen von Göttern, Weisen und Königen. Das Wort Indra wird im allgemeinen als Name gebraucht, und doch finden wir so bedeutsame Spuren der vedischen Methode wie die Beschreibung Ushas als *indrataṃā āṅgīrastamā*, „höchst-Indra“, „höchst-Angirasa“, und der Panis als *anindrāḥ*, „nicht-Indra“, Ausdrücke, die offenbar den Besitz oder die Abwesenheit der Eigenschaften, Mächte oder Tätigkeiten vermitteln sollen, die von Indra und dem Angirasa repräsentiert werden. Wir müssen dann sehen, was das bedeutet und welches Licht es auf die Natur oder die Tätigkeiten der Angirasa Rishis wirft.

Das Wort ist dem Namen Agni verwandt; denn es ist von einer Wurzel *āṅg* abgeleitet, die nur eine nasalierte Form von *ag* ist, der Wurzel von Agni. Diese Wurzeln scheinen im wesentlichen den Sinn eines herausragenden oder kraftvollen Zustands, Gefühls, Bewegens, Handelns, Lichts* zu vermitteln, und es ist dieser letzte Sinn eines leuchtenden oder brennenden Lichts, der uns *agni*, Feuer, *āṅgati*, Feuer, *āṅgāra*, brennende Kohle, und *āṅgīras* gibt, was soviel wie flammend, glühend bedeutet haben muß. Sowohl im Veda als auch in der Tradition der Brahmanas sind die Angirasas in ihrem Ursprung eng mit Agni verknüpft. In den Brahmanas heißt es, daß Agni das Feuer sei und die Angirasas die brennende Kohle, *āṅgārāḥ*. Aber im Veda selbst liegen offenbar Hinweise vor, daß sie eher die Flammen oder Strahlen Agnis sind. In X. 62, einer Hymne an die Angirasa Rishis, heißt es, daß sie die Söhne Agnis und im ganzen Himmel um ihn herum in verschiedenen Formen geboren worden sind, und im nächsten Satzteil wird hinzugefügt, indem von ihnen kollektiv im Singular gesprochen wird: *navagvo nu daśagvo āṅgīrastamaḥ sacā deveṣu marīhate*, neun-strahlig, zehn-strahlig, höchst *āṅgīras*, dieser Angirasa-Stamm in seiner Gesamtheit wird voll von oder in den Göttern. Mit Unterstützung Indras befreien sie das Gehege der Kühe und Pferde, sie geben dem

* Für Zustand haben wir *agra*, erster, führender, und griechisch *agan*, übermäßig; für Gefühl griechisch *agape*, Liebe, und möglicherweise Sanskrit *āṅganā*, Frau; für Bewegung und Handlung verschiedene Wörter im Sanskrit, im Griechischen und Lateinischen.

Opferer die mystischen acht-ohrigen Rinder und schaffen dadurch in den Göttern *śravas*, das göttliche Hören oder die göttliche Inspiration der Wahrheit. Es ist recht deutlich, daß die Angirasa Rishis hier der strahlende Glanz des göttlichen Agni sind, der im Himmel geboren wird, deshalb also der göttlichen Flamme und nicht irgendeines physischen Feuers. Sie werden mit den neun Strahlen des Lichts und mit den zehn versehen, werden höchst *āngiras*, d.h. höchst erfüllt von dem strahlenden Glanz Agnis, der göttlichen Flamme, und sind daher in der Lage, das gefangene Licht und die gefangene Kraft zu befreien und die supramentale Erkenntnis hervorzubringen.

Selbst wenn diese Interpretation der Symbolik nicht akzeptiert wird, muß doch zugestanden werden, daß eine Symbolik vorliegt. Diese Angirasas sind nicht menschliche Opferer, sondern Söhne Agnis, die im Himmel geboren werden, obgleich ihr Handeln präzise das der menschlichen Angirasas ist, der Väter, *pitāro manuṣyāḥ*. Sie werden in verschiedenen Gestalten geboren, *virūpāsaḥ*, und all dies kann nur bedeuten, daß sie verschiedene Formen der Macht Agnis sind. Die Frage ist, von welchem Agni — der Opferflamme, dem Feuerelement generell oder jener anderen heiligen Flamme, die als „der Priester mit dem Seher-Willen“ beschrieben wird oder als der, „der das Werk des Sehers tut, der wahre, der voller vielfältigen Lichts der Inspiration ist“, *agnir hotā kavikratuḥ satyaś citraśravastamaḥ* (I.1.5)? Wenn es das Feuerelement ist, dann muß der strahlende Glanz, den sie repräsentieren, jener der Sonne sein, das Feuer Agnis, das als Sonnenstrahlen verstrahlt und in Verbindung mit Indra, dem Himmel, die Morgenröte hervorruft. Es kann keine andere physische Interpretation geben, die mit den Details und Umständen des Angirasa-Mythos vereinbar ist. Aber diese Deutung erklärt in keiner Weise die weitere Beschreibung der Angirasa Rishis als Seher, als Sänger der Hymne, als Mächte Brihaspatis ebenso wie der Sonne und Morgendämmerung.

Es gibt eine andere Textstelle im Veda (VI.6.3-5), in der die Identität dieser göttlichen Angirasas mit den flammenden Strahlen Agnis deutlich und unverkennbar offenbart wird: „Weit überall, o rein-strahlender Agni, biete, vom Wind getrieben, deine reinen leuchtenden Strahlen (*bhāmāsaḥ*) auf. Überwältige kraftvoll die himmlischen Neun-strahligen (*divyā navagvāḥ*), genieße die Hölzer* (*vanā vananti*, was in bezeichnender Weise den verborgenen Sinn vermittelt: „die Genußobjekte genießend“), indem du sie

* Nach Sayana: die Hölzer des Opferfeuers.

gewaltsam zerbrichst. O Du des reinen Lichts, sie greifen an (oder überwinden) die ganze Erde*, sie, rein und hell, sie sind deine Pferde, die in allen Richtungen galoppieren. Dann leuchtet dein Herumschweifen weit und breit, richtet ihre Reise zur höheren Ebene der Verschiedenfarbigen (der Kuh, Prishni, Mutter der Maruts). Dann springt deine Zunge doppelt (in Erde und Himmel?) hervor, wie der Blitz, der vom Bullen entsandt wird, der um die Kühe kämpft.“ Sayana versucht die offensichtliche Identifikation der Rishis mit den Flammen zu vermeiden, indem er *navagva* die Bedeutung „neugeborener Strahlen“ gibt, aber offensichtlich sind hier *divyā navagvāḥ* und die im Himmel geborenen Söhne Agnis (X.62), die *navagva* sind, identisch und können nicht möglicherweise verschieden sein; und die Identifikation wird bestätigt, sofern überhaupt eine Bestätigung erforderlich ist, durch die Feststellung, daß in diesem Herumschweifen Agnis, das im Handeln der Navagvas besteht, seine Zunge die Erscheinung des Donnerkeils Indras annimmt, des Bullen, der um die Kühe kämpft, die von seiner Hand entsandt wurden und vorwärts springen, ohne Zweifel, um die Mächte der Dunkelheit im Hügel des Himmels anzugreifen; denn der Vormarsch Agnis und der Navagvas wird an dieser Stelle beschrieben als den Hügel ersteigend (*sānu pṛśneh*), nachdem er über die Erde schweifte.

Wir haben hier offenbar eine Symbolik der Flamme und des Lichts, der göttlichen Flammen, die die Erde verschlingen und dann zum Blitz des Himmels und zum Strahlen der Sonnenmächte werden. Denn Agni ist im Veda das Licht der Sonne und des Blitzes, ebenso wie der Flamme, die in den Wassern gefunden wird und auf der Erde leuchtet. Da die Angirasa Rishis Mächte Agnis sind, haben sie an dieser vielfältigen Funktion teil. Die göttliche Flamme, die durch das Opfer angefacht wird, gibt auch Indra das Material des Blitzes, der Waffe, des himmlischen Steins, *svarya aśmā*, womit er die Mächte der Finsternis zerstört und die Kühe, die Sonnenstrahlungen gewinnt.

Agni, der Vater der Angirasa, ist nicht nur die Quelle und der Ursprung dieser göttlichen Flammen, er wird im Veda auch beschrieben als der erste, d.h. der höchste und Ur-Angirasa, *prathamo āṅgirāḥ*. Was wollen die vedischen Dichter uns mit dieser Beschreibung zu verstehen geben? Wir können dies am besten durch einen Blick auf einige der Textstellen erkennen, in denen dieser Beiname auf die leuchtende und flammende Gottheit

* Nach Sayana: scheren das Haar der Erde.

angewandt wird. Zunächst wird er zweimal mit einem anderen festen Beinamen Agnis, des Sohnes der Kraft oder Energie, *sahasah sūnuḥ, ūrjo napāt*, in Verbindung gebracht. So wird er in VIII.60.2 angeredet als „o Angirasa, Sohn der Kraft“, *sahasah sūno aṅgiraḥ*, und in VIII.84.4 „o Agni Angirasa, Sohn der Energie“, *agne aṅgira ūrjo napāt*. Und in V.11.6 heißt es: „Dich, o Agni, fanden die Angirasas am geheimen Ort niedergelassen (*guhā hitam*), in Wald und Wald liegend (*vanevane*)“ oder, wenn wir den Hinweis auf einen verborgenen Sinn akzeptieren, den wir bereits in dem Ausdruck *vanā vananti* bemerkt haben, „in jedem Genußobjekt. So wirst du geboren, indem du von einer mächtigen Kraft ausgepreßt wirst (*mathyamānaḥ*). Dich nennen sie den Sohn der Kraft, o Angirasa, *sa jāyase mathyamānaḥ saho mahat tvām ahuḥ sahasas putram aṅgiraḥ*“. Es besteht dann kaum ein Zweifel, daß dieser Gedanke der Kraft ein wesentliches Element im vedischen Begriff des Angirasa ist, und es ist, wie wir gesehen haben, Teil der Wortbedeutung. Kraft in Zustand, Handlung, Bewegung, Licht, Gefühl, ist die inhärente Eigenschaft der Wurzeln *ag* und *aṅg*, von denen wir *agni* und *aṅgiraḥ* erhalten. Kraft, aber auch, in diesen Worten, Licht. Agni, die heilige Flamme, ist die brennende Kraft von Licht. Die Angirasas sind ebenfalls brennende Kräfte des Lichts.

Aber welchen Lichts? Physischen oder bildlichen Lichts? Wir sollten nicht meinen, daß die vedischen Dichter ungeschliffene und unentwickelte Intellekte waren, die um die offensichtliche Symbolfigur, die allen Sprachen gemein ist, nicht wußten, die das physische Licht zu einem Bild des mentalen und spirituellen macht, zu einem Licht der Erkenntnis, einer inneren Erleuchtung. Der Veda spricht ausdrücklich von „lichtreichen Weisen“, *dyumato viprān*, und das Wort *sūri*, Seher, ist etymologisch mit Surya, der Sonne verwandt und muß ursprünglich „leuchtend“ bedeutet haben. In I.31.1 wird von diesem Gott der Flamme gesagt: „Du, o Agni, warst der erste Angirasa, der Seher und glückbringende Freund der Götter, ein Gott. Nach dem Gesetz deines Wirkens wurden die Maruts mit ihren leuchtenden Speeren geboren, Seher, die das Werk durch die Erkenntnis tun.“ Deutlich gibt es dann also im Konzept von Agni Angirasa zwei Gedanken, Erkenntnis und Handlung. Der leuchtende Agni und die leuchtenden Maruts sind kraft ihres Lichts Seher der Erkenntnis, *ṛṣi*, *kavi*. Und durch das Licht der Erkenntnis tun die kräftigen Maruts das Werk, weil sie in dem eigentümlichen Wirken (*vrata*) Agnis geboren oder manifestiert werden. Denn Agni selbst wurde uns beschrieben als jener, der den Seherwillen hat *kavikratuḥ*, die Aktionskraft, die gemäß der inspirierten oder

supramentalen Erkenntnis (*śravas*) wirkt, denn jene Erkenntnis und nicht Intellektualität ist mit dem Wort *kavi* gemeint. Was ist dann also diese große Kraft, Agni Angirasa, *saho mahat*, wenn nicht die flammende Kraft des göttlichen Bewußtseins mit ihren beiden Zwillings-eigenschaften Licht und Kraft, die in vollkommener Harmonie wirken, — genau wie die Maruts beschrieben werden, *kavayo vidmanâ apasaḥ*, Seher, die durch die Erkenntnis wirken? Wir hatten guten Grund zu schlußfolgern, daß Usha die göttliche Morgenröte ist und nicht bloß die physische, daß ihre Kühe, oder Strahlen der Morgendämmerung und Sonne, die Erleuchtungen des herandämmernden göttlichen Bewußtseins sind, daß daher die Sonne der Erleuchter im Sinne des Meisters der Erkenntnis ist und daß Swar, die Sonnenwelt jenseits von Himmel und Erde, die Welt der göttlichen Wahrheit und Wonne ist, mit einem Wort, daß Licht im Veda das Symbol der Erkenntnis ist, der Erleuchtung der göttlichen Wahrheit. Wir haben nun guten Grund für die Schlußfolgerung, daß die Flamme, die nur ein anderer Aspekt von Licht ist, das vedische Symbol für die Kraft des göttlichen Bewußtseins, der supramentalen Wahrheit darstellt.

An einer anderen Stelle, VI.11.3, finden wir Erwähnung des „höchst erleuchteten Sehers der Angirasas“, *vepiṣṭho aṅgirasâṁ vipra*, wo der Bezug keineswegs klar ist. Sayana ignoriert die Nebeneinanderstellung *vepiṣṭho viprah*, die sogleich den Sinn von *vepiṣṭha* als gleichwertig mit höchst-*viprah*, höchst Seher, höchsterleuchtet festlegt, und nimmt an, daß Bharadwaja, der traditionelle Rishi der Hymne, sich hier selbst lobt als „größten Lobpreiser“ der Götter. Aber das ist eine zweifelhafte Deutung. Hier ist es Agni, der der *hotâ* ist, der Priester. Er ist es, der den Göttern opfert, seiner eigenen Verkörperung, *tanvaṁ tava svâm* (VI.11.2), den Maruts, Mitra, Varuna, Himmel und Erde. „Denn in dir“, sagt die Hymne, „begehrt das Denken, obgleich voll der Reichtümer, doch die Götter, die (göttlichen) Geburten, für den Sänger der Hymne, auf daß er ihnen opfern möge, wenn der Weise, der leuchtendste der Angirasas, den Rhythmus der Süße im Opfer äußert.“ Es sieht fast so aus, als ob Agni selbst der Weise ist, der leuchtendste der Angirasas. Andererseits scheint die Beschreibung mehr auf Brihaspati zuzutreffen.

Denn Brihaspati ist auch ein Angirasa oder einer, der zum Angirasa wird. Wie wir sahen, steht er in enger Verbindung mit den Angirasa Rishis beim Gewinnen der leuchtenden Rinder, und so wird er als Brahmanaspati assoziiert, der Meister des heiligen oder inspirierten Wortes (*brahman*); denn durch seinen Ruf wird Vala in Stücke zerspalten, und die Kühe antworten

muhend mit Begehren auf seinen Ruf. Als Mächte Agnis sind diese Rishis wie er *kavikratu*: Sie besitzen das göttliche Licht, sie handeln durch es mit der göttlichen Kraft. Sie sind nicht nur Rishis, sondern Helden des vedischen Kriegs, *divas putráso asurasya vírâḥ* (III.53.7), Söhne des Himmels, Helden des mächtigen Herrn. Sie sind, wie in VI.75.9 beschrieben, „die Väter, die in der Süße wohnen (der Welt der Wonne), die die weite Geburt begründen, sich an den schwierigen Stätten bewegen, Kraft besitzen, tief* sind, mit ihrer hellen Schar und ihrer Kraft von Pfeilen, unbesiegbar, Helden in ihrem Wesen, weite Überwältiger der gruppierten Feinde“. Sie sind aber auch, wie der nächste Vers sie beschreibt, *brâhmaṇâsaḥ pitarâḥ so myâsaḥ*, d.h. sie haben das göttliche Wort und das inspirierte Wissen, das es mit sich führt**. Dieses göttliche Wort ist das *satya mantra*, es ist der Gedanke, durch dessen Wahrheit die Angirasas die Morgendämmerung hervorbringen und die verlorene Sonne zum Himmel aufsteigen lassen. Dieses Wort wird auch *arka* genannt, eine Vokabel, die sowohl Hymne als auch Licht bedeutet und gelegentlich für die Sonne verwandt wird. Es ist daher das Wort der Erleuchtung, das Wort, das die Wahrheit ausdrückt, deren Herr die Sonne ist, und dessen Hervortreten vom verborgenen Sitz der Wahrheit in Verbindung gebracht wird mit dem Ausströmenlassen der gebündelten Strahlen der Sonne. So lesen wir in VII.36.1: „Möge das Wort hervorkommen vom Sitz der Wahrheit. Weit hat die Sonne durch ihre Strahlen die Kühe freigesetzt“, *pra brahmaitu sadanâd ṛtasya, vi raśmibhiḥ sasṛje sūryo gâḥ*. Sie muß gewonnen und in Besitz genommen werden wie die Sonne selbst, und die Götter müssen ihre Hilfe für jenen Besitz (*arkasya sâtau*) wie auch für den Besitz der Sonne (*sūryasya sâtau*) und des Swar (*svarṣâtau*) leisten.

Der Angirasa ist daher nicht nur eine Agni-Macht, er ist auch eine Brihaspati-Macht. Brihaspati wird mehr als einmal der Angirasa genannt, wie in VI.73.1, *yo adribhit prathamajâ ṛtâva bṛhaspatir ângiraso haviṣmân*: „Brihaspati, Brecher des Hügels (der Höhle der Panis), der erstgeborene, der die Wahrheit hat, der Angirasa, der opfergabige.“ Und in X.47.6 finden

* Vergl. die Beschreibung in X.62.5 der Angirasas als Söhne Agnis, verschieden in der Form, aber alle tief im Wissen, *gambhîravapasah*.

** Dies scheint die Bedeutung des Wortes Brahman im Veda zu sein. Es bedeutet sicher nicht Brahmanas von der Kaste her oder Priester vom Beruf her. Die Väter sind hier Krieger ebenso wie Weise. Die vier Kasten werden nur einmal im Rig-Veda erwähnt, in jener tiefen, jedoch späten Komposition, dem Purushasukta.

wir eine noch deutlichere Beschreibung von Brihaspati als dem Angirasa: *pra saptagum ṛtadhītiṃ sumedhām bṛhaspatiṃ matir acchā jigāti, ya āṅgīraso namasā upasadyaḥ*: „Das Denken geht hin zu Brihaspati, dem siebenstrahligen, dem wahrheitsdenkenden, der vollkommenen Intelligenz, der der Angirasa ist, dem man sich mit Ehrerbietung zuwenden soll.“ Auch in II.23.18 wird Brihaspati in Verbindung mit der Freilassung der Kühe und der Freisetzung der Wasser als Angirasa angeredet: „Zu deiner Herrlichkeit teilte sich der Hügel, als du das Gehege der Kühe nach oben freisetztest. Mit Indra als Verbündetem preßtest du, o Brihaspati, die Flut der Wasser heraus, die von Dunkelheit umhüllt war.“ Wir können nebenbei anmerken, wie eng die Freisetzung der Wasser, das der Gegenstand der Vritra-Legende ist, mit der Freisetzung der Kühe verknüpft ist, das der Gegenstand der Legende der Angirasa Rishis und der Panis ist und daß sowohl Vritra als auch die Panis Mächte der Dunkelheit sind. Die Kühe bedeuten das Licht der Wahrheit, die wahre erleuchtende Sonne, *satyaṃ tat... sūryam*. Die Wasser, von der umhüllenden Dunkelheit Vritras freigesetzt, werden manchmal die Ströme der Wahrheit genannt, *ṛtasya dhārāḥ*, mitunter auch *svarvatīr āpaḥ*, die Wasser von Swar, der leuchtenden Sonnenwelt.

Wir sehen dann, daß der Angirasa an erster Stelle eine Macht von Agni, dem Seher-Willen ist. Er ist der Seher, der durch das Licht wirkt, durch das Wissen. Er ist eine Flamme der Macht Agnis, der großen Kraft, die in der Welt geboren wird, um Priester des Opfers und Führer der Reise zu sein, die Macht, die nach Vamadevas Aussage (IV.1.1) die Götter hier als das Unsterbliche in Sterblichen begründen, die Energie, die das große Werk (*arati*) tut. An zweiter Stelle ist er eine Macht oder hat zumindest die Macht von Brihaspati, dem wahrheitsdenkenden und siebenstrahligen, dessen sieben Strahlen des Lichts jene Wahrheit halten, die er denkt (*ṛtadhītim*), und deren sieben Mänder das Wort wiederholen, das die Wahrheit ausdrückt, der Gott, von dem gesagt wird (IV.50.4,5): „Brihaspati, der zuerst geboren wird aus dem großen Licht im höchsten Himmel, geboren in vielen Formen, siebenmündig, siebenstrahlig (*saptāsyah saptaraśmiḥ*), vertrieb durch seinen Schrei die Dunkelheit. Mittels seiner Schar mit der Rik und dem Stubh (der Hymne der Erleuchtung und dem Rhythmus, der die Götter bekräftigt) brach er Vala durch seinen Schrei.“ Es kann nicht bezweifelt werden, daß mit dieser Schar oder Truppe Brihaspatīs (*su-ṣṭubhā ṛkvatā gaṇena*) die Angirasa Rishis gemeint sind, die durch das wahre *mantra* beim großen Sieg helfen.

Indra wird auch beschrieben als einer, der zum Angirasa wird oder den Besitz der Angirasa-Eigenschaft erlangt. „Möge er höchst angirasig mit den Angirasas werden, indem er der Bulle mit den Bullen ist (der Bulle ist die männliche Kraft oder der Purusha, *ṛ*, mit Hinblick auf die Strahlen und die Wasser, die die Kühe sind, *gāvaḥ dhenavaḥ*), der Freund mit den Freunden, der Besitzer der Rik, mit jenen, die die Rik haben (*ṛgmibhir ṛgmī*), mit jenen, die die Reise unternehmen (*gātubhiḥ*, den Seelen, die auf dem Pfad zum Weiten und Wahren voranschreiten), der Größte. Möge Indra mit den Maruts verbunden sein (*marutvân*) zu unserem Gedeihen.“ Die Beinamen hier (I.100.4) sind sämtlich die ureigenen Beinamen der Angirasa Rishis, und Indra soll die Eigenschaften oder Beziehungen annehmen, die Angirasatum ausmachen. So heißt es in III.31.7: „Höchst erleuchtet in Erkenntnis (*vipratamaḥ*, was dem *vepiṣṭho aṅgirasām vipraḥ* von VI.11.3 entspricht), zu einem Freund werdend (*sakhīyan*, die Angirasas sind Freunde oder Kameraden in der großen Schlacht) ging er (*agacchat*, auf dem Pfad, vgl. *gātubhiḥ*, entdeckt von Sarama). Der Hügel brachte seinen fruchtbaren Inhalt (*garbham*) hervor für den, der das gute Werk tut. Stark im Mannestum mit den Jungen (*maryo yuvabhiḥ*, wobei die Jugend auch die Vorstellung von nie alternder, nicht verfallender Kraft gibt) suchte er Fülle der Reichtümer und gewann Besitz (*śasāna makhasyan*). So wurde er sogleich, als er die Hymne sang (*arcana*), zu einem Angirasa.“ Dieser Indra, der alle Eigenschaften des Angirasa annimmt, ist — daran müssen wir uns erinnern — der Herr von Swar, der weiten Welt der Sonne oder der Wahrheit, und steigt zu uns herab mit seinen beiden leuchtenden Pferden, *harī*, die in einer Textstelle *sūryasya ketū* genannt werden, die beiden Kräfte der Erkenntnis oder Erkenntnisschau der Sonne, um mit den Söhnen der Dunkelheit zu kämpfen und bei der großen Reise zu helfen. Wenn wir in all dem richtig lagen, was wir im Hinblick auf den esoterischen Sinn des Veda gefolgert haben, muß Indra die Kraft (*Indra*, der Mächtige*, der machtvolle Herr) des göttlichen Mentals sein, das im Menschen geboren wird und dort durch das Wort und den Soma zu seiner vollen Göttlichkeit heranwächst. Dieses Wachstum setzt sich fort durch das Gewinnen und Wachsen des Lichts, bis Indra sich voll offenbart als der Herr aller leuchtenden Herden, die er durch das „Auge der Sonne“ sieht, das göttliche Mental, Meister der Erleuchtungen der Erkenntnis.

* Aber vielleicht auch „leuchtend“, vgl. *indu*, der Mond; *ina*, ruhmreich, die Sonne; *indh*, anzünden.

Indem er zum Angirasa wird, wird Indra *marutvân*, der, der die Maruts besitzt oder von ihnen begleitet wird, und diese Maruts, leuchtende und heftige Götter von Sturm und Blitz, die die starke Kraft von Vayu, dem Wind, dem Atem, dem Herrn des Lebens und der Kraft Agnis, dem Seher-Willen in sich vereinen, sind daher Seher, die das Werk durch die Erkenntnis tun, *kavayo vidmanâ-apasah*, ebenso wie kämpfende Kräfte, die durch die Macht des himmlischen Atems und des himmlischen Blitzes die angelegten Dinge, die künstlichen Hindernisse *kṛtrimâṇi rodhâṁsi*, in denen die Söhne der Dunkelheit sich verschanzt haben, umstürzen und Indra helfen, Vritra und die Dasyus zu bezwingen. Im esoterischen Veda scheinen sie die Lebens-Mächte zu sein, die durch ihre nervlichen oder vitalen Energien die Aktion des Denkens unterstützen bei dem Versuch des sterblichen Bewußtseins, in die Unsterblichkeit von Wahrheit und Wonne hineinzuwachsen. In jedem Fall werden sie auch in VI.49.11 beschrieben als handelnd mit den Eigenschaften des Angirasa (*aṅgirasvat*): „O junge Wesen und Seher und Mächte des Opfers, Maruts, äußert das Wort und kommt zur hohen Stätte (oder begehrenswerten Ebene der Erde oder zum Hügel, *adhi sânu pṛṣṇeh*, VI.6.4, was wahrscheinlich der Sinn von *varasyâm* ist), Kräfte, die wachsen, sich recht bewegen (auf dem Pfad, *gâtu*) wie der Angirasa*, gebt Freude selbst jenem, was nicht erleuchtet ist (*acitram*, das, was nicht das vielfältige Licht der Morgendämmerung empfangen hat, die Nacht unserer gewöhnlichen Dunkelheit)“. Wir finden dort dieselben Merkmale wie bei der Angirasa-Aktion: die ewige Jugend und Kraft Agnis (*agne yaviṣṭha*), den Besitz und die Äußerung des Wortes, die Seherschaft, die Ausführung des Opfers, die rechte Bewegung auf dem großen Pfad, die, wie wir sehen werden, zur Welt der Wahrheit führt, zur weiten und leuchtenden Wonne. Die Maruts, so heißt es sogar (X.78.5), sind gleichsam „Angirasas mit ihren Sama-Hymnen, sie, die alle Formen annehmen“, *viśvarûpâ aṅgirasô na sârabhiḥ*.

Diese ganze Aktion und Bewegung wird ermöglicht durch das Kommen von Usha, der Morgenröte. Usha wird auch beschrieben als *aṅgirastamâ* und zusätzlich als *indratamâ*. Die Macht Agnis, die Angirasa-Macht, manifestiert sich auch im Blitz Indras und in den Strahlen der Morgendämme-

* Hier ist anzumerken, daß Sayana an dieser Stelle den Gedanken wagt, Angirasa bedeute die sich bewegenden Strahlen (von *aṅg*, sich bewegen) oder die Angirasa Rishis. Wenn der große Gelehrte fähig gewesen wäre, seine Gedanken mit mehr Mut bis zu ihrem logischen Schluß fortzuführen, hätte er die moderne Theorie in ihren wesentlichen Punkten vorweggenommen.

ung. Zwei Textstellen können wir hier zitieren, die diesen Aspekt der Angirasa-Kraft beleuchten. Die erste ist VII.79.2,3: „Die Morgendämmerungen lassen ihre Strahlen an den fernsten Enden des Himmels aufleuchten, sie arbeiten hart wie Menschen, denen eine Aufgabe gestellt wird. Deine Strahlen verscheuchen die Dunkelheit, sie weiten das Licht aus, wie wenn die Sonne ihre beiden Arme ausstreckte. Usha ist erfüllt worden von Indra-Macht (*indratamā*), voll von Reichtümern, und hat den Inspirationen der Erkenntnis zu unserem glücklichen Gang (oder: zum Guten und zur Wonne) zur Geburt verholfen. Die Göttin, Tochter des Himmels, voll von Angirasatum (*aṅgirastamā*), verfügt ihre Reichtümer zugunsten dessen, der die guten Werke tut.“ Die Schätze, an denen Usha reich ist, können nicht irgendetwas anderes sein als die Schätze des Lichts und die Macht der Wahrheit. Erfüllt von Indra-Macht, der Macht des göttlichen erleuchteten Mentals, gibt sie die Inspirationen jenes Mentals (*śravāmsi*), die uns zur Wonne hinführen, und durch die flammende, strahlende Angirasa-Macht in sich schenkt und teilt sie ihre Schätze jenen zu, die das große Werk recht tun und sich daher rechtschaffen auf dem Pfad bewegen, *itthā nakṣanto aṅgirasvat* (VI.49.11).

Die zweite Textstelle findet sich in VII.75: „Morgenröte, himmelsgeboren, hat (den Schleier der Dunkelheit) durch die Wahrheit eröffnet. Sie kommt und offenbart die Unermeßlichkeit (*mahimānam*). Sie hat den Schleier des Schädlichen und Dunklen weggezogen (*druhas tamaḥ*) und alles, was ungeliebt ist. Erfüllt von Angirasaheit manifestiert sie die Pfade (der großen Reise). Heute, o Morgenröte, erwache für uns, für die Reise zur weiten Wonne (*mahe suvitāya*), breite (deine Reichtümer) aus für einen weiten Zustand des Genusses, befestige in uns einen Reichtum vielfältiger Helligkeit (*citram*), voll von inspiriertem Wissen (*śravasyum*), in uns Sterblichen, o die du menschlich und göttlich bist. Dies ist der Glanz der sichtbaren Morgenröte, der, vielfältig-hell (*citrah*) und unsterblich, gekommen ist. Indem er das göttliche Wirken hervorbringt, verbreitet er sich und erfüllt jene in der Mittelregion“, *janayanto daivyāni vratāni, āpr̥ṇanto antarikṣā vyasthuḥ* (Riks 1-3). Wieder finden wir die Angirasa-Macht mit der Reise in Verbindung gebracht, mit der Offenbarung ihrer Pfade durch die Beseitigung der Dunkelheit und das Herbeibringen der Strahlen der Morgendämmerung. Die Panis stehen für das Schädliche (*druhaḥ*, Verletzendes oder jene, die verletzen), das dem Menschen von bösen Mächten zugefügt wird, die Dunkelheit ist ihre Höhle. Die Reise ist das, was zum göttlichen Glück und dem Zustand unsterblicher Wonne durch Mittel unseres wachsenden

Reichtums an Licht, Kraft und Erkenntnis führt. Der unsterbliche Glanz der Morgenröte, die im Menschen das Himmlische Wirken hervorbringt und mit ihm das Wirken der Mittelregionen zwischen Erde und Himmel erfüllt, das bedeutet, das Wirken jener vitalen Ebenen, die von Vayu regiert werden und die unser physisches und unser rein mentales Wesen verbinden, können sehr wohl die Angirasa-Mächte sein. Denn auch sie gewinnen und bewahren die Wahrheit, indem sie das göttliche Wirken unversehrt bewahren (*amardhanto daivyâ vratâni*). Dies ist in der Tat ihre Aufgabe, die göttliche Morgendämmerung in die sterbliche Natur zu bringen, so daß die sichtbare Göttin, ihre Reichtümer ausschüttend, dort sein kann, zugleich göttlich und menschlich, *devi marteṣu mānuṣi*, die menschliche Göttin in Sterblichen.

17. Kapitel

Der siebenköpfige Gedanke, Swar und die Dashagwas

Die Sprache der Hymnen weist dann einen doppelten Aspekt für die Angirasa Rishis aus. Der eine gehört dem äußeren Gewand des Veda an: Er webt seine naturalistische Bildersprache aus der Sonne, der Flamme, der Morgenröte, der Kuh, dem Pferd, dem Wein, der Opferhymne. Der Andere löst aus jener Metaphorik den inneren Sinn heraus: Die Angirasa sind Söhne der Flamme, Strahlen der Morgendämmerung, Geber und Trinker des Weins, Sänger der Hymne, ewige Jugend und Helden, die für uns die Sonne, die Kühe, die Pferde und alle Schätze dem Zugriff der Söhne der Finsternis entreißen. Aber sie sind auch Seher der Wahrheit, Finder und Sprecher des Wortes der Wahrheit, und durch die Kraft der Wahrheit gewinnen sie für uns die weite Welt des Lichts und der Unsterblichkeit, die im Veda als das Weite, das Wahre, das Rechte und als das eigene Heim dieser Flamme beschrieben wird, deren Kinder sie sind. Diese körperliche Bildersprache und diese psychologischen Hinweise sind eng miteinander verwoben und können nicht voneinander getrennt werden. Daher müssen wir dank gesunden Menschenverstandes schlußfolgern, daß die Flamme, deren eigenes Heim das Rechte und das Wahre ist, selbst eine Flamme jenes Rechten und Wahren ist, daß das Licht, das durch die Wahrheit und die Kraft wahren Denkens gewonnen wird, nicht bloß ein physisches Licht ist, die Kühe, die Sarana auf dem Pfad findet, nicht bloß physische Herden sind, die Pferde nicht bloß der Reichtum der Drawiden, erobert von eindringenden arischen Stämmen, auch nicht bloß Bilder der physischen Morgendämmerung, ihres Lichts und ihrer sich schnell bewegenden Strahlen, und die Dunkelheit, deren Verteidiger die Panis und Vritra sind, nicht bloß die Dunkelheit der indischen oder der arktischen Nacht. Wir konnten sogar eine vertretbare Hypothese wagen, durch die wir den wirklichen Sinn dieser Bildersprache zu entwirren vermögen und die wahre Göttlichkeit dieser strahlenden Götter und dieser göttlichen, erleuchteten Weisen entdecken.

Die Angirasa Rishis sind zugleich göttliche und menschliche Seher. Dieser Doppelcharakter ist nicht ein außergewöhnliches Kennzeichen an sich

oder im Veda speziell diesen Weisen zu eigen. Die vedischen Götter besitzen auch eine Doppelaktion. Göttlich und prä-existent in sich selbst, sind sie menschlich in ihrer Betätigung auf der sterblichen Ebene, wenn sie im Menschen zum großen Aufstieg heranwachsen. Dies wurde augenfällig ausgedrückt in der Anrede an Usha, die Morgenröte, „die Göttin, menschlich in Sterblichen“, *devi marteṣu mānuṣi* (VII.75.2). Aber in der Bildersprache der Angirasa Rishis wird dieser Doppelcharakter weiter kompliziert durch die Überlieferung, die sie zu den menschlichen Vorvätern macht, zu den Entdeckern des Lichts, des Pfades und des Ziels. Wir müssen sehen, wie diese Komplikation unsere Theorie des vedischen Glaubens und der vedischen Symbolik beeinflusst.

Die Angirasa Rishis werden gewöhnlich als sieben an der Zahl beschrieben: Sie sind *sapta viprāḥ*, die sieben Weisen, die uns in der puranischen Tradition* überliefert wurden und von der indischen Astronomie in der Konstellation des Großen Bären eingesetzt sind. Aber sie werden auch als Navagwas und Dashagwas beschrieben, und wenn uns in VI.22.2 von den alten Vätern berichtet wird, den sieben Sehern, die Navagwas waren, *pūrve pitaro navagvāḥ sapta viprāsaḥ*, so finden wir doch in III.39.5 Erwähnung zweier verschiedener Klassen, Navagwas und Dashagwas, die letzteren zehn an der Zahl, die ersteren, wenn auch nicht ausdrücklich festgestellt, vermutlich neun. *Sakhā ha yatra sakhibhir navagvair abhijñvā satvabhir gā anugman; satyaṁ tadindro daśabhir daśagvaiḥ, sūryaṁ viveda tamasi kṣiyantam*: „Wo Indra, ein Freund mit seinen Freunden, den Navagwas, den Kühen folgend, mit den zehn Dashagwas jene Wahrheit, sogar die Sonne fand, die in der Dunkelheit weilt.“ Auf der anderen Seite finden wir in IV.51.4 eine kollektive Beschreibung des Angirasa, siebengesichtig oder siebenmündig, neunstrahlig, zehnstrahlig, *navagve āngire daśagve saptāsyē*. In X.108.8 sehen wir, wie ein anderer Rishi Ayasya mit den Navagwa Angirasas in Verbindung gebracht wird. In X.67.1 wird dieser Ayasya als unser Vater beschrieben, der den weiten siebenköpfigen Gedanken fand, welcher aus der Wahrheit geboren wurde, und der die Hymne an Indra singt. Je nachdem, ob die Navagwas sieben oder neun sind, ist Ayasya der achte oder zehnte Rishi.

Die Tradition bekräftigt die getrennte Existenz zweier Klassen von Angirasa Rishis, zum einen die Navagwas, die neun Monate opferten, zum

* Es ist nicht so, daß die Namen, die ihnen vom Purana gegeben wurden, notwendigerweise diejenigen sein müssen, die ihnen die vedische Überlieferung gegeben hat.

anderen die Dashagwas, deren Opfersitzungen zehn Monate dauerten. Nach dieser Interpretation müssen wir Navagwa und Dashagwa als „neunkuhig“ und „zehnkuhig“ auffassen, wobei jede Kuh kollektiv die dreißig Morgendämmerungen repräsentiert, die einen Monat des Opferjahres bilden. Aber es gibt zumindest eine Textstelle im Rig-Veda, die oberflächlich gesehen in direktem Gegensatz zur traditionellen Interpretation zu stehen scheint. Denn im siebten Vers von V.45 und auch im elften wird uns mitgeteilt, daß es die Navagwas waren, nicht die Dashagwas, die die zehn Monate opferten oder die Hymne sangen. Dieser siebte Vers lautet: *Anû-nod atra hastayato adrir ârcan yena daśa mâso navagvâh; ṛtam yatī saramâ gâ avindad, viśvâni satyâ ângirâścakâra*: „Hier schrie (oder: bewegte sich) der Stein, von der Hand getrieben, wodurch die Navagwas zehn Monate die Hymne sangen. Sarama, der zur Wahrheit reiste, fand die Kühe. Alle Dinge machten die Angiras wahr.“ Und in Vers 11 finden wir die Aussage wiederholt: *dhiyaṁ vo apsu dadhiṣe svarṣâm, yayâtaran daśa mâso navagvâh; ayâ dhiyâ syâma devagopâh, ayâ dhiyâ tuturyâma atī arṁhaḥ*: „Ich halte für euch in den Wassern (d.h. den sieben Flüssen) den Gedanken, der vom Himmel Besitz erlangt* (dies ist einmal mehr der siebenköpfige Gedanke, geboren aus der Wahrheit und von Ayasya gefunden), mittels dessen die Navagwas durch die zehn Monate gingen. Durch diesen Gedanken mögen wir die Götter zu Beschützern haben, durch diesen Gedanken mögen wir über das Übel hinaus gelangen.“ Die Aussage ist klar. Sayana unternimmt in der Tat einen verzagten Versuch, *daśa mâsaḥ* (zehn Monate) in V.45.7 zu deuten, als ob es ein Beiwort wäre, *daśa mâsaḥ*, die zehnmonatigen, d.h. die Dashagwas. Aber er bietet diese unwahrscheinliche Wiedergabe nur als Alternative an und gibt sie in der elften Rik auf.

Müssen wir dann annehmen, daß der Dichter dieser Hymne die Tradition vergessen hatte und Dashagwas und Navagwas durcheinanderbrachte? Eine solche Annahme ist unzulässig. Die Schwierigkeit entsteht, weil wir annehmen, daß Navagwas und Dashagwas im Mental der Rishis zwei verschiedene Klassen von Angirasa Rishis gewesen sind. Sie waren aber vielmehr zwei verschiedene Kräfte von Angirasaschaft, und in diesem Fall

* Sayana glaubt, es bedeutet: „Ich rezitiere die Hymne um des Wassers willen“, d.h., um Regen zu erlangen. Der Kasus ist jedoch der Lokativ Plural, und *dadhiṣe* bedeutet „ich plaziere oder halte“ oder, mit dem psychologischen Sinn, „denke“ oder „halte im Denken, meditiere“. *Dhiṣaṇâ* bedeutet wie *dhī* Gedanke. *Dhiyaṁ dadhiṣe* würde also bedeuten: „Ich denke oder meditiere den Gedanken.“

könnte es gut sein, daß die Navagwas selbst zu den Dashagwas werden, durch Verlängerung der Opferperiode von einem auf zehn Monate. Der Ausdruck in der Hymne, *daśa mâso ataran*, zeigt an, daß eine Schwierigkeit bestand, durch die volle Periode von zehn Monaten zu kommen. Während dieser Periode hatten anscheinend die Söhne der Dunkelheit die Kraft, das Opfer anzugreifen. Denn es wird ausgeführt, daß die Rishis nur durch die Konsolidierung des Gedankens, der Swar, die Sonnenwelt, erobert, in der Lage sind, durch die zehn Monate zu kommen, aber sobald dieser Gedanke einmal gefunden ist, sind sie des Schutzes der Götter sicher und transzendieren den Angriff des Bösen, die Übel der Panis und Vritras. Dieser Swar-erobernde Gedanke ist sicher derselbe wie jener siebenköpfige Gedanke, der aus der Wahrheit geboren wurde und von Ayasya, dem Gefährten der Navagwas, entdeckt wurde. Denn durch ihn, so heißt es, wurde Ayasya universal, umfaßte die Geburten in allen Welten und brachte eine vierte oder vierfache Welt hervor, die die supramentale jenseits der drei tieferen Stratensein muß, *dyau*, *antarikṣa* und *pṛthivī*, jene weite Welt, die nach Kanwa, dem Sohn Ghoras, die Menschen erreichen oder erschaffen, indem sie über die beiden *rodasī* hinausgehen, nachdem sie Vritra getötet haben. Diese vierte Welt muß daher Swar sein. Der siebenköpfige Gedanke von Ayasya befähigt ihn, *viśvajanya* zu werden — was wahrscheinlich bedeutet, daß er all die Welten oder Geburten einnimmt oder besitzt oder aber universal wird, sich mit allen geborenen Wesen identifiziert — und eine gewisse vierte Welt (*sva*) zu manifestieren oder hervorzubringen, *turīyaṁ svij janayad viśvajanyaḥ* (X.67.1). Und der in den Wassern plazierte Gedanke, der die Navagwa Rishis in den Stand setzt, durch die zehn Monate zu kommen, ist auch *svaṣṣāḥ*, das, was den Besitz von Swar herbeiführt. Die Wasser sind eindeutig die sieben Flüsse, und die beiden Gedanken sind offenbar dieselben. Müssen wir dann nicht zu dem Schluß kommen, daß es die Hinzufügung von Ayasya zu den Navagwas ist, was die neun Navagwas auf die Zahl zehn erhöht und die Navagwas durch diese Entdeckung des siebenköpfigen Swar-erobernden Gedankens befähigt, ihr neunmonatiges Opfer durch den zehnten Monat hindurch zu verlängern? So werden sie zu den zehn Dashagwas. Wir können in diesem Zusammenhang anmerken, daß der Rausch des Soma, durch den Indra die Macht von Swar oder dem Swar-Purusha (*svaṛṇara*) manifestiert oder erhöht, als zehnstrahlig und erleuchtend, *daśagvaṁ vepayantam* (VIII.12.2.), beschrieben wird.

Diese Schlußfolgerung wird in jeder Hinsicht durch die Textstelle in III.39.5 bestätigt, die wir bereits zitiert haben. Denn dort finden wir, daß Indra mit Hilfe der Navagwas die Spur der verlorenen Rinder verfolgt, aber nur mit Hilfe der zehn Dashagwas die Verfolgung zu einem erfolgreichen Abschluß bringen und jene Wahrheit finden kann, *satyaṁ tat*, nämlich die Sonne, die in der Dunkelheit verborgen war. Mit anderen Worten, wenn das neunmonatige Opfer durch den zehnten Monat hinaus verlängert wird, wenn die Navagwas zu den zehn Dashagwas werden durch den siebenköpfigen Gedanken von Ayasya, wird der zehnte Rishi, wird die Sonne gefunden und die leuchtende Welt von Swar, in der wir die Wahrheit oder den einen universalen Deva besitzen, enthüllt und erobert. Diese Eroberung von Swar ist das Ziel des Opfers und das große Werk, das von den Angirasa Rishis vollbracht wird.

Aber was ist mit dem Bild der Monate gemeint? Diesbezüglich wird nun deutlich, daß es sich um ein Bild, eine Parabel handelt. Das Jahr ist symbolisch gemeint, die Monate ebenso*. Im Umlauf des Jahres geschieht es, daß die verlorene Sonne und die verlorenen Kühe zurückgewonnen werden. Denn wir haben die ausdrückliche Feststellung in X.62.2, *ṛtenābhindan parivatsare valam*, „durch die Wahrheit, im Umlauf des Jahres, brachen sie Vala“, oder, wie Sayana es interpretiert, „durch ein Opfer, das ein Jahr dauert“. Diese Textstelle ist sicherlich sehr geeignet, die arktische Theorie zu untermauern, denn sie spricht von einer jährlichen und nicht von einer täglichen Rückkehr der Sonne. Aber es geht uns nicht um das äußere Bild, und ihre Gültigkeit beeinflußt auch in keiner Weise unsere eigene Theorie. Es mag sehr wohl sein, daß die augenfällige arktische Erfahrung der langen Nacht, des jährlichen Sonnenaufgangs und der ständigen Morgendämmerungen von den Mystikern zum Bild der spirituellen Nacht und ihrer schwierigen Erleuchtung gemacht wurden. Aber daß dieser Gedanke der Zeit, der Monate und Jahre als ein Symbol gebraucht wird, geht aus anderen Stellen des Veda deutlich hervor, besonders aus Gritsamadas Hymne an Brihaspati, II.24.

In dieser Hymne wird Brihaspati beschrieben, wie er die Kühe hinauftreibt, Vala durch das göttliche Wort bricht, *brahmaṇā*, die Dunkelheit verbirgt und Swar sichtbar macht (Rik 3). Das erste Resultat ist das gewaltsame Aufbrechen des Brunnens, der den Felsen zum Antlitz hat und dessen

* Man beachte, daß in den Puranas die Yugas, Momente, Monate usw. alle symbolisch sind, und es wird dort gesagt, der Körper des Menschen sei das Jahr.

Wasser auf eine Offenbarung der neuen Welten oder neuen Seinszustände für den Menschen hinausläuft, wird uns eindeutig im nächsten Vers gesagt, II.24.5: *Sanā tā kā cid bhuvanā bhavītvā, mādbhiḥ śaradbhiḥ duro varanta vah; ayatantā carato anyad anyad id, yā cakāra vayunā brahmanaspatiḥ*, „gewisse ewige Welten (Seinszustände) sind diese, die entstehen müssen, ihre Tore sind euch verschlossen* (oder: geöffnet) durch die Monate und Jahre. Ohne Anstrengung bewegt sich eine (Welt) in der anderen, und sie sind es, die Brahmanaspati der Erkenntnis geoffenbart hat“. *Vayunā* bedeutet Erkenntnis, und die beiden Formen sind die vergöttlichte Erde und der vergöttlichte Himmel, die Brahmanaspati erschuf. Dies sind die vier ewigen Welten, die in *guhā* verborgen sind, in den geheimen, nicht geoffenbarten oder überbewußten Teilen des Wesens, die — ob schon in sich selbst ewig gegenwärtige Daseinszustände, (*sanā bhuvanā*) — für uns nicht-seiend sind und in der Zukunft liegen. Für uns sind sie hervorzubringen, *bhavītvā*, noch zu erschaffen. Daher spricht der Veda manchmal davon, daß Swar wie hier sichtbar gemacht (*vyacakṣayat svāḥ*, II.24.3) oder entdeckt und in Besitz genommen (*avidat, asanat*), manchmal, daß er erschaffen oder gemacht wird (*bhū, kṛ*). Diese verborgenen ewigen Welten sind uns verschlossen worden, sagt der Rishi, durch die Bewegung der Zeit, durch die Monate und Jahre. Daher müssen sie natürlich entdeckt, geoffenbart, erobert, in uns geschaffen werden durch die Bewegung von Zeit, und doch in einem gewissen Sinn gegen sie. Diese Entwicklung in einer inneren oder psychologischen Zeit ist, so scheint mir, das, was durch das Opferjahr und durch die zehn Monate symbolisiert wird, die verbracht werden müssen, bevor die offenbarende Hymne der Seele (*brahma*) imstande ist, den siebenköpfigen, himmelstürmenden Gedanken zu entdecken, der uns schließlich über die Übel von Vritra und den Panis hinausträgt.

Wir finden die Verknüpfung der Flüsse und der Welten sehr deutlich in I.62.4, wo Indra beschrieben wird als der, der den Hügel mit Hilfe der Navagwas und Vala mit Hilfe der Dashagwas bricht. Besungen von den Angirasa Rishis, öffnet Indra die Dunkelheit durch die Morgendämme-

* Sayana sagt *varanta* bedeute hier „geöffnet“, was gut möglich ist, aber *vṛ* bedeutet gewöhnlich schließen, verschließen, verdecken, besonders in Bezug auf die Tore des Hügels, von wo die Flüsse fließen und die Kühe hervorkommen. Vritra ist der Schließer der Tore. *Vivṛ* und *apa vṛ* bedeuten öffnen. Aber wenn das Wort hier öffnen bedeutet, so untermauert dies umso mehr unsere These.

rung, die Sonne und die Kühe. Er breitet das hohe Plateau des irdischen Hügels weit aus und stützt die höhere Welt des Himmels ab. Denn das Ergebnis der Öffnung der höheren Bewußtseisebenen ist es, die Weite des Physischen zu vergrößern, die Höhe des Mentalen anzuheben. „Dies ist,“ so sagt der Rishi Nodha, „in der Tat sein mächtigstes Werk, die beste Vollbringung des Vollbringers“, *dasmasya cārutamam asti darṁsaḥ*, „daß die vier höheren Flüsse, honigströmend, die beiden Welten der Krummheit nähren“, *upahvare yad uparā apinvan madhvarṇaso nadyaś catasraḥ* (I.62.6). Dies ist wiederum der honigströmende Quell, der seine vielen Ströme zusammen herunterströmen läßt: die vier höheren Flüsse des göttlichen Wesens, göttlicher bewußter Kraft, göttlicher Wonne, göttlicher Wahrheit, die die beiden Welten von Mental und Körper nähren, in die sie mit ihren Fluten der Süße herabsteigen. Letztere beiden, die *rodasī*, sind normalerweise Welten der Krummheit, d.h. der Falschheit — wobei das *ṛtam* oder die Wahrheit das Gerade ist, das *anṛtam* oder Falschheit das Krumme —, weil sie den Übeln der ungöttlichen Kräfte, Vritras und Panis, den Söhnen der Dunkelheit und Teilung ausgesetzt sind. Sie werden nun zu Formen der Wahrheit, der Erkenntnis, *vayunā*, die mit äußerem Handeln im Einklang ist, und das ist offenbar Gritsamadas *carato anyad anyad* und sein *yā cakāra vayunā brahmaṇaspatiḥ*. Der Rishi bestimmt dann das Ergebnis des Werkes von Ayasya, das darin besteht, die wahre ewige und vereinigte Form von Erde und Himmel zu enthüllen. „In ihrem Zweifachen (göttlichen und menschlichen?) enthüllte Ayasya durch seine Hymnen die zwei, ewig und in einem Nest. Vollkommen erreichte er es und stützte Erde und Himmel im höchsten Äther (des offenbarten Überbewußten, *paramavyoman*) wie der Genießer seine beiden Frauen“ (I.62.7). Der Seele Genuß ihres vergöttlichten mentalen und körperlichen Seins, erhöht in der ewigen Freude spirituellen Wesens, könnte nicht deutlicher und schöner verbildlicht werden.

Diese Gedanken und viele der Ausdrücke sind dieselben wie jene der Hymne des Gritsamada. Nodha sagt von der Nacht und der Morgenröte, dem dunklen physischen und dem erleuchteten mentalen Bewußtsein, daß sie, neugeboren (*punarbhuvā*) um Himmel und Erde, sich ineinander bewegen mit ihren eigenen rechten Bewegungen, *svebhir evaiḥ... carato anyānyā* (I.62.8)*, in der ewigen Freundschaft, die durch die hohe Errun-

* Vgl. Gritsamadas *ayatantā carato anyad anyad...*, was dieselbe Bedeutung hat wie *svebhir evaiḥ...* d.h. spontan. (Forts. der Fußnote s. S. 183)

genschaft ihres Sohnes erarbeitet wird, der sie so stützt, *sanemi sakhyam svapasyamânaḥ, sūnur dādihāra śavasā sudamśāḥ* (I.62.9). In Gritsamadas wie in Nodhas Hymne erlangen die Angirasas Swar — die Wahrheit, von der sie ursprünglich herkamen, das „eigene Heim“ aller göttlichen Purushas — durch Erlangen der Wahrheit und das Aufdecken der Falschheit. „Sie, die zum Ziel hin reisen und jenen Schatz der Panis erlangen, den höchsten Schatz, der in der geheimen Höhle verborgen ist, sie, die das Wissen haben und die Falschheiten wahrnehmen, erheben sich wieder dorthin, von wo sie herkamen, und treten in jene Welt ein. Im Besitze der Wahrheit, die Falschheiten sehend, erheben sie, die Seher, sich wieder auf den großen Pfad“ *mahas pathaḥ* (II.24.6, 7), den Pfad der Wahrheit, oder den großen und weiten Bereich, den Mahas der Upanischaden.

Wir beginnen jetzt, den Knoten dieser vedischen Bildersprache aufzuknüpfen. Brihaspati ist der siebenstrahlige Denker, *saptaguḥ, saptaraśmiḥ*, er ist der siebengesichtige oder siebenmündige Angirasa, in vielen Formen geboren, *saptāsyāḥ tuvijātaḥ*, neunstrahlig, zehnstrahlig. Die sieben Mänder sind die sieben Angirasas, die das göttliche Wort (*brahma*) wiederholen, das vom Sitz der Wahrheit, Swar, kommt und dessen Herr er ist (*brahmaṇaspatiḥ*). Jeder entspricht auch einem der sieben Strahlen von Brihaspati, daher sind sie die sieben Seher, *sapta viprāḥ, sapta ṛṣayaḥ*, die jeweils diese sieben Strahlen der Erkenntnis personifizieren. Diese Strahlen sind wiederum die sieben strahlenden Pferde der Sonne, *sapta haritaḥ*, und ihre volle Vereinigung bildet den siebenköpfigen Gedanken von Aya-sya, durch den die verlorene Sonne der Wahrheit zurückgewonnen wird. Jener Gedanke wiederum wird in den sieben Flüssen begründet, den sieben göttlichen und menschlichen Daseinsprinzipien, deren Gesamtheit das vollendete spirituelle Sein begründet. Das Gewinnen dieser sieben Flüsse unseres Wesens, die von Vritra vorenthalten werden, und dieser sieben Strahlen, die von Vala vorenthalten werden, der Besitz unseres vollständigen göttlichen Bewußtseins, befreit von aller Falschheit durch die freie Herabkunft der Wahrheit, gibt uns den sicheren Besitz der Welt von Swar und den Genuß des mentalen und physischen Wesens, angehoben in die Gottheit über der Dunkelheit, der Falschheit und dem Tod durch das Einströmen unserer göttlichen Elemente. Dieser Sieg wird in zwölf

Diese und viele andere Stellen zeigen deutlich, schlüssig, wie mir scheint, daß *anyad anyad* stets Erde und Himmel sind, das menschliche Bewußtsein, das sich auf dem physischen gründet, und das göttliche, das sich auf dem supraphysischen Himmel gründet.

Perioden der Reise nach oben gewonnen, dargestellt durch den Umlauf der zwölf Monate des Opferjahres, der Perioden, die den sukzessiven Morgendämmerungen einer immer weiteren Wahrheit entsprechen, bis die zehnte den Sieg sicherstellt. Was die genaue Bedeutung der neun und der zehn Strahlen sein mag, ist eine schwierigere Frage, die wir noch nicht zu lösen vermögen. Aber das Licht, das wir bereits haben, genügt, um die Hauptmetaphorik des Rig-Veda zu erhellen.

Die Symbolik des Veda ruht auf dem Bild des menschlichen Lebens als einem Opfer, einer Reise und einer Schlacht. Die alten Mystiker nahmen sich das spirituelle Leben des Menschen zum Thema, aber um es für sich selbst konkret zu machen und gleichzeitig seine Geheimnisse den Nicht-Reifen zu verschleiern, drückten sie es in dichterischen Bildern aus, die dem äußeren Leben ihres Zeitalters entnommen waren. Das Leben damals bedeutete für die Masse der Menschen weitgehend die Existenz von Hirten und Ackerbauern, mit abwechselnden Kriegen und Wanderungen der Stämme unter ihren Königen, und bei all dieser Aktivität war die Anbetung der Götter durch Opfer zum feierlichsten und herrlichsten Element geworden, zum Knotenpunkt alles übrigen. Denn durch das Opfer wurde der Regen gewonnen, der den Boden fruchtbar machte, wurden die Rinder- und Pferdeherden beschafft, die für ihre Existenz in Frieden und Krieg notwendig waren, die Fülle an Gold, Land (*kṣetra*), Erfolgsmännern, Kämpfern, was Größe und Herrschaft begründete, der Sieg in der Schlacht, Sicherheit beim Reisen zu Land und zu Wasser, was zu jener Zeit schlechter Kommunikationsmittel und lose organisierten Lebens zwischen den Stämmen so schwierig und gefährlich war. Alle Hauptkennzeichen jenes äußeren Lebens, das sie um sich herum sahen, zogen die mystischen Dichter heran und verwandelten sie in bedeutsame Bilder des inneren Lebens. Das Leben des Menschen wird als ein Opfer an die Götter dargestellt, als eine Reise, die manchmal als ein Überqueren gefährlicher Wasser verbildlicht wird, manchmal als ein Aufstieg von Ebene zu Ebene des Hügels des Daseins, drittens als eine Schlacht gegen feindselige Nationen. Aber diese drei Bilder sind nicht getrennt gehalten. Das Opfer ist auch eine Reise. Tatsächlich wird das Opfer selbst als Reisen beschrieben, als Reise zu einem göttlichen Ziel. Und von der Reise und dem Opfer wird ständig gesprochen als von einer Schlacht gegen die dunklen Kräfte.

Die Legende von den Angirasas nimmt diese drei wesentlichen Merkmale der vedischen Bildersprache auf und kombiniert sie. Die Angirasas sind Pilger des Lichts. Der Ausdruck *nakṣantaḥ* oder *abhinakṣantaḥ* wird stän-

dig gebraucht, um ihr charakteristisches Handeln zu beschreiben. Sie sind jene, die zum Ziel hin reisen und das Höchste erreichen, *abhinakṣanto abhiye tam ānaśur nidhirṁ paramam*, „sie, die zu jenem höchsten Schatz hin reisen und ihn erlangen“ (II.24.6). Ihre Tat wird angerufen, um das Leben des Menschen weiter voranzutragen in Richtung auf sein Ziel, *sahasrasāve pra tiranta āyuh* (III.53.7). Aber wenn diese Reise vor allem die Natur einer Suche hat, der Suche nach dem verborgenen Licht, so wird sie doch auch durch die Opposition der Kräfte der Dunkelheit zu einer Expedition und Schlacht. Die Angirasas sind Helden und Kämpfer jener Schlacht, *goṣu yodhāḥ*, „Kämpfer für die Kühe oder Strahlen“. Indra marschiert mit ihnen, *saraṇyubhiḥ*, als den Reisenden auf dem Pfad, *sakhibhiḥ*, als Kameraden, *ṛgmibhiḥ* und *kavibhiḥ*, den Sehern und Sängern des heiligen Gesangs, aber auch *satvabhiḥ*, Kämpfern in der Schlacht. Sie werden häufig angesprochen mit der Benennung *nṛ* oder *vīra*, so wenn es heißt, daß Indra die leuchtenden Herden gewinnt, *asmākebhiḥ nṛbhiḥ*, „durch unsere Leute“. Durch sie gestärkt, erobert er auf der Reise und erreicht er das Ziel, *nakṣaddābham taturim*. Diese Reise oder dieser Marsch erfolgt entlang dem Pfad der Wahrheit, *ṛtasya panthāḥ*, dem großen Pfad, *mahas pathaḥ*, der sie zu den Bereichen der Wahrheit führt. Es ist auch die Opferreise; denn ihre Stadien entsprechen den Perioden des Opfers der Navagwas, und sie wird durch die Kraft des Soma-Weins und des geheiligten Wortes bewirkt.

Das Trinken des Soma-Weins als Mittel der Kraft, des Sieges und der Vollbringung ist eines der beherrschenden Bilder des Veda. Indra und die Ashwins sind die großen Soma-Trinker, aber alle Götter haben ihren Anteil am unsterblich machenden Schluck. Die Angirasas erobern auch in der Kraft des Soma. Sarama bedroht die Panis mit der Ankunft von Ayasya und den Navagwa-Angirasas in der Heftigkeit ihrer Soma-Verzückung, *eha gaman ṛsayah somaśitā ayāsyo aṅgiraso navagvāḥ* (X.108.8). Es ist die große Macht, aufgrund derer die Menschen stark genug sind, dem Pfad der Wahrheit zu folgen. „Jene Verzückung des Soma begehren wir, durch welche du, o Indra, die Macht Swars (oder der Swar-Seele, *svaṇaram*), gedeihen liebest, jene Verzückung, die zehnstrahlig ist und ein Licht der Erkenntnis bildet oder das ganze Wesen mit ihrer Kraft erschüttert (*daśagvaṁ vepayantam*), wodurch du den Ozean nährtest. Jenen Soma-Rausch, durch den du die großen Wasser vorantriebtest (die sieben Flüsse) wie Kutschen zu ihrem Meer, — jenen begehren wir, auf daß wir auf dem Pfad der Wahrheit reisen mögen“, *panthām ṛtasya yātave tam īmahe* (VIII.12.2,

3). In der Kraft des Somas wird der Hügel aufgebrochen, werden die Söhne der Finsternis gestürzt. Dieser Soma-Wein ist die Süße, die von den Strömen der höheren verborgenen Welt geflossen kommt, dies ist es, was in den sieben Wassern fließt, dies ist es, womit das *ghṛta*, die geschmolzene Butter des mystischen Opfers erfüllt ist: Es ist die Honigwoge, die sich aus dem Meer des Lebens erhebt. Solche Bilder können nur *eine* Bedeutung haben: Es ist die göttliche Wonne, die in allen Seienden verborgen ist, die, wenn sie einmal manifest ist, den krönenden Aktivitäten des Lebens zugrundeliegt und die Kraft ist, die schließlich das Sterbliche unsterblich macht — *amṛtam*, das Ambrosia der Götter.

Aber insbesondere ist es das *Wort*, welches die Angirasas besitzen. Ihre Seherschaft ist ihr besonderes Kennzeichen. Sie sind *brāhmaṇāsāḥ pitaraḥ somyāsaḥ... ṛtāvṛdhaḥ* (VI.75.10), die Väter, die voller Soma sind und das Wort haben und daher Mehrer der Wahrheit bedeuten. Um sie auf dem Pfad voranzutreiben, schließt Indra sich den gesungenen Ausdrücken ihres Gedankens an und gibt den Worten ihrer Seele Fülle und Kraft, *aṅgirasām ucathā jujuṣvān brahma tūtod gātum iṣṇan* (II.20.5). Wenn Indra hinsichtlich Licht und Kraft des Denkens von den Angirasas bereichert ist, schließt er seine siegreiche Reise ab und erreicht das Ziel auf dem Berg: „In ihm mehren unsere Urväter, die sieben Seher, die Navagwas, ihre Fülle, in ihm, der siegreich auf seinem Vormarsch ist und (zum Ziel) durchbricht, der auf dem Berge steht, unversehrt in Sprache, höchst lichtreich und kraftvoll durch sein Denken“, *nakṣaddābhaṁ taturim parvateṣṭhām, adroghavācaṁ matibhirṁ śaviṣṭham* (VI.22.2). Durch Singen der Rik, der Hymne der Erleuchtung, finden sie die Sonnenerleuchtungen in der Höhle unseres Wesens, *arcanto* gā avindan* (I.62.2). Durch den *stubbh*, den alles tragenden Rhythmus der Hymne der sieben Seher, durch die vibrierende Stimme der Navagwas wird Indra mit der Kraft von Swar erfüllt, *svareṇa svaryaḥ*, und durch den Schrei der Dashagwas zerreiβt er Vala in Stücke (I.62.4). Denn dieser Schrei ist die Stimme des höheren Himmels, der Donner, der im Blitze Indras aufschreit, und das Vorrücken der Angirasas auf ihrem Pfad ist die Vorwärtsbewegung dieses Schreis der Himmel, *pra brahmāṇo aṅgiraso nakṣanta, pra krandanur nabhanyasya vetu* (VII.42.1). Denn es wird uns gesagt, daß die Stimme von Brihaspati, dem Angirasa, der die *Sonne* und die *Morgenröte* und die *Kuh* und das *Licht des Wortes*

* *ṛc* (*arcantaḥ*) bedeutet im Veda „leuchten“ und „die Rik singen“; *arka* bedeutet Sonne, Licht und die vedische Hymne.

entdeckt, der Donner des Himmels sei, *bṛhaspatir uṣasaṁ sūryaṁ gāmaṁ arkam viveda stanayan iva dyauḥ* (X.67.5). Durch das *satya mantra*, den wahren Gedanken, der im Rhythmus der Wahrheit ausgedrückt ist, wird das verborgene Licht gefunden und die Morgenröte hervorgebracht, *gūḥam jyotiḥ pitaro anvavindan, satyamantrā ajanayan uṣāsam* (VII.76.4). Denn dies sind die Angirasas, die recht sprechen, *itthā vadadbhiḥ aṅgīrobhiḥ* (VI.18.5), die Meister der Rik, die perfekt ihren Gedanken ansetzen, *svādhībhir ṛkvabhiḥ* (VI.32.2). Sie sind die Söhne des Himmels, Helden des mächtigen Herrn, die die Wahrheit sprechen und die Geradheit denken und daher imstande sind, den Sitz der erleuchteten Erkenntnis zu halten, die höchste Stätte des Opfers zu mentalisieren, *ṛtaṁ śamsanta ṛju dī-dhyāna divasputrāso asurasya vīrāḥ; vipraṁ padam aṅgīraso dadhānā yajñasya dhāma prathamam mananta* (X.67.2).

Es ist undenkbar, daß solche Ausdrücke nichts weiter vermitteln sollten als die Rückgewinnung gestohlener Kühe von drawidischen Höhlenbewohnern durch einige arische Seher unter Führung eines Gottes und seines Hundes oder aber die Rückkehr der Morgendämmerung nach der Dunkelheit der Nacht. Die Wunder der arktischen Morgendämmerung reichen für sich genommen nicht aus, um die Assoziation der Bilder und den ständigen Nachdruck auf die Idee des *Wortes*, des *Gedankens*, der *Wahrheit*, der *Reise* und *Bezwingung der Falschheit* zu erklären, die wir stets in diesen Hymnen antreffen. Nur die Theorie, die wir verkünden, eine Theorie, die nicht von außen hereingebracht wird, sondern sich unmittelbar aus der Sprache und den Hinweisen der Hymnen selbst ergibt, kann die vielfältige Metaphorik vereinheitlichen und leichte Verständlichkeit und Zusammenhang in dieses scheinbare Gewirr von Unvereinbarkeiten bringen. Wenn einmal der Kerngedanke erfaßt ist und die Mentalität der vedischen Rishis und das Prinzip ihrer Symbolik verstanden werden, bleibt keine Unvereinbarkeit und Disharmonie bestehen. Es findet sich ein festes System von Symbolen, das (außer in einigen der späteren Hymnen) keine nennenswerten Variationen zuläßt und in dessen Licht der innere Sinn des Veda sich leicht genug erschließt. Es existiert sicherlich eine gewisse beschränkte Freiheit in der Kombination der Symbole, wie es bei jeder fixierten dichterischen Bildersprache der Fall ist — z.B. den heiligen Gedichten der Vishnuiten —, aber die Substanz des Gedankens dahinter ist regelmäßig, verständlich und ändert sich nicht.

18. Kapitel

Die menschlichen Vorväter

Diese Merkmale der Angirasa Rishis scheinen zunächst darauf hinzuweisen, daß sie im vedischen System eine Klasse von Halbgöttern sind, in ihrem äußeren Aspekt Personifizierungen oder vielmehr Persönlichkeiten des Lichts, der Stimme und der Flamme, in ihrem inneren Aspekt jedoch Mächte der Wahrheit, die den Göttern in ihren Schlachten beistehen. Aber selbst als göttliche Seher, sogar als Söhne des Himmels und Helden des *Herrn* repräsentieren diese Weisen die aufstrebende Menschheit. Gewiß sind sie ursprünglich die Söhne der Götter, *devaputrâh*, Kinder Agnis, Formen des vielfältig geborenen Brihaspati, und in ihrem Aufstieg zur Welt der Wahrheit werden sie beschrieben als zurücksteigend zur Stätte, von der sie kamen. Aber selbst in Verbindung mit diesen Merkmalen kann es gut möglich sein, daß sie die menschliche Seele repräsentieren, die von jener Welt herabgestiegen ist und wieder aufsteigen muß. Denn sie ist ihrem Ursprung nach ein mentales Wesen, Sohn der Unsterblichkeit (*amṛtasya putrâh*), ein Kind des Himmels, geboren im Himmel und sterblich nur in den Körpern, die sie annimmt. Und die Rolle der Angirasa Rishis beim Opfer ist die menschliche Rolle, das Wort zu finden, die Hymne der Seele an die Götter zu singen, die göttlichen Kräfte durch das Lob, durch die heilige Nahrung und den Soma-Wein zu nähren und zu mehren, mit ihrer Hilfe die göttliche Morgendämmerung hervorzubringen, die leuchtende Form der allstrahlenden Wahrheit zu erlangen und zu ihrem verborgenen, fernen, hochgelegenen Heim aufzusteigen.

Bei diesem Opferwerk erscheinen sie in einer doppelten Form*, als die göttlichen Angirasas, *ṛṣayo divyâh*, die gewisse psychologische Kräfte und Aufgaben wie die Götter symbolisieren und ihnen vorstehen, und die menschlichen Väter, *pitara manuṣyâh*, die wie die Ribhus (welche auch als Menschenwesen oder zumindest menschliche Kräfte beschrieben werden, die Unsterblichkeit durch das Werk erobert haben) das Ziel erreicht

* Es ist anzumerken, daß die Puranas spezifisch zwischen zwei Klassen von Pitris unterscheiden, den göttlichen Vätern, einer Klasse von Gottheiten, und den menschlichen Vorvätern, denen beiden der *pinḍa* dargebracht wird. Die Puranas setzen in dieser Hinsicht offensichtlich nur die ursprüngliche vedische Tradition fort.

haben und angerufen werden, um einer späteren sterblichen Rasse bei derselben göttlichen Verwirklichung zu helfen. Ganz abgesehen von den späteren Yama-Hymnen des zehnten Mandala, worin die Angirasas, zugleich mit den Bhrigus und Atharvans, Barhishad Pitris genannt werden und ihren speziellen Teil beim Opfer empfangen, werden sie im übrigen Veda auch in einer weniger bestimmten, jedoch weiteren und viel-sagenden Bildersprache angerufen. Für die große menschliche Reise werden sie angefleht; denn die menschliche Reise von der Sterblichkeit zur Unsterblichkeit, von der Falschheit zur Wahrheit ist es, was die Vorväter vollbrachten, indem sie ihren Nachkommen den Weg bereiteten.

Wir sehen diese Besonderheit ihres Wirkens in VII.42 und VII.52. Die erste dieser beiden Hymnen Vasishthas ist ein Sukta, in dem die Götter eben für diese große Reise, *adhvara yajña**, angerufen werden, das Opfer, das reist oder eine Reise zum Heim der Gottheiten ist, und gleichzeitig eine Schlacht: Denn so heißt es in der Hymne, „leicht zu reisen ist für dich der Pfad, Agni, und dir seit alter Zeit bekannt. In der Soma-Gabe schirre deine roten (oder: sich aktiv bewegenden) Stuten an, die den Helden tragen. Sitzend, rufe ich die göttlichen Geburten“ (Vers 2). Was für ein Pfad ist dies? Es ist der Pfad zwischen dem Heim der Götter und unserer irdischen Sterblichkeit, auf dem die Götter durch den *antarikṣa*, die vitalen Regionen, herabsteigen zum irdischen Opfer und auf dem das Opfer und der Mensch mittels des Opfers zum Heim der Götter aufsteigt. Agni schirrt seine Stuten an, seine vielfarbenen Energien oder Flammen der göttlichen Kraft, die er repräsentiert, welche den Helden tragen, die Kriegerkraft in uns, die die Reise durchführt. Und die göttlichen Geburten sind zugleich die Götter selbst und jene Manifestationen des göttlichen Lebens im Menschen, die die vedische Bedeutung der Gottheiten ausmachen. Daß dies der Sinn ist, wird deutlich aus der vierten Rik: „Wenn der Gast, der in der Wonne wohnt, im mit Toren versehenen Haus des Helden, der reich (an Glückseligkeit) ist, zur Erkenntnis erwacht ist, wenn Agni vollkommen be-

* Sayana interpretiert *a-dhvara yajña*, das unversehrte Opfer. Aber „unversehrt“ kann nie zum Synonym für Opfer geworden sein und diesen Gebrauch angenommen haben. *Adhvara* bedeutet „reisend“, „sich bewegend“, verknüpft mit *adhvan*, Pfad oder Reise, von der verlorengegangenen Wurzel *adh*, sich bewegen, ausweiten, weit, kompakt sein usw. Wir sehen die Verknüpfung zwischen den beiden Wörtern *adhvan* und *adhvara* in *adhva* Luft, Himmel, und *adhvara* mit demselben Sinn. Es gibt zahlreiche Textstellen im Veda, worin *adhvara* oder *adhvara yajña* mit der Vorstellung von Reisen oder Vorrücken auf dem Pfad verbunden ist.

friedigt und im Haus fest eingerichtet ist, dann gibt er das begehrenswerte Gute dem Geschöpf, das die Reise unternimmt“ oder vielleicht „für sein Reisen“.

Die Hymne ist daher eine Anrufung Agnis für die Reise zum höchsten Guten, der göttlichen Geburt, der Wonne. Und ihr Eröffnungsvers ist ein Gebet um die notwendigen Bedingungen der Reise, die Dinge, die — wie hier gesagt wird — die Form des Pilgeropfers bilden, *adhvarasya peśaḥ*, und unter diesen an erster Stelle die Vorwärtsbewegung der Angirasas: „Mögen die Angirasas vorwärts reisen, als Priester des Wortes, möge der Schrei des Himmels (oder: des himmlischen Dings, der Wolke oder des Blitzes) vorangehen, mögen die nährenden Kühe, die ihre Wasser ausgießen, sich voranbewegen, und mögen die beiden Preßsteine (an ihr Werk) geschirrt werden — die Form des Pilgeropfers“, *pra brahmāṇo aṅgirasō nakṣanta, pra krandanur nabhanyasya vetu; pra dhenava udapruto navanta, yujyātām adrī adhvarasya peśaḥ* (VII.42.1). Die Angirasas mit dem göttlichen Wort, der Schrei des Himmels, der die Stimme Swars, des leuchtenden Himmels ist, und seiner Blitze, die vom Wort herausdonnern, die göttlichen Wasser oder sieben Flüsse, die durch jenen himmlischen Blitz Indras, des Meisters von Swar, freigesetzt werden und fließen, und mit dem Ausströmen der göttlichen Wasser das Auspressen des unsterblich machenden Somas, — dies konstituiert die Form, *peśaḥ*, des *adhvara yajña*. Und sein allgemeines Kennzeichen ist Vorwärtsbewegung, das Vorwärts rücken aller zum göttlichen Ziel, was hervorgehoben wird durch die drei Verben der Bewegung, *nakṣanta, vetu, navanta* und das emphatische *pra*, vorwärts, das jeden Satz eröffnet und anstimmt.

Aber die zweiundfünfzigste Hymne ist noch bedeutungsvoller und aussagekräftiger. Die erste Rik lautet: „O Söhne der unendlichen Mutter (*ādityāsaḥ*), mögen wir zu unendlichen Wesen werden (*adityaḥ syāma*), mögen die Vasus in Göttlichkeit und in Sterblichkeit (*devatrā martyatrā*) schützen. Besitzend mögen wir euch besitzen, o Mitra und Varuna, wachsend mögen wir zu euch werden, o Himmel und Erde“, *sanema mitrāvaruṇā sanantaḥ, bhavema dyāvāprthivī bhavantaḥ*. Dies ist offenbar der Sinn, wir sollen die Unendlichkeiten oder Kinder Aditis, die Gottheiten, *aditayaḥ, ādityāsaḥ*, besitzen und zu ihnen werden. Mitra und Varuna, daran müssen wir denken, sind Kräfte von Surya Savitri, dem Herrn des Lichts und der Wahrheit. Und der dritte Vers lautet: „Mögen die Angirasas, die zum Ziel hin eilen, sich auf ihrer Reise zur Wonne des göttlichen Savitri hinbewegen; und jene (Wonne) möge unser großer Vater, dem Opfer zugehörig, und alle Götter,

eines Geistes werdend, im Herzen akzeptieren.“ *Turaṅyavo nakṣanta ratnaṁ devasya savitur iyānāḥ*. Es ist daher recht deutlich, daß die Angirasas Reisende zum Licht und zur Wahrheit der Sonnengottheit sind, von der die leuchtenden Kühe geboren werden, die sie den Panis entreißen, und zur Wonne, die, wie wir stets sehen werden, sich auf jenem Licht und jener Wahrheit gründet. Es ist auch deutlich, daß diese Reise ein Hineinwachsen in die Göttlichkeit bedeutet, in das unendliche Wesen (*aditayaḥ syāma*), das, wie es in dieser Hymne (Vers 2) heißt, durch die Entwicklung von Frieden und Wonne mittels der Aktion von Mitra, Varuna und den Vasus in uns erfolgt, die uns in Göttlichkeit und Sterblichkeit schützen.

In diesen beiden Hymnen werden die Angirasa Rishis im allgemeinen erwähnt. In anderen finden wir positive Hinweise auf die menschlichen Vorväter, die zuerst das Licht entdeckten und den Gedanken und das Wort besaßen und zu den geheimen Welten der leuchtenden Wonne reisten. Im Licht der Schlußfolgerungen, zu denen wir gelangt sind, können wir jetzt die wichtigeren, tiefen, schönen, inspirierten Textstellen studieren, an denen diese große Entdeckung der menschlichen Vorväter besungen wird. Wir werden darin das Resümee jener großen Hoffnung finden, die die vedischen Mystiker sich stets vor Augen hielten. Diese Reise, dieser Sieg ist die alte Urverwirklichung, die als das Vorbild der erleuchteten Vorfahren für die Sterblichen nach ihnen aufgestellt wurde. Es war die Unterwerfung der Mächte der umhüllenden Nacht, *rātrī paritakmyā* (V.30.14), der Vritras, Sambaras und Valas, der Titane, Giganten, Pythons, unterbewußten Kräften, die das Licht und die Kraft in sich halten, in ihren Stätten der Dunkelheit und Täuschung, die sie aber weder recht nutzen können noch auch dem Menschen, dem mentalen Wesen, hergeben. Ihre Unwissenheit, ihr Übel und ihre Begrenzung müssen nicht bloß von uns weggeschnitten werden, es ist vielmehr notwendig, daß sie aufgebrochen werden und daß in sie hineingebrochen wird und sie dazu gebracht werden, das Geheimnis von Licht, Gutem und Unendlichkeit herzugeben. Aus diesem Tod ist jene Unsterblichkeit zu gewinnen. Eingeschlossen hinter dieser Unwissenheit liegt ein geheimes Wissen und ein großes Licht der Wahrheit. Gefangen von diesem Übel ist dort ein unendlicher Inhalt des Guten. In diesem begrenzenden Tod liegt die Saat einer grenzenlosen Unsterblichkeit. Vala z.B. ist Vala der Strahlen, *valasya gomataḥ* (I.11.5), sein Körper besteht aus dem Licht, *govapuṣo valasya* (X.68.9), sein Loch oder seine Höhle ist eine Stadt voller Schätze. Jener Körper ist aufzubrechen, jene Stadt aufzubrechen, jene Schätze sind zu ergreifen. Dies ist die Aufgabe, die der Mensch-

heit gestellt ist, und die Vorfahren haben das wohl für die Rasse getan, auf daß der Weg bekannt sei und das Ziel durch dieselben Mittel und durch dieselbe Gemeinschaft mit den Göttern des Lichts erreicht werde. „Möge es jene alte Freundschaft geben zwischen euch Göttern und uns, wie damals, als du mit den Angirasas, die das Wort recht sprachen, jenes zum Einsturz brachtest, was befestigt war, und den Vala erschlugst, als er dich angriff, o Vollbringer der Werke, und du alle Tore dieser Stadt sich öffnen liebest“ (VI.18.5). Am Anfang aller menschlichen Traditionen steht diese alte Erinnerung. Es ist Indra und die Schlange Vritra, es ist Apollo und die Python, es sind Thor und die Giganten, Sigurd und Fafnir, es sind die einander bekämpfenden Götter der keltischen Mythologie. Aber nur im Veda finden wir den Schlüssel zu dieser Bildersprache, die die Hoffnung oder die Weisheit einer prähistorischen Menschheit verbirgt.

Die erste Hymne, die wir erörtern wollen, ist eine Hymne des großen Rishi, Viswamitra, III.39, sie führt uns direkt zum Kern unseres Themas. Sie beginnt mit einer Beschreibung des althergebrachten Gedankens, *pitryā dhīḥ*, dem Gedanken der Väter, der kein anderer sein kann als der Swarbesitzende Gedanke, der von den Atris besungen wird, der siebenköpfige Gedanke, der von Ayasya für die Navagwas entdeckt wird; denn in dieser Hymne wird er auch in Verbindung mit den Angirasas, den Vorvätern, angesprochen. „Der Gedanke, der sich vom Herzen her ausdrückt, zum Stoma herangebildet wird, geht zu Indra, seinem Herrn“ (Rik 1). Indra ist, so haben wir angenommen, die Macht des erleuchteten Mentals, Meister der Welt des Lichts und ihrer Strahlungen. Die Wörter oder Gedanken werden ständig verbildlicht als Kühe oder Frauen, Indra als der Bulle oder Ehemann, und die Worte begehren ihn, und es wird sogar von ihnen gesagt, daß sie sich nach oben richten, um ihn zu suchen, z.B. I.9.4: *Giraḥ prati tvām ud ahāsata... vṛṣabhaṁ patim*. Das erleuchtete Mental von Swar ist das Ziel, das vom vedischen Gedanken und der vedischen Sprache angestrebt wird, die die Herde der Strahlungen ausdrücken, welche von der Seele, von der Höhle des Unterbewußten, in die sie eingepfercht waren, aufwärts drängen. Indra, der Meister von Swar, ist der Bulle, der Herr dieser Herden, *gopatiḥ*.

Der Rishi beschreibt dann weiter den *Gedanken*. Es ist „der Gedanke, der, wenn er ausgedrückt wird, wach in der Erkenntnis bleibt“, sich nicht dem Schlummer der Panis hingibt, *yā jāgrvir vidathe śasyamānā*. „Das, was von dir (oder: für dich) geboren wird, o Indra, von dem nimm Kenntnis!“ Dies ist eine ständige Formel im Veda. Der Gott, das Göttliche, muß

Kenntnis nehmen von dem, was zu ihm hin im Menschen aufsteigt, muß zu ihm hin in der Erkenntnis in uns erwachen (*viddhi, cetathaḥ* usw.), sonst bleibt es etwas Menschliches und „geht“ nicht „zu den Göttern“ (*deveṣu gacchati*). Und ferner heißt es: „Es ist althergebracht (oder ewig), es ist vom Himmel geboren. Wenn es ausgedrückt wird, bleibt es wach in der Erkenntnis. Weiße und glückbringende Kleider tragend, ist dies in uns der althergebrachte Gedanke der Väter“, *seyam asme sanajā pitryā dhīḥ* (Rik 2). Und dann spricht der Rishi von diesem Gedanken als der „Mutter der Zwillinge, die hier den Zwillingen Geburt schenkt. Auf der Zungenspitze kommt es herab und steht es. Die Zwillingkörper halten einander fest, wenn sie geboren werden, sind Beseitiger der Dunkelheit und bewegen sich in der Basis brennender Kraft“ (Rik 3). Ich werde hier nicht erörtern, wer diese erleuchteten Zwillinge sind, denn das würde die Grenzen unseres vorliegenden Themas überschreiten. Sagen wir nur so viel: An anderer Stelle wird von ihnen gesprochen in Verbindung mit den Angirasas und ihrer Begründung der höchsten Geburt (der Ebene der Wahrheit) als den Zwillingen, in die Indra das Wort des Ausdrucks gestellt hat (I.83.3), daß die brennende Kraft, in deren Basis sie sich bewegen, augenscheinlich identisch ist mit der Sonne, dem Beseitiger der Dunkelheit, und diese Grundlage daher identisch ist mit der höchsten Ebene, der Basis der Wahrheit, *ṛtasya budhne*, und daß sie schließlich kaum völlig unverbunden mit Suryas Zwillingkindern, Yama und Yami, sein können — mit Yama, der im zehnten Mandala mit den Angirasa Rishis in Verbindung gebracht wird*.

Nachdem Vishwamitra so den altüberlieferten Gedanken mit seinen Zwillingkindern, den Beseitigern der Dunkelheit, beschrieben hat, spricht er als nächstes von den altern Vorvätern, die ihn zuerst heranzubildeten, und vom großen Sieg, durch den sie „jene Wahrheit, die in der Dunkelheit liegende Sonne“ entdeckten. „Niemanden gibt es unter Sterblichen, der unsere alten Vorväter tadeln kann (oder, wie ich eher die Bedeutung ansetzen würde: keine Macht der Sterblichkeit, die sie begrenzen oder binden kann), sie, die um die Kühe kämpften. Indra, der mächtige, der die Verwirklichung hat, setzte für sie die verschanzten Gehege nach oben hin frei, —

* Im Licht dieser Tatsachen müssen wir das Gespräch zwischen Yama und Yami im zehnten Mandala verstehen, worin die Schwester Vereinigung mit dem Bruder sucht und auf spätere Generationen vertröstet wird, was tatsächlich symbolische Zeitspannen meint, wobei das Wort für „später“ eher „höher“, *uttara*, bedeutet.

dort waren, ein Gefährte mit den Gefährten, die Kämpfer, die Navagwas. Indem Indra den Kühen auf seinen Knien folgte, fand er mit den zehn Dashagwas jene Wahrheit, *satyam tat*, ja die Sonne, die in der Dunkelheit wohnt“ (Riks 4, 5). Dies ist das gewöhnliche Bild der Eroberung der leuchtenden Rinder und der Entdeckung der verborgenen Sonne. Aber im nächsten Vers wird es mit zwei anderen verwandten Bildern in Verbindung gebracht, die auch häufig in den vedischen Hymnen auftauchen, der Weide oder dem Feld der Kuh und dem Honig, der sich in der Kuh findet. „Indra fand den Honig, der im Leuchtenden gelagert ist, dem gefußten und gehuften (Reichtum) auf der Weide* der Kuh“ (Rik 6). Der Leuchtende, *usriyâ* (auch *usrâ*), ist ein weiteres Wort, das wie *go* sowohl Strahl als auch Kuh bedeutet und im Veda als ein Synonym für *go* gebraucht wird. Wir hören ständig von *ghṛta* oder der geschmolzenen (geläuterten) Butter, die in der Kuh ist, die dort nach Aussagen Vamadevas von den Panis in drei Teilen verborgen ist; aber es ist manchmal der Honig-*ghṛta* und manchmal einfach der Honig, *madhumad ghṛtam* (IX. 86.37) und *madhu*. Wir haben gesehen, wie eng der Ertrag der Kuh, das *ghṛta*, und der Ertrag der Soma-Pflanze in anderen Hymnen miteinander verknüpft sind, und jetzt, wo wir endgültig wissen, was mit der Kuh gemeint ist, wird diese seltsame und ungereimte Verknüpfung klar und deutlich. *Ghṛta* bedeutet auch leuchtend: Es ist der leuchtende Ertrag der leuchtenden Kuh. Es ist das herangebildete Licht bewußter Erkenntnis in der Mentalität, das im erleuchteten Bewußtsein gespeichert ist und das befreit wird mit der Befreiung der Kuh: Soma ist die Wonne, die Glückseligkeit, Ananda, untrennbar vom erleuchteten Zustand des Wesens. Und so wie es — gemäß dem Veda — drei Ebenen der Mentalität in uns gibt, so gibt es drei Teile des *ghṛta*, abhängig von den drei Göttern Surya, Indra und Soma, und der Soma wird auch in drei Teilen dargebracht, auf den drei Ebenen des Hügels, *triṣu sânuṣu*. Mit Hinblick auf die Natur der drei Götter können wir die Vermutung wagen, daß Soma das göttliche Licht von der Sinnesmentalität freisetzt, Indra von der dynamischen Mentalität, Surya von der reinen reflektiven Mentalität. Mit der Kuhweide sind wir bereits vertraut. Es ist das Feld oder *kṣetra*, das Indra dem Dasyu für seine leuchtenden Gefährten abgewinnt und worin der Atri den Krieger Agni und die leuchtenden Kühe sah, jene, von denen selbst die alten wieder jung wurden. Dieses Feld, *kṣetra*, ist

* *Name goḥ. Nama* von *nam* sich bewegen, erstrecken, griechisch *nemo*. *Nama* ist der Bereich, die Weide, griechisch *nemos*.

nur ein anderes Bild für das leuchtende Heim (*kṣaya*), zu dem die Götter die menschliche Seele durch das Opfer führen.

Vishwamitra zeigt dann den wahrhaft mystischen Sinn dieser ganzen Bildersprache auf. „Er, der Dakshina bei sich hatte, hielt in seiner rechten Hand (*dakṣiṇe dakṣiṇāvân*) die geheime Sache, die in der verborgenen Höhle liegt und in den Wassern verborgen ist. Möge er, vollkommen wissend, das Licht von der Dunkelheit trennen, *vyotir vṛṇīta tamaso vijānan*, mögen wir der Gegenwart des Üblen fern sein“ (Riks 6, 7). Wir haben hier einen Schlüssel zum Sinn der Göttin Dakshina, die an einigen Textstellen offenbar eine Form oder ein Beinamen der Morgenröte ist, an anderen Stellen dasjenige, was die Gaben beim Opfer verteilt. Usha ist die göttliche Erleuchtung und Dakshina das urteilende Wissen, das mit der Morgenröte kommt und die Kraft im Mental, Indra, befähigt, recht zu wissen und das Licht von der Dunkelheit, die Wahrheit von der Falschheit, das Gerade vom Krummen zu trennen, *vṛṇīta vijānan*. Die rechte und linke Hand Indras sind seine beiden Kräfte der Aktion in Erkenntnis. Denn seine beiden Arme werden *gabhasti* genannt, ein Wort, das gewöhnlich Sonnenstrahl bedeutet, aber auch Unterarm, sie entsprechen seinen beiden Kräften der Wahrnehmung, seinen beiden hellen Pferden, *harī*, die als sonnenäugig beschrieben werden, *sūracakṣasaḥ*, und als Sichtkräfte der Sonne, *sūryasya ketū*. Dakshina steht der Kraft der rechten Hand vor, *dakṣiṇā*, daher haben wir die Nebeneinanderstellung *dakṣiṇe dakṣiṇāvân*. Diese Urteilskraft ist es, die der rechten Opferhandlung und der rechten Verteilung der Opfergaben vorsteht, und dies ist es, was Indra befähigt, den angesammelten Reichtum der Panis sicher, in seiner rechten Hand, zu halten. Schließlich wird uns gesagt, was diese geheime Sache bedeutet, die für uns in die Höhle gesetzt wurde und in den Wassern des Wesens verborgen ist, den Wassern, in die der Gedanke der Vorväter zu setzen ist, *apsu dhiyaṁ dadhiṣe*. Es ist die verborgene Sonne, das geheime Licht unseres göttlichen Seins, das es zu finden und durch Erkenntnis der Dunkelheit, in der es verborgen liegt, zu entnehmen gilt. Daß dieses Licht nicht physisch ist, wird deutlich durch das Wort *vijānan*; denn durch rechte Erkenntnis ist es zu finden und durch das ethische Resultat, d.h. dadurch, daß wir weit Abstand nehmen von der Gegenwart des Übels, *duritād*, wörtlich: von dem Fehlgehen, dem Stolpern, dem wir in der Nacht unseres Daseins unterliegen, bevor die Sonne gefunden, bevor die göttliche Morgendämmerung angebrochen ist.

Sobald wir einmal den Schlüssel zur Bedeutung der Kūhe, der Sonne, des Honigweins haben, werden alle Umstände der Angirasa-Legende und der Handlung der Vorväter, die in der ritualistischen oder naturalistischen Interpretation ein so ungereimtes Flickwerk und in der historischen oder arisch-drawidischen Interpretation der Hymnen so hoffnungslos unmöglich sind, nunmehr vollkommen klar und zusammenhängend, und eine jede wirft Licht auf die andere. Wir verstehen jede Hymne in ihrer Gesamtheit und in ihrem Bezug auf andere Hymnen. Jede einzelne Zeile, jede Textstelle, jeder verstreute Hinweis im Veda fügt sich unweigerlich und harmonisch in ein gemeinsames Ganzes ein. Wir wissen jetzt, in welchem Sinne gesagt werden kann, daß der Honig, die Wonne in der Kuh gespeichert ist, im leuchtenden Licht der Wahrheit; welches die Verbindung der honigtragenden Kuh mit der Sonne ist, dem Herrn und Ursprung jenes Lichts; warum die Entdeckung der Sonne, die in der Dunkelheit wohnt, verbunden ist mit der Eroberung oder Wiederentdeckung der Kūhe der Panis durch die Angirasas; warum es die Entdeckung jener Wahrheit genannt wird; was mit dem „gefußten“ und „gehuften“ Reichtum und dem Feld oder der Weide der Kuh gemeint ist. Wir fangen an zu begreifen, was die Höhle der Panis ist und warum es heißt, daß das, was in der Lagerstatt Valas verborgen ist, auch in den Wassern verborgen ist, die Indra dem Vritra entreißt, den sieben Flüssen, die vom siebenköpfigen, himmels-obernden Gedanken Ayasyas besessen werden; warum es heißt, daß die Befreiung der Sonne aus der Höhle, das Heraustrennen oder -wählen des Lichts aus der Dunkelheit durch ein alles unterscheidendes Wissen erfolgt; wer Dakshina und Sarama sind und was damit gemeint ist, daß Indra den gehuften Reichtum in seiner rechten Hand hält. Und indem wir zu diesen Schlußfolgerungen gelangen, dürfen wir nicht den Sinn der Worte verzerren, dürfen wir nicht je nach unserem momentanen Erfordernis denselben festen Begriff durch verschiedene Wiedergaben interpretieren oder denselben Ausdruck oder dieselbe Zeile in verschiedenen Hymnen verschieden wiedergeben oder Zusammenhanglosigkeit zu einem Standard rechter Interpretation machen. Im Gegenteil, je enger wir uns an Wort und Form der Riks halten, desto deutlicher tritt der allgemeine und der ins einzelne gehende Sinn des Veda in ständiger Klarheit und Fülle hervor. Wir sind daher befugt, den Sinn, den wir entdeckt haben, auf andere Textstellen wie die Hymne Vasishthas anzuwenden, die ich als nächstes analysieren werde (VII.76), obgleich es sich dem oberflächlichen Blick nur um ein ekstatisches Bild der physischen Morgenröte zu handeln scheint.

Der erste Eindruck verflüchtigt sich jedoch, wenn wir analysieren. Wir sehen dann, daß ein ständiger Hinweis auf eine tiefere Bedeutung vorliegt, und in dem Augenblick, wo wir den Schlüssel anwenden, den wir fanden, tritt der Einklang des wirklichen Sinnes zu Tage. Die Hymne beginnt mit einer Beschreibung jenes Sonnenaufgangs in das Licht der höchsten Morgenröte, welches von den Göttern und den Angirasas zustandegebracht wird. „Savitri, der Gott, das universale männliche Wesen, ist in das Licht aufgestiegen, das unsterblich und allgebürtig ist, *jyotir amṛtaṁ viśvajanyam*. Durch jenes Werk (des Opfers) ist das Auge der Götter geboren worden (oder: durch die Willenskraft der Götter wurde Schau geboren). Morgenröte hat die ganze Welt geoffenbart (oder: alles, was wird, alle Seienden, *viśvaṁ bhuvanam*)“ (Rik 1). Dieses unsterbliche Licht, in das die Sonne aufgeht, wird an anderer Stelle das wahre Licht genannt, *ṛtam jyotiḥ*, wobei Wahrheit und Unsterblichkeit im Veda ständig miteinander verknüpft sind. Es ist das Licht der Erkenntnis, das vom siebenköpfigen Gedanken gegeben wird, den Ayasya entdeckte, als er *viśvajanya* wurde, universal in seinem Wesen. Daher wird dieses Licht auch *viśvajanya* genannt, es gehört der vierten Ebene an, dem *turīyaṁ svid* von Ayasya, von dem alles übrige geboren wird und durch dessen Wahrheit alles übrige sich in seiner weiten Universalität und nicht mehr in den begrenzten Begriffen der Falschheit und Krümmheit offenbart. Daher wird es auch das Auge der Götter und die göttliche Morgenröte genannt, die das Ganze des Seins manifestiert.

Das Resultat dieser Geburt göttlicher Schau ist, daß der Pfad des Menschen sich ihm offenbart wie auch jene Reisen der Götter oder zu den Göttern (*devayānāḥ*), die zur unendlichen Weite des göttlichen Seins führen. „Vor mir wurden die Pfade der Reisen der Götter sichtbar, Reisen, die nicht verletzen, deren Bewegung von den Vasus gebildet wurde. Das Auge der Morgenröte entstand vorn, und sie ist zu uns gekommen, (eintreffend) über unseren Häusern“ (Rik 2). Das Haus ist im Veda das ständige Bild für die Körper, die die Wohnstätten der Seele sind, ebenso wie das Feld oder der Wohnort die Ebenen bedeutet, zu denen sie aufsteigt und in denen sie ruht. Der Pfad des Menschen ist derjenige seiner Reise zu der höchsten Ebene, und das, was die Reisen der Götter nicht verletzen, sind (wie wir im fünften Vers sehen, wo der Ausdruck wiederholt wird) die Aufgaben der Götter, das göttliche Lebensgesetz, in das die Seele hineinwachsen muß. Wir finden dann ein seltsames Bild, das die arktische Theorie zu stützen scheint: „Zahlreich waren jene Tage, die vor dem Sonnenaufgang waren

(oder: die seit alters waren durch den Sonnenaufgang), in dem du, o Morgenröte gesehen wardst, wie wenn du dich um deinen Liebhaber herum bewegtest und nicht wiederkämeſt“ (Rik 3). Dies iſt ſicher ein Bild ſtändiger Morgendämmerungen, nicht unterbrochen von der Nacht, ſo wie ſie in den arktiſchen Regionen erlebt werden. Der psychologiſche Sinn, der ſich aus dem Vers ergibt, liegt auf der Hand.

Wer waren dieſe Morgenröten? Sie waren jene, die durch die Taten der Vorväter, die alten Angirasas, geſchaffen wurden. „Sie hatten wirklich die Freude (des Somas) zugleich mit den Göttern*, den alten Sehern, die die Wahrheit beſaßen. Die Vorväter fanden das verborgene Licht. Sie, die den wahren Gedanken hatten (*satyamantrâh*, den wahren Gedanken, ausgedrückt im inſpirierten Wort), brachten die Morgenröte hervor“ (Rik 4). Und wohin führte die Morgenröte, der Pfad, das göttliche Reiſen die Vorväter? Zur ebenen Weite, *samâne ūrve*, die an anderer Stelle ungehinderter weiter Raum genannt wird, *urau anibâdhe*, was offenbar daſſelbe iſt wie jenes weite Weſen oder jene weite Welt, die nach Kanwa die Menſchen ſchaffen, wenn ſie Vritra töten und über Himmel und Erde hinausgehen: Es iſt die unermeßliche Wahrheit und das unendliche Weſen Aditis. „In der ebenen Weite treffen ſie zuſammen und vereinen ihr Wiſſen (oder: wiſſen vollkommen) und kämpfen nicht miteinander. Sie vermindern nicht (begrenzen nicht oder verletzen nicht) das Wirken der Götter. Indem ſie ſie nicht verletzen, ſtreben ſie (auf ihr Ziel) hin durch (die Kraft der) Vasus“ (Rik 5). Es liegt auf der Hand, daß die ſieben Angirasas, ob menſchlich oder göttlich, verſchiedene Prinzipien der Erkenntnis, des Denkens oder des Wortes, repräſentieren, den ſiebenköpfigen Gedanken, das ſiebenmündige Wort Brihaſpatis, und in der ebenen Weite werden dieſe in einer univerſalen Erkenntnis in Einklang gebracht. Der Irrtum, die Verſchlagenheit, Falschheit, durch welche die Menſchen das Wirken der Götter verletzen und wodurch verſchiedene Prinzipien ihres Weſens, Bewußtſeins, Wiſſens in einen wirren Konflikt miteinander treten, wurden durch das Auge oder die Viſion der göttlichen Morgendämmerung entfernt.

Die Hymne ſchließt mit dem Streben der Vaſiſthas nach dieſer göttlichen und wonnevollen Morgenröte als der Führerin der Herden und der Herrin der Fülle und wiederum als der Führerin zu Glückſeligkeit und Wahrheit (*sûnṛtânâm*). Die Vorväter wollen zu derſelben Verwirklichung wie die

* Ich übernehme proviſoriſch die traditionelle Wiedergabe von *sadhamâdah*, obgleich ich mir nicht ſicher bin, daſ dies die rechte Übeſetzung iſt.

Urseher gelangen, und daraus würde folgen, daß dies die menschlichen und nicht die göttlichen Angirasas sind. Auf jeden Fall ist der Sinn der Angirasa-Legende in allen Einzelheiten festgelegt, ausgenommen hinsichtlich der genauen Identität der Panis mit der Hündin Sarama. Wir können nun die Textstellen in den Eröffnungshymnen des vierten Mandala erörtern, in denen die menschlichen Vorväter eindeutig erwähnt sind und ihre Leistung beschrieben wird. Diese Hymnen des Vamadeva sind am informativsten und bedeutsamsten für die Betrachtung der Angirasa-Legende und zählen als solche zu den interessantesten im Rig-Veda.

19. Kapitel

Der Sieg der Vorväter

Die Hymnen, die der große Rishi Vamadeva an die göttliche Flamme richtet, an den Seher-Willen, Agni, gehören dem Ausdruck nach zu den mystischsten im Rig-Veda. Sie sind leicht zu verstehen, wenn wir das System der bezeichnenden Bilder, die von den Rishis verwendet wurden, fest im Auge behalten. Ansonsten werden sie wie ein leuchtender Nebel von Bildern erscheinen, die sich unserem Verständnis entziehen. Der Leser muß in jedem Augenblick jenen festen Code anwenden, der den Schlüssel zur Bedeutung der Hymnen liefert. Andernfalls wird er sich ebenso verloren vorkommen wie ein Leser metaphysischer Abhandlungen, der die Bedeutung der philosophischen Begriffe, die ständig gebraucht werden, nicht beherrscht, oder wie jemand, der Paninis Sutras liest, ohne das spezielle System grammatischer Zeichensprache zu kennen, in dem sie ausgedrückt sind. Wir verfügen jedoch bereits über genügend Einsicht in dieses System von Bildern, um gut genug zu verstehen, was Vamadeva uns über die große Leistung der menschlichen Vorväter zu sagen hat.

Um gleich zu Beginn eine deutliche Vorstellung davon zu haben, was jene große Leistung war, können wir die klaren, hinreichenden Formeln heranziehen, in denen Parashara Shaktya sie ausdrückt: „Unsere Väter brachen die festen und starken Stätten durch ihren Schrei auf. Sie bereiteten in uns den Pfad zum großen Himmel. Sie fanden den Tag und Swar und die Schau und die leuchtenden Kühe“, *cakrur divo brhato gatum asme, ahaḥ svar vividuḥ ketum usrāḥ*, (I.71.2) Dieser Pfad, so berichtet er uns, ist der Pfad, der zur Unsterblichkeit führt. „Sie, die in alle Dinge eintraten, die die rechte Frucht tragen, bildeten einen Pfad zur Unsterblichkeit. Die Erde stand weit für sie durch die Größe und die Großen. Mutter Aditi kam mit ihren Söhnen (oder: offenbarte sich) für das Aufrechterhalten“ (I.72.9)*. Das heißt, das physische Wesen, das von der Größe der unendlichen Ebenen oben und durch die Kraft der großen Gottheiten, die auf jenen Ebenen herrschen, heimgesucht wird, bricht seine Grenzen auf, öffnet

* *Ā ye viśvā svapatyāni tasthuḥ kṛṇvānāso amṛtatvāya gatum; mahnā mahadbhiḥ pṛthivi vi tasthe mātā putrair aditir dhāyase veḥ.*

sich dem Licht und wird in seiner neuen Weite vom unendlichen Bewußtsein gestützt, der Mutter Aditi und ihren Söhnen, den göttlichen Kräften des höchsten Deva. Dies ist die vedische Unsterblichkeit.

Die Mittel für dieses Finden und Ausdehnen werden von Parashara ebenfalls sehr knapp in seinem mystischen, aber doch klaren und eindrucksvollen Stil genannt. „Sie hielten die Wahrheit, sie bereicherten ihren Gedanken; als strebende Seelen (*aryaḥ*), hielten sie es dann tatsächlich im Gedanken, trugen es ausgebreitet in ihrem ganzen Wesen“, *dadhan ṛtaṁ dhanayan asya dhītim, ād id aryo didhiṣvo vibhṛtrāḥ*, (I.71.3). Das Bild in *vibhṛtrāḥ* deutet das Aufrechterhalten des Gedankens der Wahrheit in allen Prinzipien unseres Wesens an oder, um es mit dem gewöhnlichen vedischen Bild auszudrücken, des siebenköpfigen Gedankens in allen sieben Wassern, *apsu dhiyaṁ dadhiṣe*, wie wir es an anderer Stelle in fast gleichlautender Sprache ausgedrückt sahen. Das wird durch das Bild gezeigt, das unmittelbar folgt: „Die Vollbringer des Werkes gehen zu den nicht-dürstenden (Wassern), die die göttlichen Geburten durch die Genugtuung der Wonne mehren“, *atṛṣyantīr apaso yanti acchā, devān janma prayasā vardhayantīḥ*. Das siebenfältige Wahrheitsbewußtsein im befriedigten siebenfältigen Wahrheitswesen, das die göttlichen Geburten in uns durch die Genugtuung des Verlangens der Seele nach der Glückseligkeit mehrt, dies ist das Wachstum der Unsterblichkeit. Es ist die Manifestation jener Trinität göttlichen Seins, göttlichen Lichts und göttlicher Wonne, die die Vedantins später Satchidananda nannten.

Der Sinn dieser universalen Ausbreitung der Wahrheit und der Geburt und Aktivität aller Gottheiten in uns, was ein universales und unsterbliches Leben anstelle unserer gegenwärtigen begrenzten Sterblichkeit zusichert, wird von Parashara noch mehr verdeutlicht in I.68. Agni, der göttliche Seher-Wille, wird beschrieben als jemand, der zum Himmel aufsteigt und den Schleier der Nächte von allem, was fest, und allem, was beweglich ist, wegrollt, „wenn er zum einen Gott wird, der all diese Gottheiten mit der Größe seines Wesens umfaßt. Dann in der Tat akzeptieren alle und halten sich alle an den Willen (oder das Werk), wenn du, o Gottheit, als eine lebendige Seele geboren wirst aus der Trockenheit (d.h. vom materiellen Wesen, der Wüste, wie sie genannt wird, unbewässert von den Strömen der Wahrheit). Alle genießen Göttlichkeit, indem sie durch ihre Bewegungen zur Wahrheit und Unsterblichkeit gelangen, *bhajanta viśve devatvaṁ nāma, ṛtaṁ sapanto amṛtam evaiḥ*. Der Impuls der Wahrheit, das Denken der Wahrheit wird zu einem universalen Leben (oder: durchdringt alles

Leben), und in ihm erfüllen alle ihr Wirken“, *ṛtasya preṣā ṛtasya dhītir viśvāyur viśve apāṁsi cakruḥ* (Riks 1-3).

Damit wir nicht unter dem Einfluß der unglückseligen Fehlkonstruktion des Veda, die die europäischen Gelehrten dem modernen Denken aufgezungen haben, den Gedanken der sieben irdischen Flüsse des Punjab in die überirdische Leistung der menschlichen Vorväter hineinbringen, merken wir an, was Parashara uns in seiner klaren und erhellenden Weise über die sieben Flüsse berichtet: „Die nährenden Kühe der Wahrheit (*dhenavaḥ*, ein Bild, das auf die Flüsse angewandt wird, während *gāvaḥ* oder *usrāḥ* sich auf die leuchtenden Kühe der Sonne bezieht) ernährten ihn, muhend, mit glücklichen Eutern, genossen im Himmel. Indem sie rechtes Denken als Segen von der höchsten (Ebene) erlangten, flossen die Flüsse weit und eben über den Hügel“, *ṛtasya hi dhenavo vāvaśānāḥ, smadūdhniḥ pīpayanta dyubhaktāḥ; parāvataḥ sumatīṁ bhikṣamānāḥ, vi sindhavaḥ samayā sasrur adrim* (I.73.6). Und in I.72.8 spricht er von ihnen in einer Form, die in anderen Hymnen auf die Flüsse angewandt wird, und sagt: „Die sieben Mächtigen des Himmels stellten das Denken richtig, kannten die Wahrheit, nahmen in der Erkenntnis die Tore zur Glückseligkeit wahr. Sarama fand die Feste, die Weite der leuchtenden Kühe. Dadurch genießt das menschliche Geschöpf die Wonne“, *svādhyo diva ā sapta yahvīḥ, rāyo duro vi ṛtajñā ajānan; vidad gavyam saramā dṛ!ham ūrvam, yenā nu karṁ mānuṣī bhojate viṭ*. Dies sind offenbar nicht die Wasser des Punjab, sondern die Flüsse des Himmels, die Ströme der Wahrheit*, Göttinnen wie Saraswati, die die Wahrheit in der Erkenntnis besitzen und dadurch dem Menschen die Tore zur Glückseligkeit öffnen. Wir sehen hier auch, was ich bereits herausgehoben habe, daß ein enger Zusammenhang zwischen dem Finden der Kühe und dem Ausfließen der Flüsse besteht: sie sind Teile *einer* Aktion, der Vollbringung der Wahrheit und Unsterblichkeit durch Menschen, *ṛtam sapanto amṛtam evaiḥ*.

Nun ist vollkommen klar, daß die Leistung der Angirasas in der Eroberung der Wahrheit und Unsterblichkeit besteht, daß Swar, auch der große Himmel genannt, *bṛhat dyauḥ*, die Ebene der Wahrheit oberhalb des gewöhnlichen Himmels und der Erde ist, was nichts anderes bedeuten kann als das gewöhnliche mentale und physische Wesen; daß der Pfad des

* Es sei angemerkt, daß Hiranyastupa Angirasa die von Vritra freigesetzten Wasser als „das Mental besteigend“ beschreibt, *mano ruhāṇāḥ*. An anderer Stelle werden sie die Wasser genannt, die das Wissen haben, *āpo vicetasāḥ* (I.83.1).

großen Himmels, der Pfad der Wahrheit, geschaffen von den Angirasas und beschriftet von der Hündin Sarama, der Pfad zur Unsterblichkeit ist, *amṛtatvâya gâtum* (I.72.9); daß die Schau (*ketu*) der Morgenröte, der Tag, der von den Angirasas gewonnen wird, jene Schau ist, die dem Wahrheitsbewußtsein eignet; daß die leuchtenden Kühe der Sonne und der Morgenröte, die den Panis abgerungen wurden, die Erleuchtungen dieses Wahrheitsbewußtseins sind, die helfen, den Gedanken der Wahrheit, *ṛtasya dhîtiḥ*, vollständig im siebenköpfigen Gedanken Ayasyas zu formen; daß die Nacht des Veda das verdunkelte Bewußtsein des sterblichen Wesens ist, in dem die Wahrheit unterbewußt ist, verborgen in der Höhle des Hügels; daß die Rückgewinnung der verlorenen Sonne, die in dieser Dunkelheit der Nacht liegt, die Rückgewinnung der Sonne der Wahrheit aus dem verdunkelten unterbewußten Zustand ist; und daß das Herabfließen der sieben Flüsse zur Erde die hinausströmende Aktion des siebenfältigen Prinzips unseres Wesens sein muß, wie es in der Wahrheit des göttlichen oder unsterblichen Seins formuliert wird. In gleicher Weise müssen dann die Panis die Mächte sein, die die Wahrheit daran hindern, aus dem unterbewußten Zustand hervorzutreten, und die sich ständig bemühen, dem Menschen die Erleuchtungen der Wahrheit zu rauben und ihn zurück in die Nacht zu werfen, und Vritra muß die Kraft sein, die die freie Bewegung der erleuchteten Flüsse der Wahrheit vereitelt oder behindert, den Impuls der Wahrheit in uns blockiert, *ṛtasya preṣâ*, jenen leuchtenden Antrieb, *dyumatîm iṣam* (VII.5.8), der uns über die Nacht hinaus zur Unsterblichkeit trägt. Die Götter, die Söhne Aditis, müssen dagegen die erleuchteten göttlichen Kräfte sein, die vom unendlichen Bewußtsein Aditi geboren sind und deren Ausbildung und Tätigkeit in unserem menschlichen und sterblichen Wesen für unsere Entwicklung in die Göttlichkeit hinein, in das Wesen des Deva (*devatvam*), das Unsterblichkeit bedeutet, notwendig ist. Agni, der wahrheitsbewußte Seher-Wille, ist die Hauptgottheit, die uns in Stand setzt, das Opfer zu bewirken. Er führt es auf dem Pfad der Wahrheit, er ist der Krieger der Schlacht, der Vollbringer des Werkes, und seine Einheit und Universalität in uns, die in sich alle anderen Gottheiten umfaßt, ist die Basis der Unsterblichkeit. Die Ebene der Wahrheit, zu der wir gelangen, ist sein Heim und das Heim der anderen Götter, sowie auch das letztendliche Heim der Seele des Menschen. Die Unsterblichkeit wird beschrieben als Glückseligkeit, ein Zustand unendlichen spirituellen Reichtums und unendlicher Fülle, *ratna, rayi, vâja, râdhas* usw.. Die sich öffnenden Tore unseres göttlichen Heims sind die Tore zur Glück-

seligkeit, *rāyo duraḥ*, die göttlichen Tore, die sich weit für jene öffnen, die die Wahrheit mehren (*ṛtāvṛdhaḥ*) und die von Saraswati und ihren Schwestern, den sieben Flüssen, und von Sarama für uns entdeckt werden. Zu ihnen und der weiten Weide (*kṣetra*) in den unbehinderten und ebenen Unendlichkeiten der unermeßlichen Wahrheit führen Brihaspati und Indra die leuchtenden Herden aufwärts.

Wenn diese Begriffe in unserem Mental fest verankert sind, sind wir auch in der Lage, die Verse Vamadevas zu verstehen, die nur in symbolischer Sprache die Substanz des Gedankens wiederholen, der in offenerer Form von Parashara ausgedrückt wird. Vamadevas Eröffnungshymnen sind an Agni, den Seher-Willen gerichtet. Er wird besungen als der Freund oder Gestalter des Opfers des Menschen, der ihn zur Schau erweckt, zum Wissen (*ketu*), *sa cetayan manuṣo yajñabandhuḥ* (IV.1.9). Indem er dies tut, „wohnt er in den mit Toren versehenen Häusern dieses Wesens, es vervollständigend. Er, ein Gott, wurde zum Mittel der Vervollkommnung des sterblichen (Menschen)“, *sa kṣeti asya duryāsu sādhan, devo martasya sadhanitvam āpa*. Was aber vervollständigt er? Der nächste Vers berichtet es: „Möge dieser Agni uns in seiner Erkenntnis zu jener seiner Wonne führen, die von den Göttern genossen wird, zu jener, die alle Unsterblichen durch den Gedanken schufen und Dyauspita, der Vater, der die Wahrheit ausströmen läßt,“ *sa no agniḥ nayatu prajānan, acchāratnaḥ devabhat kaṁ yad asya; dhiyā yad viśve amṛtā akṛṇvan, dyauṣpitā janitā satyam ukṣan*. Das ist Parasharas Seligkeit der Unsterblichkeit, geschaffen von all den Mächten unsterblicher Göttlichkeit, die ihr Werk im Gedanken der Wahrheit und gemäß ihrem Antrieb tun, und das Ausströmen der Wahrheit ist offenbar das Auströmen der Wasser, wie durch das Wort *ukṣan* angezeigt wird, Parasharas gleichmäßiger Ausbreitung der sieben Flüsse der Wahrheit über den Hügel.

Vamadeva berichtet uns dann von der Geburt dieser großen, ursprünglichen oder höchsten Kraft, Agni, in der Wahrheit, in ihren Wassern, in ihrem Urheim. „Er wurde geboren, der erste, in den Wassern, im Fundament der weiten Welt (Svar), in ihrem Schoß (d.h. ihrem Sitz und ihrer Geburtsstätte, ihrem Urheim). Er war ohne Kopf und Füße, verbarg seine Extremitäten, machte sich ans Werk im Lager des Bullen“ (Rik 11). Der Bulle ist der Deva oder Purusha, seine Höhle ist die Ebene der Wahrheit, und Agni ist der Seher-Wille, der im Wahrheitsbewußtsein tätig ist und die Welten erschafft. Aber er verbirgt seine Extremitäten, seinen Kopf und seine Füße; d.h. sein Wirken entfaltet sich zwischen dem Überbewußten und dem

Unterbewußten, in denen seine höchsten und seine niedrigsten Zustände jeweils verborgen sind, der eine in einem äußersten Licht, der andere in äußerster Dunkelheit. Daraus geht er als die erste und höchste Kraft hervor und wird dem Bullen oder dem Herrn geboren durch die Aktion der sieben Kräfte der Wonne, der sieben Geliebten. „Er ging voran durch erleuchtetes Wissen als erste Kraft, im Sitze der Wahrheit, im Lager des Bullen, begehrenswert, jung, füllig im Körper, weit leuchtend. Die sieben Geliebten trugen ihn zum Herrn“ (Rik 12).

Der Rishi kommt dann auf die Leistung der menschlichen Vorväter zu sprechen, *asmâkam atra pitaro manuṣyâḥ, abhi pra sedur ṛtam âśuṣâṅâḥ*: „Hier gingen unsere menschlichen Vorväter, die die Wahrheit zu besitzen suchten, hin zu ihm. Als leuchtende Kühe in ihrem verdeckenden Gefängnis, als gute Melker, deren Gehege im Felsen ist, fuhren sie aufwärts (zur Wahrheit), die Morgendämmerungen antworteten ihrem Ruf. Sie zerrissen den Hügel und machten sie licht. Andere, die überall um sie herum waren, erklärten weit diese ihre (Wahrheit). Als Treiber der Herden sangen sie die Hymne an den Vollbringer der Werke (Agni). Sie fanden das Licht, sie leuchteten in ihren Gedanken (oder: sie vollbrachten das Werk durch ihre Gedanken). Sie mit dem Mental, das das Licht sucht (die Kühe, *gavyatâ manasâ*), zerrissen den festen und kompakten Hügel, der die leuchtenden Kühe umgab. Die Seelen, die begehren, öffneten sich durch das göttliche Wort, *vacasâ daivyena*, das starke Gehege voller Rinder“ (Riks 13-15). Dies sind die üblichen Bilder der Angirasa-Legende. Aber im nächsten Vers gebraucht Vamadeva eine noch mystischere Sprache. „Sie konzipierten im Mental den Urnamen der nährenden Kühe, sie fanden die dreimal sieben höchsten (Sitze) der Mutter. Die Weibchen der Herde wußten das und folgten ihm nach. Die Rötliche wurde geoffenbart durch die siegreiche Verwirklichung (oder: den Glanz) der Kuh des Lichts“, *te manvata prathamâṁ nâma dhenos triḥ sapta mâtuḥ paramâṇi vindan; taj jānatīr abhyanūṣata vrâ, âvirbhuvad aruṇir yaśasâ goḥ*. Die Mutter hier ist Aditi, das unendliche Bewußtsein, *dhenuḥ* oder die nährende Kuh mit den sieben Flüssen zu ihrem siebenfältigen Strömen, ebenso wie *gauḥ*, die Kuh des Lichts mit den Morgendämmerungen als ihren Kindern; die Rötliche ist die göttliche Morgenröte, und die Herde oder die Strahlen sind ihre herandämmernden Erleuchtungen. Der Urname der Mutter mit ihren dreimal sieben höchsten Sitzen, das, was die Morgendämmerungen oder mentalen Erleuchtungen wissen und worauf sie sich hinbewegen, muß der Name der Göttlichkeit des höchsten Deva sein, der unendliches Wesen und unendli-

ches Bewußtsein und unendliche Wonne ist. Die Sitze sind die drei göttlichen Welten, die früher in der Hymne die drei höchsten Geburten Agnis genannt werden, Satya, Tapas und Jana der Puranas, die den drei Unendlichkeiten des Deva entsprechen, und jede erfüllt in ihrer eigenen Weise das siebenfältige Prinzip unsers Seins: So erhalten wir die Reihe von dreimal sieben Sitzen Aditis, manifestiert in all ihrer Herrlichkeit durch das Sich-Öffnen der Morgendämmerung der Wahrheit*. So sehen wir, daß die Verwirklichung des Lichts und der Wahrheit durch die menschlichen Vorfäter auch ein Aufstieg zur Unsterblichkeit des höchsten und göttlichen Zustands ist, zum Urnamen der allschaffenden unendlichen Mutter, zu ihren dreimal sieben höchsten Graden dieser aufsteigenden Existenz, zu den höchsten Hügeln des ewigen Hügels (*sānu, adri*).

Diese Unsterblichkeit ist die von den Göttern genossene Glückseligkeit, von der Vamadeva bereits gesprochen hat als von der Sache, die Agni durch das Opfer zu vollbringen hat, als der höchsten Wonne mit ihren dreimal sieben Ekstasen (I.20,7). Denn er fährt fort: „Vergangen ist die Dunkelheit, erschüttert in ihrem Fundament. Der Himmel leuchtete auf (*rocata dyauh*, was die Offenbarung der drei leuchtenden Welten von Swar einschließt, *divo rocanāni*) Hinauf stieg das Licht der göttlichen Morgendämmerung. Die Sonne trat in die weiten Felder (der Wahrheit) ein und erkannte die geraden und die krummen Dinge in Sterblichen. Danach erwachten sie tatsächlich und sahen zuäüßerst (durch Trennung des Geraden vom Krummen, der Wahrheit von der Falschheit, seitens der Sonne). Da hielten sie fürwahr in sich die Wonne, die im Himmel genossen wird, *ratnaṁ dhārayanta dyubhaktam*. Mögen die Götter in all unseren Heimen sein, möge die Wahrheit dasein für unser Denken, o Mitra, o Varuna“, *viśve viśvāsu duryāsu devā mitra dhiye varuṇa satyam astu* (Riks 17, 18). Dies ist offenbar derselbe Gedanke, wie er in anderer Sprache von Parashara Shaktya ausgedrückt wurde: die Durchdringung allen Seins mit dem Gedanken und Antrieb der Wahrheit und das Wirken aller Gottheiten in diesem Gedanken und Antrieb, um in jedem Teil unseres Seins Wonne und Unsterblichkeit zu entwickeln.

* Derselbe Gedanke wird von Medhatithi Kanwa (I.20.7) als die dreimal sieben Ekstasen der Seligkeit ausgedrückt, *ratnāni triḥ saptāni*, oder wörtlicher als die Ekstasen in ihren drei Reihen von sieben, die die Ribhus alle in ihrem getrennten und vollständigen Ausdruck herausbringen, *ekamekaṁ suśastibhiḥ*.

Die Hymne schließt folgendermaßen ab: „Möge ich das Wort an Agni richten, der rein leuchtet, an den Priester der Opfergabe, den größten beim Opfer, der uns alles bringt. Möge er den reinen Euter der Kühe des Lichts und die gereinigte Nahrung der Pflanze der Wonne (den Soma) auspressen, die überallhin ausgegossen wird. Er ist das unendliche Wesen aller Herren des Opfers (der Götter) und der Gast aller menschlichen Wesen. Möge Agni die zunehmende Offenbarung der Götter in sich akzeptieren und als Kenner der Geburten ein Geber des Glücks sein“ (Riks 19, 20).

In der zweiten Hymne des vierten Mandala erhalten wir sehr deutlich und gehaltvoll die Parallele von den sieben Rishis, die die göttlichen Angirasas und die menschlichen Vorväter sind. Der Textstelle gehen vier Verse voran, IV.2.11-14, die den Gedanken des Menschen hereinbringen, der nach Wahrheit und Wonne sucht. „Möge er, der Kenner, das Wissen und die Unwissenheit vollkommen erkennen, die weiten Ebenen und die krummen, die Sterbliche einschließen; und, o Gott, für eine Wonne, die reich an Nachkommenschaft ist, schenke uns reichlich Diti und schütze Aditi!“ Dieser elfte Vers ist in seiner Bedeutsamkeit augenfällig. Wir haben hier die Gegenüberstellung von Wissen und Unwissenheit, wie wir sie im Vedanta finden. Das Wissen wird mit den weiten offenen Ebenen gleichgesetzt, die im Veda häufig erwähnt werden. Es sind die breiten Ebenen, zu denen jene aufsteigen, die am Opfer arbeiten, sie finden dort Agni in selbstseiender Freude sitzend (V.7.5). Sie sind das weite Wesen, das er für seinen eigenen Körper bildet (V.4.6), die ebene Weite, die unbehinderte Unermeßlichkeit. Es ist daher das unendliche Wesen des Devas, wohin wir auf der Ebene der Wahrheit gelangen und das die dreimal sieben höchsten Sitze Aditis, der Mutter, enthält, die drei höchsten Geburten Agnis im Unendlichen, *anante antaḥ* (IV.1.7). Die Unwissenheit auf der anderen Seite wird identifiziert mit den krummen oder unebenen Ebenen*, die sterbliche Wesen einschließen. Sie ist die begrenzte, geteilte sterbliche Existenz. Ferner liegt auf der Hand, daß die Unwissenheit im nächsten Halbvers Diti ist, *ditim ca rāsva aditim uruṣya*, und das Wissen ist Aditi. Diti, auch Danu genannt, bedeutet Teilung, und die hindernden Kräfte

* *Cittim acittim cinavad vi vidvān, pṛṣṭheva vītā vṛjinā ca martān*. *Vṛjinā* bedeutet krumm und wird im Veda gebraucht, um die Krümmtheit des Falschen zu bezeichnen im Gegensatz zur offenen Geradheit der Wahrheit, aber der Dichter hat offenbar die verbale Bedeutung von *vṛj* im Sinn, trennen, abschirmen, und dieser verbale Sinn im Adjektiv bestimmt *martān*.

oder Vritras sind ihre Kinder, Danus, Danavas, Daityas, während Aditi Sein in seiner Unendlichkeit und die Mutter der Götter bedeutet. Der Rishi begehrt eine Wonne, die fruchtbar in Nachkommenschaft ist, d.h. in göttlichen Werken und ihren Ergebnissen, und dies ist zu schaffen durch die Eroberung aller Schätze, die unser geteiltes sterbliches Wesen in sich birgt, uns jedoch durch die Vritras und die Panis vorenthalten werden, sowie durch ihre Bewahrung im unendlichen göttlichen Wesen. Das letztere ist in uns zu schützen vor der gewöhnlichen Tendenz unseres menschlichen Seins, vor Unterwerfung unter die Söhne von Danu oder Diti. Der Gedanke ist offenbar identisch mit jenem der Isha Upanishad, die den Besitz von Wissen und Unwissenheit, der Einheit und der Vielheit im einen Brahman als Grundbedingung für die Erlangung von Unsterblichkeit bezeichnet.

Wir kommen nun zu den sieben göttlichen Sehern. „Die Seher, unbezwungen, erklärten den Seher (den Deva, Agni), hielten ihn im Innern der (Häuser) des menschlichen Wesens. Von dort (von diesem verkörperten menschlichen Wesen) mögest du, o Agni, durch die Tat strebend (*aryaḥ*), durch deine vorrückenden Bewegungen jene sehen, deren Schau du haben mußt, die transzendenten (die Gottheiten des Deva)“ *kaviṁ śaśâūḥ kavayo adabdhâḥ, nidhârayanto duryâsu âyoḥ; atas tvaṁ dṛśyân agna etân, paḍbhiḥ paśyer adbhutân aya evaiḥ* (Rik 12). Das ist wiederum die Reise zur Schau der Göttlichkeit. „Du, o Agni, jüngste Kraft, bist der vollkommene Führer (auf jener Reise) zu ihm, der das Wort singt, den Soma darbringt und das Opfer verfügt. Bringe dem Erleuchteten, der das Werk vollbringt, die Wonne mit ihrer weiten Seligkeit zu seiner Mehrung und befriedige so den Vollbringer des Werkes (oder: den Mann, *carṣaṇiprâḥ*). Jetzt, o Agni, machen die rechten Denker (die Angirasas) aus allem, was wir mit unseren Händen und Füßen und unseren Körpern getan haben, gleichsam deine Kutsche durch die Arbeit der beiden Arme (Himmel und Erde, *bhuriḥ*). Indem sie die Wahrheit zu besitzen suchen, haben sie sich zu ihr vorgearbeitet (oder: Kontrolle über sie gewonnen)“, *ṛtaṁ yemuḥ sudhya âsuṣâṇâḥ* (Riks 13, 14). „Nun mögen wir wie die sieben Seher der Morgenröte, der Mutter der höchsten Verfüger (des Opfers) für uns die Götter hervorbringen. Mögen wir zu den Angirasas werden, den Söhnen des Himmels, und den schätzereichen Hügel aufbrechen und in Reinheit leuchten“ (Rik 15). Wir haben hier sehr deutlich die sieben göttlichen Sehern als die höchsten Verfüger des Weltopfers und den Gedanken des menschlichen Wesens, das zu diesen sieben Sehern „wird“, d.h. sie in

sich selbst schafft und in das hineinwächst, was sie bedeuten, ebenso wie es zu Himmel und Erde und den anderen Göttern wird oder, wie es an anderer Stelle ausgedrückt wird, die göttlichen Geburten in seinem eigenen Wesen hervorbringt oder erschafft oder heranbildet (*jan, kr, tan*).

Als nächstes wird das Beispiel der menschlichen Vorväter als der ursprünglichen Art dieses großen Werdens und dieser großen Verwirklichung gegeben. „Nun auch, wie einst unsere höchsten Vorväter, o Agni, suchten sie die Wahrheit zu besitzen, das Wort auszudrücken und reisten zur Reinheit und zum Licht. Indem sie die Erde (das materielle Wesen) aufbrachen, enthüllten sie die Rötlichen (die Morgendämmerungen, die Kühe). Vervollkommenet in Werken und Licht, die Gottheiten suchend waren sie Götter, die die Geburten wie Eisen schmieden (oder: die göttlichen Geburten wie Eisen schmiedend), machten Agni zu einer reinen Flamme, vermehrten Indra und erlangten und erreichten die Weite des Lichts (der Kühe, *gavyam ūrvam*). So wie Herden der Kuh im Feld der Reichtümer, wurde dies der Schau offenbart, was die Geburten der Götter im Inneren sind, o Mächtiger. Sie vollendeten die umfassenden Genüsse (oder: Sehnsüchte) der Sterblichen und arbeiteten strebend an der Mehrung des höheren Wesens“, *â yūtheva kṣumati paśvo akhyad devânâm yaj janima anti ugra; martânâm cid urvaśir akṣran vṛdhe cid arya uparasya âyoḥ* (Riks 16-18). Offenbar ist dies in anderer Sprache eine Wiederholung des zweifachen Gedankens, die Reichtümer Ditis zu besitzen und dabei doch Aditi zu bewahren. „Wir haben das Werk für dich getan, wir sind vollkommen in Werken geworden, die weit-leuchtenden Morgendämmerungen haben ihr Heim in der Wahrheit bezogen (oder: haben sich mit der Wahrheit bekleidet), in der Fülle Agnis und seiner vielfältigen Wonne, im leuchtenden Auge des Gottes in all seiner Helligkeit“ (Rik 19).

Die Angirasas werden wiederum in IV.3.11 erwähnt. Einige der Ausdrücke, die zu diesem Vers hinführen, verdienen Erwähnung. Denn es kann gar nicht oft genug wiederholt werden, daß kein Vers im Veda richtig verstanden werden kann, wenn wir nicht auf den Zusammenhang verweisen, auf seinen Platz im Gedankengang des Sukta, auf alles, was vorangeht, und alles, was folgt. Die Hymne beginnt mit einem Aufruf an die Menschen, Agni zu erschaffen, der in der Wahrheit opfert, ihn in seiner Form goldenen Lichts zu erschaffen (*hiraṇyaruṣam*; Gold ist stets das Symbol des Sonnenlichts der Wahrheit, *ṛtam jyotiḥ*), bevor die Unwissenheit sich heranbilden kann, *purâ tanayitnor acittât* (IV.3.1). Der Gott wird aufgefordert, zum Werk des Menschen und zur Wahrheit in ihm zu erwachen als er selbst,

„der Wahrheitsbewußte, der den Gedanken recht ansetzt“, *ṛtasya bodhi ṛtacit svādhīḥ* IV.3.4). Denn alle Falschheit ist bloß ein falsches Ansetzen der Wahrheit. Er soll alle Fehler, alle Sünde und allen Mangel im Menschen den verschiedenen Gottheiten oder göttlichen Kräften des göttlichen Wesens zuweisen, damit sie entfernt werden und der Mensch schließlich als makellos vor der Unendlichen Mutter erklärt werden kann, *aditaye anāgasaḥ* (I.24.15) — oder wegen des unendlichen Seins, wie es an anderer Stelle heißt.

Im neunten und zehnten Vers finden wir dann, in verschiedenen Formeln, den Gedanken der gemeinsamen menschlichen und göttlichen Existenz, Diti und Aditi, wobei die letztere begründet und lenkt und mit sich selbst die erstere überflutet. „Die Wahrheit, gelenkt von der Wahrheit, begehre ich (d.h. die menschliche durch die göttliche), zusammen die unreifen Dinge der Kuh und ihren reifen und honigsüßen Ertrag (wiederum die unvollkommenen menschlichen und die vollkommenen und glückbringenden göttlichen Früchte des universalen Bewußtseins und Seins). Sie (die Kuh), die schwarz ist (die dunkle und geteilte Existenz, Diti) wird genährt durch das leuchtende Wasser des Fundaments, das Wasser der Begleitströme (*jāmaryeṇa payasā*). Agni, der Bulle, der Mann, besprengt mit dem Wasser ihrer Ebenen, erstreckt sich durch die Wahrheit ohne Zittern, begründet Weite (weiten Raum oder weite Manifestation). Der buntscheckige Bulle melkt die reinen leuchtenden Zitzen.“ Die symbolische Gegenüberstellung der leuchtenden weißen Reinheit des Einen, der die Quelle ist, der Sitz, die Grundlage, und der vielfältigen Färbung des Lebens, wie es sich in der dreifältigen Welt manifestiert, tritt häufig im Veda auf. Dieses Bild des buntscheckigen Bullen und des rein-hellen Euters oder der Quelle der Wasser wiederholt daher nur, wie die anderen Bilder, den Gedanken der vielfältigen Manifestationen des menschlichen Lebens, das in seinen Aktivitäten gereinigt, gestillt ist, genährt von den Wassern der Wahrheit und der Unendlichkeit.

Schließlich kommt der Rishi auf die Verknüpfung der leuchtenden Kühe mit dem Wasser zu sprechen, die wir so häufig finden: „Durch die Wahrheit brachen die Angirasas den Hügel auf, schlugen ihn entzwei und erreichten Vereinigung mit den Kühen. Als menschliche Seelen bezogen sie ihre Wohnung in der glückseligen Morgenröte. Swar wurde offenbar, als Agni geboren wurde. Durch die Wahrheit rannen die göttlichen unsterblichen Wasser, unbehindert, mit ihren Honigfluten, o Agni, wie ein Pferd, das vorangaloppiert, in einem ewigen Fließen“ (Riks 11, 12).

Diese vier Verse sollen eigentlich die Vorbedingungen für die große Verwirklichung der Unsterblichkeit darstellen. Sie sind die Symbole des großartigen Mythos, des Mythos der Mystiker, in dem sie ihre höchste spirituelle Erfahrung vor den Uneingeweihten und dies leider auch wirksam genug vor ihrer Nachwelt verbergen. Daß es geheime Symbole waren, Bilder, die die Wahrheit, die sie schützten, offenbaren sollen, jedoch nur dem Eingeweihten, dem Kenner, dem Seher, sagt uns Vamadeva selbst in der einfachsten und emphatischsten Sprache im letzten Vers eben dieser Hymne: „All dies sind geheime Worte, die ich dir, der du das Wissen hast, mitgeteilt habe, o Agni, o Verfüger, Worte der Anleitung, Worte des Seher-Wissens, die ihren Sinn dem Seher verraten. Ich habe sie ausgesprochen und in meinen Worten und Gedanken beleuchtet“, *etâvisvâviduse tubhyañ vedho nîthâni agne niṇyâ vacâñsi; nivacanâ kavaye kâvyâni, aśaṃsiṣaṃ matibhir vipra ukthaiḥ* (IV.3.16). Geheime Worte, die in der Tat ihr Geheimnis bewahrten, das vom Priester, vom Ritualisten, vom Grammatiker, Gelehrten, Historiker, Mythologen nicht beachtet wurde, denen sie dunkel blieben, Siegel der Verwirrung, und nicht das, was sie den höchsten alten Vätern und ihrer erleuchteten Nachwelt waren, *niṇyâ vacâñsi nîthâni nivacanâ kâvyâni*.

20. Kapitel

Die Himmelshündin

Es bleiben noch zwei konstante Merkmale der Angirasa-Legende, hinsichtlich derer wir weitere Einsicht gewinnen müssen, um den vedischen Begriff der Wahrheit und die Entdeckung der Erleuchtungen der Urväter durch die Morgenröte vollständig zu begreifen. Wir müssen die Identität von Sarama und die exakte Funktion der Panis bestimmen, zwei Probleme vedischer Interpretation, die sehr eng miteinander verknüpft sind. Daß Sarama eine Macht des Lichts und wahrscheinlich der Morgendämmerung ist, liegt auf der Hand. Denn sobald wir einmal wissen, daß der Kampf zwischen Indra und den ursprünglichen arischen Sehern auf der einen Seite und den Söhnen der Höhle auf der anderen keine abwegige Entstellung primitiver indischer Geschichte ist, sondern ein symbolischer Kampf zwischen den Mächten des Lichts und denen der Finsternis, muß Sarama, die bei der Suche nach den leuchtenden Herden führt und die den Pfad und die geheime Festung im Berg entdeckt, eine Vorläuferin der Morgenröte der Wahrheit im menschlichen Mental sein. Und wenn wir uns fragen, welche Macht unter den wahrheitsfindenden Fähigkeiten es ist, die so aus der Dunkelheit des Unbekannten in unserem Wesen die Wahrheit entdeckt, die in ihm verborgen liegt, denken wir sogleich an die Intuition. Denn Sarama ist nicht Saraswati, sie ist nicht die Inspiration, obgleich die Namen ähnlich sind. Saraswati schenkt die volle Flut der Erkenntnis; sie ist der große Strom oder erweckt ihn, *maho arṇaḥ*, und erleuchtet alles Denken mit Fülle, *viśvā dhiyo vi rājati*. Saraswati besitzt und ist die Flut der Wahrheit. Sarama ist die Reisende und die Sucherin auf deren Pfad, die selbst nicht besitzt, aber das findet, was verloren ist. Auch ist sie nicht das volle Wort der Offenbarung, Lehrerin der Menschen wie die Göttin Ila. Denn selbst wenn das, was sie sucht, gefunden wird, ergreift sie nicht Besitz davon, sondern gibt nur die Botschaft den Sehern und ihren göttlichen Helfern weiter, die noch um den Besitz des Lichts kämpfen müssen, das entdeckt worden ist.

Wir wollen jedoch prüfen, was der Veda selbst über Sarama sagt. Es findet sich ein Vers in I.104.5, der nicht ihren Namen erwähnt, und auch handelt die Hymne selbst nicht von den Angirasa oder den Panis, aber die Zeile beschreibt präzise genug die Rolle, die Sarama im Veda zugeschrieben

wird: „Als dieser Wegführer sichtbar ward, ging sie, wissend, zu jenem Sitz, der gleichsam das Heim des Dasyu ist“, *prati yat syâ nîthâ adarśi dasyor oko na acchâ sadanam jānatī gāt*. Dies sind die beiden wesentlichen Merkmale Saramas. Das Wissen kommt vorher zu ihr, vor der Schau, tritt beim geringsten Hinweis instinktiv hervor, mit ihm lenkt sie die übrigen suchenden Fähigkeiten und göttlichen Kräfte. Und sie führt zu jenem Sitz, *sadanam*, dem Heim der Zerstörer, der im Dasein der Gegenpol zum Sitz der Wahrheit, *sadanam ṛtasya*, in der Höhle oder in der verborgenen Stätte der Dunkelheit, *guhâyām*, ist, so wie das Heim der Götter sich in der Höhle oder Verborgenheit des Lichts befindet. Mit anderen Worten, sie ist eine Macht, die von der überbewußten Wahrheit herabgestiegen ist, die uns zum Licht führt, das in uns selbst, im Unterbewußten verborgen liegt. Alle diese Eigentümlichkeiten treffen exakt auf die Intuition zu.

Sarama wird namentlich nur in einigen wenigen Hymnen des Veda erwähnt und stets in Verbindung mit der Leistung der Angirasas oder dem Gewinnen der höchsten Daseinsebenen. Am wichtigsten davon ist das Sukta der Atris, das wir bereits in unsere Erörterung der Navagwa und Dashagwa Angirasas einbeziehen mußten, V.45. Die ersten drei Verse fassen die große Leistung zusammen. „Indem er den Hügel des Himmels durch die Worte trennte, fand er sie, ja, die Strahlenden der eintreffenden Morgenröte gingen hinaus. Er deckte jene auf, die im Gehege waren. Swar erhob sich. Ein Gott öffnete die menschlichen Tore. Die Sonne erlangte umfassend Kraft und Herrlichkeit. Die Mutter der Kühe (die Morgenröte) kam wissend aus der Weite. Die Flüsse wurden zu rauschenden Fluten, zu Fluten, die (ihren Kanal) zerteilten, der Himmel wurde gefestigt wie ein wohlgeformter Pfeiler. Zu diesem Wort (kam) der Inhalt des fruchtbaren Hügel (hervor) für die höchste Geburt der Großen (der Flüsse oder, weniger wahrscheinlich, der Morgendämmerungen). Der Hügel teilte sich, der Himmel wurde vervollkommnet (oder: vollbrachte sich selbst). Sie wohnten (auf Erden) und verteilten die umfassende Weite.“ Der Rishi spricht hier von Indra und den Angirasas, wie der Rest der Hymne zeigt und wie aus den von ihm gebrauchten Ausdrücken ersichtlich wird. Denn dies sind die üblichen Formeln des Angirasa-Mythos, sie wiederholen die exakten Ausdrücke, die in den Hymnen von der Freisetzung der Morgenröte, der Kühe und der Sonne ständig gebraucht werden. Wir wissen bereits, was sie bedeuten. Der Hügel unseres bereits geformten dreifachen Seins, der sich auf seinem Gipfel in den Himmel erhebt, wird von Indra auseinander gerissen, und die verborgenen Strahlen gehen hinaus.

Swar, der höhere Himmel des Überbewußten, wird durch das Ausströmen der leuchtenden Herden geoffenbart. Die Sonne der Wahrheit verbreitet alle Kraft und Herrlichkeit ihres Lichts, die innere Morgenröte kommt aus der leuchtenden Weite, erfüllt mit Wissen, *jānatī gāt*, — derselbe Ausdruck, der für jene gebraucht wird, die zum Haus des Dasyu führt (I.104.5); und für Sarama in III.31.6: Die Flüsse der Wahrheit, die das Ausströmen ihres Wesens und ihrer Bewegung repräsentieren (*ṛtasya preṣā*), fließen in ihren rauschenden Strömen herab und bilden hier für ihre Wasser einen Kanal. Der Himmel, das mentale Wesen, wird vervollkommenet und gefestigt wie ein wohlgeformter Pfeiler, um die weite Wahrheit des höheren oder unsterblichen Lebens zu tragen, das jetzt offenbar gemacht wird, und die Weite jener Wahrheit wird hier im ganzen physischen Wesen aufgenommen. Die Herausgabe des fruchtbaren Inhalts des Hügels, *parvatasya garbaḥ*, der Erleuchtungen, die den siebenköpfigen Gedanken bilden, *ṛtasya dhītiḥ*, und die als Reaktion auf das inspirierte Wort hervorkommen, führt zur höchsten Geburt der sieben großen Flüsse, die die Substanz der Wahrheit bilden, welche in aktive Bewegung gebracht wird, *ṛtasya preṣā*.

Nach der Anrufung Indras und Agnis durch die „Worte der vollkommenen Sprache, die von den Göttern geliebt werden“ — denn mittels dieser Worte führen die Maruts* die Opfer als Seher durch, die durch ihr Seher-Wissen das Opferwerk gut verrichten, *ukthebhir hi śmā kavayaḥ suyajñāḥ... maruto yajanti*, (Rik 4) —, nach dieser Anrufung legt der Rishi dann als nächstes eine Mahnung und wechselseitige Ermutigung in den Mund der Menschen, ebenso zu handeln wie die Vorväter und dieselben göttlichen Ergebnisse zu erlangen. „Kommt jetzt, heute wollen wir im Denken Vollkommenheit erreichen, wir wollen Leid und Unbehagen auslöschen, wir wollen uns dem höheren Guten zuwenden“, *eto nu adya sudhyo bhavāma, pra ducchunā minavāmā varīyaḥ*. „Laßt uns stets alle feindlichen Dinge von uns weisen (alle Dinge, die angreifen und teilen, *dveṣāmsi*). Laßt uns vorangehen zum Meister des Opfers. Kommt, o Freunde, wir wollen den Gedanken schaffen (offenbar den siebenköpfigen Angirasa-Gedanken), der die Mutter ist (Aditi oder die Morgenröte) und das verdeckende Gehege der Kuh beseitigt“ (Riks 5, 6). Die Bedeutung ist klar. An Textstellen wie diesen löst sich der innere Sinn des Veda aus dem Schleier des Symbols halbwegs heraus.

Dann spricht der Rishi vom großen und alten Beispiel, das die Menschen

* die Gedanken-erlangenden Kräfte des Lebens, wie hiernach deutlich werden wird.

wiederholen sollen, das Beispiel der Angirasas, die Leistung von Sarama. „Hier wurde der Stein in Bewegung gesetzt, wodurch die Navagwas die Hymne zehn Monate sangen. Sarama ging zur Wahrheit und fand die Kühe, der Angirasa machte alle Dinge wahr. Als im Herandämmern dieses weiten Wesens (Usha, die für die unendliche Aditi steht, *mâtâ devânâm aditer anîkam*) alle Angirasas mit den Kühen (oder vielleicht eher: durch die Erleuchtungen, die im Symbol der Kühe oder Strahlen repräsentiert sind) zusammenkamen, war da die Quelle dieser (Erleuchtungen) in der höchsten Welt. Durch den Pfad der Wahrheit fand Sarama die Kühe“ (Riks 7, 8). Hier sehen wir, durch die Bewegung Saramas, die auf dem Pfad der Wahrheit geradewegs zur Wahrheit geht, finden die sieben Seher, die für den siebenköpfigen oder siebenstrahligen Gedanken Ayasyas und Brihaspatis stehen, alle verborgenen Erleuchtungen, und kraft dieser Erleuchtungen kommen sie alle zusammen, wie uns bereits von Vasishtha mitgeteilt wurde, in der ebenen Weite, *samâne ūrve*, von der die Morgenröte mit dem Wissen herabgestiegen ist, *ūrvâd jânâtî gât* (Rik 2), oder, wie es hier heißt, im Herandämmern dieses weiten Einen, d.h. im unendlichen Bewußtsein. Dort — so sagte Vasishtha — sind sie vereint, eins im Wissen und streiten nicht miteinander, *saṅgatâsaṅ sam jânate na yatante mithas te* (VII.76.5), d.h. die sieben werden zu einem, wie in einer anderen Hymne aufgezeigt wird. Sie werden zum einen siebenmündigen Angirasa, ein Bild, das jenem des siebenköpfigen Gedankens entspricht, und es ist dieser einzige vereinte Angirasa, der alle Dinge als Ergebnis von Saramas Entdeckung wahr macht (Vers 7). Der harmonisierte, vereinte, vervollkommnete Seher-Wille korrigiert alle Falschheit und Krümmtheit und verwandelt alles Denken, Leben, Handeln in die Begriffe der Wahrheit. Auch in dieser Hymne ist die Tätigkeit von Sarama genau jene der Intuition, die auf dem geraden Pfad der Wahrheit und nicht auf den krummen Pfaden von Zweifel und Irrtum geradewegs zur Wahrheit geht und die Wahrheit aus dem Schleier von Dunkelheit und falschen Erscheinungen herauslöst. Durch die Erleuchtungen, die von ihr entdeckt werden, kann das Seher-Mental die vollständige Offenbarung der Wahrheit erlangen. Der übrige Teil der Hymne spricht vom Aufgehen der mit sieben Pferden bespannten Sonne zu ihrem „Feld, das sich am Ende der langen Reise weit für sie erstreckt“, vom Gelangen des schnellen *Vogels* zum Soma und des jungen Sehers zu jenem Feld der leuchtenden Kühe, vom Aufstieg der Sonnen zum „leuchtenden Meer“, ihrer Überquerung des Meeres „gleich einem Schiff, das von den Denkern gelenkt wird“ und von der Herabkunft des

Wassers jenes Meeres auf den Menschen als Antwort auf ihren Ruf. In jenen Wassern wird der siebenfältige Gedanke des Angirasa durch den menschlichen Seher begründet. Wenn wir daran denken, daß die Sonne für das Licht des überbewußten und wahrheitsbewußten Wissens steht und der leuchtende Ozean für die Bereiche des Überbewußten mit ihren dreimal sieben Sitzen der Mutter Aditi, ist der Sinn dieser symbolischen Ausdrücke* nicht schwer zu verstehen. Es ist die höchste Erlangung des letzten Ziels, die auf die vollkommene Verwirklichung der Angirasa folgt, ihr gemeinsamer Aufstieg zur Ebene der Wahrheit, ebenso wie jene Verwirklichung sich an Saramas Entdeckung der Herden anschließt.

Eine weitere Hymne von großer Bedeutung in diesem Zusammenhang ist die einunddreißigste des dritten Mandala, von Vishwamitra. „Agni (die göttliche Kraft) wird geboren, zitternd in seiner Gabenflamme für das Opfer an die großen Söhne des Leuchtenden (des Deva, Rudra). Groß ist ihr Kind, eine weite Geburt. Es kommt zu einer großen Bewegung des Treibers der leuchtenden Stuten (Indra, das göttliche Mental) durch die Opfer. Die erobernden (Morgenröten) hängen ihm an in seinem Kampf, sie setzen durch Erkenntnis ein großes Licht aus der Dunkelheit frei. Wissend erheben sich die Morgenröten zu ihm. Indra ist zum einen Herrn der leuchtenden Kühe geworden. Die Kühe, die an der starken Stätte (der Panis) waren, holten die Denker heraus. Durch das Mental brachten die sieben Seher sie voran zur Bewegung (oder: aufwärts zum Höchsten hin), sie fanden den vollständigen Pfad (das Ziel oder Feld der Reise) der Wahrheit. Indem er jene (höchsten Sitze der Wahrheit) kannte, trat Indra durch die Ehrerbietung in sie ein“, *vīṅau satīr abhi dhīrā atṛndan, prācā ahinvan manasā sapta viprāḥ; viśvām avindan pathyām ṛtasya, prajānan it tā namasā viveśa* (Riks 3-5). Dies ist, wie gewöhnlich, die große Geburt, das große Licht, die große göttliche Bewegung der Wahrheitserkenntnis mit dem Finden des Ziels und dem Eintritt der Götter und Seher droben in die erhabenen Ebenen. Als nächstes finden wir die Rolle Saramas bei diesem Werk. „Als Sarama die gebrochene Stätte des Hügels fand, machte er (oder vielleicht sie, Sarama) das große und erhabene Ziel fortdauernd. Sie, die schönfüßige, führte ihn zur Front der Unvergänglichen (der unerlegbaren Kühe der Morgenröte). Zuerst ging sie, wissend, in Richtung

* In dieser Bedeutung können wir leicht viele noch dunkle Ausdrücke des Veda verstehen, z.B. VIII.68.9: „Mögen wir mit deiner Hilfe in unseren Schlachten den großen Reichtum in den Wassern und der Sonne erobern“, *apsu sūrye mahad dhanam*.

ihres Schreies“ (Rik 6). Es ist wiederum die Intuition, die führt. Wissend eilt sie sogleich und vor allen der Stimme der verborgenen Erleuchtungen entgegen, zu der Stätte, wo der Hügel, dem Anschein nach so fest und uneinnehmbar (*vīlu, dr̥ḥa*), zerbrochen wird und die Seher aufnehmen kann.

Der Rest der Hymne beschreibt dann die Verwirklichung der Angirasas und Indras. „Er, der größte Seher von ihnen allen, ging, und bezeigte ihnen Freundschaft. Der fruchtbare Hügel brachte seinen Inhalt für den Vollbringer vollendeter Werke hervor. In der Kraft des Mannestums erlangte er mit den jungen (Angirasas), die Fülle der Schätze suchend, Besitz, dann sang er die Hymne des Lichts und wurde sogleich zum Angirasa. Indem er an unserer Spitze zu Form und Maß aller seienden Dinge wurde, kennt er alle Geburten, tötet er Shushna.“ D.h., das göttliche Mental nimmt eine Form an, die jedem seienden Ding in der Welt entspricht, und offenbart sein wahres göttliches Bild und seine Bedeutung und vernichtet die falsche Kraft, die Wissen und Handeln entstellt. „Sucher der Kühe, Reisender zum Sitz des Himmels, singt er die Hymnen und befreit als der Freund seine Freunde von allem Mangel (rechter Selbstaussdruckgebung). Mit einem Mental, das das Licht (die Kühe) suchte, traten sie durch die erleuchtenden Worte in ihre Sitze ein und bauten den Weg zur Unsterblichkeit (*ni gavyatā manasā sedur arkaiḥ kṛṇvânâso amṛtatvâya gâtuṃ*). Dies ist jener weite Sitz von ihnen, die Wahrheit, durch den sie von den Monaten (den zehn Monaten der Dashagwas) Besitz ergriffen. In der Schau harmonisiert (oder: vollendet sehend), erfreuten sie sich ihrer eigenen (Wohnung, Swar) und molken die Milch aus dem alten Keim (der Dinge). Ihr Schrei (des Wortes) erhitzte die ganze Erde und den Himmel (d.h. schuf die brennende Klarheit, *gharma, taptam ghṛtam*, was der Ertrag der Sonnenkühe ist). Sie begründeten in dem, was geboren wurde, ein festes Verweilen und in den Kühen die Helden (d.h. die Kampfeskraft wurde im Licht des Wissens begründet).“

„Indra, der Vritra-Töter, setzte durch jene, die geboren wurden (die Söhne des Opfers), durch die Gaben, durch die Hymnen der Erleuchtung die Leuchtenden nach oben hin frei. Die weiße und freudvolle Kuh (die Kuh Aditi, das weite und glückselige höhere Bewußtsein) lieferte ihm die süße Nahrung, den Honig mit dem *ghṛta* vermischt, gab ihn ab als ihre Milch. Auch für diesen Vater (für den Himmel) gestalteten sie die weite und leuchtende Wohnung. Als Vollbringer perfekter Werke hatten sie die Gesamtschau davon. Indem sie die Eltern (Himmel und Erde) weiträumig stützten, saßen sie in jener hohen Welt und erfaßten ihre ganze Ekstase.

Wenn für das Hinwegtrennen (von Übel und Falschheit) der weite Gedanke ihn hält, indem er sogleich in seiner Durchdringung von Erde und Himmel wächst, dann existieren für Indra, in dem die ausgeglichenen und fehllosen Worte sind, alle unwiderstehlichen Energien. Er hat das große, vielfältige und wonnevolle Feld gefunden (das weite Feld der Kühe, Swar). Und er hat die ganze sich bewegende Herde für seine Freunde vorangeschickt. Indra, der hervorleuchtet durch die menschlichen Seelen (die Angirasas), hat die Sonne, die Morgenröte, den Pfad und die Flamme zusammen hervorgebracht" (Riks 7-15).

In den übrigen Versen werden dieselben Wortfiguren fortgesetzt, wobei das berühmte Bild des Regens auftaucht, das so sehr mißverstanden wurde. „Die Altgeborenen erneuere ich, auf daß ich erobere. Entferne du unsere vielen ungöttlichen Verletzer und richte Swar für unseren Besitz. Die läuternden Regen sind vor uns ausgebreitet (in der Gestalt der Wasser). Führe uns hinüber zum Zustand der Wonne, die ihr anderes Ufer ist. In deinem Wagen kämpfend schütze uns vor dem Feind. Mache uns bald, gar bald zu Eroberern der Kühe. Der Vritra-Töter, der Meister der Kühe, zeigte (den Menschen) die Kühe. Er ist mit seinen leuchtenden Gesetzen (oder seinem Glanz) eingetreten in jene, die schwarz sind (ohne Licht, wie die Panis). Indem er die Wahrheiten zeigt (die Kühe der Wahrheit), hat er durch die Wahrheit alle seine Tore geöffnet“, *pra sūnṛtā diśamāna ṛtena duraś ca viśvā avṛṇod apa svāḥ* (Riks 19-21). D.h. er öffnet die Tore seiner eigenen Welt, Swar, nachdem er durch seinen Eintritt in unsere Dunkelheit (antaḥ kṛṣṇān gāt) die „menschlichen Tore“ aufgebrochen hat, die von den Panis verschlossen gehalten wurden.

Solchen Inhalts ist diese bemerkenswerte Hymne, deren Großteil ich übersetzt habe, weil sie den mystischen und ganz und gar psychologischen Charakter der vedischen Dichtung deutlich hervortreten läßt und dadurch die Art der Bildersprache lebhaft illustriert, in deren Mitte Sarama auftritt. Die anderen Bezugnahmen auf Sarama im Rig-Veda fügen dem Gedanken nichts Wesentliches hinzu. Wir finden in IV.16.8 eine kurze Anspielung: „Als du die Wasser dem Hügel entrissest, wurde Sarama offenbar vor dir. Daher reiße du als unser Führer viel Reichtum für uns heraus, indem du die Gehege aufbrichst, die von den Angirasas besungen werden.“ Es ist die Intuition, die sich vor dem göttlichen Mental als dessen Vorläufer manifestiert, wenn die Wasser hervortreten, die strömenden Bewegungen der Wahrheit, die aus dem Hügel herausbrechen, in dem sie von Vritra eingesperrt waren (Vers 7). Und mittels der Intuition wird diese

Göttin zu unserer Führerin zur Befreiung des Lichts und der Eroberung des großen Reichtums, der innen im Felsen hinter den Festungstoren der Panis verborgen liegt.

Wir finden eine weitere Anspielung auf Sarama in einer Hymne von Parashara Shakya, I.72. Dies ist eines der Suktas, die sehr klar die Bedeutung der vedischen Bildersprache offenbaren, wie überhaupt die meisten der Hymnen Parasharas, eines erleuchteten Dichters, der es stets schätzt, mehr als bloß einen Zipfel vom Schleier des Mystikers wegzuziehen. Sie ist kurz, ich werde sie vollständig übersetzen. „Er, der viele Kräfte in Händen hält (Kräfte der göttlichen Purushas, *naryā purūṇi*), hat im Inneren die Seher-Erkenntnisse des ewigen Verfügers der Dinge geschaffen. Agni, der zusammen alle Unsterblichkeiten schafft, wird zum Meister der (göttlichen) Reichtümer. Alle Unsterblichen, sie, die nicht (durch Unwissenheit) begrenzt sind, fanden, begehrend, ihn in uns wie das Kalb (der Kuh Aditi) überall existierend. Sie mühten sich, reisten zum Sitz, hielten den Gedanken und erlangten im höchsten Sitz die leuchtende (Herrlichkeit) Agnis. O Agni, wenn sie, durch die drei Jahre (die drei symbolischen Jahreszeiten oder Perioden, die vielleicht der Passage durch die drei mentalen Himmel entsprechen), rein, dir, dem Reinen, mit dem *ghṛta* gedient haben, hielten sie die Opfernamen und brachten gut geborene Formen in Bewegung (zum höchsten Himmel). Sie besaßen Wissen vom weiten Himmel und der Erde und trugen sie voran, sie, die Söhne von Rudra, die Herren des Opfers, der Sterbliche erwachte zur Schau und fand Agni im erhabenen Sitz. Vollendet wissend (oder: in Harmonie) knieten sie zu ihm nieder. Sie und ihre Frauen (die weiblichen Energien der Götter) beugten sich nieder zu ihm, der der Ehrerbietung wert ist. Sich läuternd (oder vielleicht: die Grenzen von Himmel und Erde überschreitend), schufen sie ihre eigenen (ihre ihnen eigenen oder göttlichen) Formen, jeder Freund behütet im Blick des *Freundes*. In dir fanden die Götter des Opfers die dreimal sieben geheimen Sitze verborgen im Inneren. Sie, die einen Herzens sind, schützten durch sie die Unsterblichkeit. Behüte du die Herden, die stehen, und das, was sich bewegt. O Agni, der du das Wissen aller Offenbarungen (oder: Geburten) in den Welten hast (oder: der du alles Wissen der Völker besitzt), begründe beständig deine Kräfte fürs Leben. Indem du im Inneren die Reisewege der Götter kennst, wurdest du zu ihrem schlaflosen Boten und dem Träger ihrer Gaben. Die sieben Mächtigen des Himmels (die Flüsse), die den Gedanken richtigstellten und die Wahrheit wußten, erkannten die Tore der Glückseligkeit. Sarama fand den Schlupfwinkel, die

Weite der Kühe, wodurch jetzt das menschliche Geschöpf (die höchsten Schätze) genießt. Sie, die in alle Dinge eintraten, die die rechte Nachkommenschaft tragen, bereiteten den Pfad zur Unsterblichkeit. Durch die Großen und durch die Größe stand die Erde weit. Mutter Aditi kam mit ihren Söhnen, um aufrecht zu erhalten. Die Unsterblichen pflanzten ihm die leuchtende Herrlichkeit ein, als sie die beiden Augen des Himmels (wahrscheinlich identisch mit den beiden Sichtkräften der Sonne, den beiden Pferden Indras), machten, Flüsse fließen gleichsam herab, indem sie freigesetzt werden. Die Leuchtenden (die Kühe), die hier unten waren, wußten, o Agni.“

So lautet diese Hymne des Parashara, die hier so wörtlich wie möglich wiedergegeben wurde, selbst auf Kosten stilistischer Mängel in der Übertragung. Schon auf den ersten Blick wird deutlich, daß es sich durchweg um eine Hymne der Erkenntnis, der Wahrheit, einer göttlichen Flamme handelt, die sich kaum von der höchsten Gottheit unterscheidet, einer Hymne der Unsterblichkeit, des Aufstiegs der Götter, der göttlichen Kräfte, durch das Opfer zur Gottheit, zu ihren höchsten Namen, den ihnen eigenen Formen, zur leuchtenden Herrlichkeit des höchsten Zustands mit seinen dreimal sieben Sitzen der Gottheit. Ein solcher Aufstieg kann keine andere Bedeutung haben als den Aufstieg der göttlichen Kräfte im Menschen von ihren gewöhnlichen kosmischen Erscheinungsformen zur leuchtenden Wahrheit jenseits davon, wie uns auch Parashara selbst sagt, daß durch diese Aktion der Götter der sterbliche Mensch zur Erkenntnis erwacht und sieht, wie Agni im höchsten Sitz und Ziel steht; *vidan marto nemadhitâ cikitvân, agnim pade parame tashivâmsam*. Was tut Sarama in seiner solchen Hymne, wenn sie nicht eine Macht der Wahrheit ist, wenn ihre Kühe nicht die Strahlen einer göttlichen Morgenröte der Erleuchtung repräsentieren? Was haben die Kühe alter kriegerischer Stämme und die blutigen Streitereien unserer arischen und drawidischen Vorfahren um wechselseitige Plünderungen und Viehraub mit dieser erleuchteten Offenbarung der Unsterblichkeit und der Göttlichkeit zu tun? Was bedeuten Flüsse, die die Wahrheit denken und kennen und die verborgenen Tore entdecken? Müssen wir etwa weiterhin sagen, daß dies die Flüsse des Punjab seien, eingedämmt durch Trockenheit oder durch die Drawiden, und Sarama sei eine mythologische Figur für eine arische Mission oder aber nur die physische Morgendämmerung?

Eine Hymne im zehnten Mandala ist ganz und gar dieser „Mission“ von Sarama gewidmet. Es ist das Gespräch von Sarama und den Panis. Aber es

fügt dem nichts Wesentliches hinzu, was wir bereits über sie wissen, und ihre Hauptbedeutung liegt in der Hilfe, die sie uns leistet, um uns unseren eigenen Begriff von den Meistern des Höhlenschatzes zu bilden. Wir können jedoch anmerken, daß weder in dieser Hymne noch in den anderen, die wir zur Kenntnis genommen haben, der geringste Hinweis auf die Form des göttlichen Hundes vorliegt, die Sarama in einer möglicherweise späteren Entwicklung der vedischen Bildersprache zugeschrieben wurde. Es ist sicher die leuchtende, schönfüßige Göttin, von der die Panis angezogen werden und die sie als ihre Schwester begehren, — nicht als Hündin, um ihr Vieh zu hüten, sondern als eine, die am Besitz ihrer Schätze teilhaben wird. Das Bild der Himmelshündin ist jedoch äußerst passend und augenfällig und mußte sich zwangsläufig aus der Legende entwickeln. In einer der früheren Hymnen (I.62) finden wir in der Tat die Erwähnung eines Sohnes, für den Sarama „Nahrung bekam“, gemäß einer alten Interpretation, die diesen Ausdruck mittels einer Geschichte erklärt, daß die Hündin Sarama beim Opfer Nahrung für ihre Nachkommenschaft forderte als Bedingung für ihre Suche nach den verlorenen Kühen. Doch dies ist offenbar eine Erfindung, die erklären soll, die aber im Rig-Veda selbst keinen Platz findet. Der Veda sagt: „Beim Opfer“, oder, was wahrscheinlicher klingt, „beim Suchen Indras und der Angirasas (nach den Kühen) entdeckte Sarama eine Basis für den Sohn,“ (*vidat saramâ tanayâya dhâsim* (I.62.3)). Denn dies ist hier mit größerer Wahrscheinlichkeit die Bedeutung des Wortes *dhâsim*. Der Sohn ist sicherlich der Sohn, der aus dem Opfer geboren wird, ein ständiges Element in der vedischen Bildersprache, und nicht die Hunderasse von Saramas Brut. Wir finden ähnliche Ausdrücke im Veda wie z.B. in I.96.4, *mâtariśvâ puruvârapuṣṭir vidat gâturñ tanayâya svarvit*, „Matarishwan (der Lebensgott, Vayu), der die vielen begehrenswerten Dinge mehrte (die höheren Objekte des Lebens), entdeckte den Pfad für den Sohn, entdeckte Swar“. Das Thema ist hier offenbar dasselbe, aber der Sohn hat nichts mit einem Schwarm kleiner Hündchen zu tun.

Die beiden Sarameya-Hunde, Boten Yamas, werden in einer späten Hymne im zehnten Mandala erwähnt, jedoch ohne jeden Bezug auf Sarama als ihre Mutter. Dies geschieht in der berühmten „Bestattungshymne“ X.14, und es lohnt sich, den wirklichen Charakter von Yama und seinen beiden Hunden im Rig-Veda anzumerken. In den späteren Vorstellungen ist Yama der Gott des Todes und hat seine eigene besondere Welt. Aber im Rig-Veda ist er ursprünglich offenbar eine Form der Sonne gew-

sen — selbst noch in der Isha Upanishad finden wir den Namen als eine Anrede der Sonne — und dann eines der beiden Zwillingkinder der weitleuchtenden Herren der Wahrheit. Er ist der Hüter des Dharma, des Gesetzes der Wahrheit, *satyadharmā*, das eine Grundbedingung für die Unsterblichkeit ist, und daher selbst der Hüter der Unsterblichkeit. Seine Welt ist Swar, die Welt der Unsterblichkeit, *amṛte loke akṣite*, wo, wie uns in IX.113.7 mitgeteilt wird, das unzerstörbare Licht ist, worin Swar begründet wird, *yatra jyotir ajasram, yasmin loke swar hitam*. Die Hymne X.14 ist in der Tat nicht so sehr eine Hymne auf den Tod als vielmehr eine Hymne auf das Leben und die Unsterblichkeit. Yama und die alten Vorväter haben den Pfad zu jener Welt entdeckt, die ein Weideland der Kühe ist, von wo der Feind nicht die leuchtenden Herden wegtragen kann, *yamo no gātum prathamō viveda, naiṣā gavyūtir apabhartavā u, yatrā naḥ pūrve pitarāḥ pareyuḥ* (Rik 2). Die Seele des zum Himmel aufsteigenden Sterblichen wird aufgefordert, „die zwei vieräugigen, vielfarbigen Sarameya-Hunde auf dem guten (oder wirksamen) Pfad zu überholen“ (Rik 10). Auf dem Pfad zum Himmel sind die vieräugigen Hüter, die den Menschen auf seinem Weg durch ihre göttliche Schau schützen, *yau te śvānu yama rakṣitārau caturakṣau pathirakṣī ṛcakṣasau* (Rik 11), und Yama wird aufgefordert, sie der Seele als Eskorte mit auf den Weg zu geben. Diese Hunde „bewegen sich weit, sind nicht leicht befriedigt“ und streifen herum als die Boten des Herrn des Gesetzes unter den Menschen. Und die Hymne betet: „Mögen sie (die Hunde) uns hier Wonne zurückgeben in der unglücklichen (Welt), auf daß wir auf die Sonne schauen können“ (Rik 12). Wir befinden uns noch im System der alten vedischen Vorstellungen des Lichts, der Wonne und der Unsterblichkeit, und diese Sarameya-Hunde haben die wesentlichen Eigenschaften von Sarama: die Schau, die weitstreichende Bewegung, die Macht, auf dem Pfad zu reisen, auf dem das Ziel erreicht wird. Sarama führt zur Weite der Kühe. Diese Hunde schützen die Seele auf ihrer Reise zur unversehrbaren Weide, dem Feld (*kṣetra*) der leuchtenden und unvergänglichen Herden. Sarama bringt uns zur Wahrheit, zur Sonnenschau, was der Weg zur Glückseligkeit ist. Diese Hunde bringen dem Menschen in dieser Welt des Leidens das Wohl, auf daß er die Schau der Sonne habe. Ob Sarama als die schönfüßige Göttin auftritt, die auf dem Pfad dahineilt, oder als die Himmelshündin, Mutter dieser weitstreichenden Hüter des Pfades, — der Gedanke ist derselbe, eine Macht der Wahrheit, die sucht und entdeckt, die durch göttliche Fähigkeit der Innenschau das verborgene Licht und die vorenthaltene Unsterblichkeit findet. Aber eben auf dieses Suchen und Finden ist ihre Aufgabe begrenzt.

21. Kapitel

Die Söhne der Dunkelheit

Wir sahen — nicht einmal, sondern wiederholt —, daß es unmöglich ist, in die Geschichte der Angirasas, Indras und Saramas, der Höhle der Panis und der Eroberung der Morgenröte, der Sonne und der Kühe den Bericht eines politischen und militärischen Kampfes zwischen arischen Eindringlingen und drawidischen Höhlenbewohnern hineinzulesen. Es ist ein Kampf zwischen den Suchern des Lichts und den Kräften der Dunkelheit. Die Kühe sind die Erleuchtungen der Sonne und der Morgenröte, sie können nicht physische Kühe sein. Das weite furchtfreie Feld der Kühe, das Indra für die Arier gewinnt, ist die weite Welt von Swar, die Welt der Sonnenerleuchtung, der dreifachen leuchtenden Regionen des Himmels. Daher müssen die Panis in gleicher Weise als Kräfte der Höhle der Dunkelheit aufgefaßt werden. Es ist wahr, daß die Panis Dasyus oder Dasas sind. Sie werden ständig mit jenem Namen angesprochen, sie werden als der Dasa Varna beschrieben im Gegensatz zum Arya Varna, und *varṇa*, Farbe, ist das Wort, das in den Brahmanas und späteren Schriften für Kaste oder Klasse gebraucht wird, obgleich daraus nicht folgt, daß es diesen Sinn im Rig-Veda hat. Die Dasyus sind die Hasser des geheiligten Wortes. Sie sind jene, die den Göttern nicht die Gabe oder den heiligen Wein geben, die ihren Reichtum an Kühen und Pferden und anderen Schätzen für sich behalten und diese nicht den Sehern geben. Sie sind jene, die nicht opfern. Wenn wir so wollen, können wir davon ausgehen, daß es einen Kampf zwischen zwei verschiedenen Kulturen in Indien gab und daß die Rishis ihre Bilder dem physischen Kampf zwischen den menschlichen Vertretern dieser Kulte entnahmen und sie auf den spirituellen Konflikt anwandten, genau wie sie die anderen Details ihres physischen Lebens gebrauchten, um das spirituelle Opfer, den spirituellen Reichtum, die spirituelle Schlacht und Reise zu symbolisieren. Aber es ist vollkommen sicher, daß es zumindest im Rig-Veda der spirituelle Konflikt und Sieg ist, nicht die physische Schlacht und Plünderung, von der sie sprechen.

Es ist eine unkritische oder unangebrachte Methode, isolierte Textstellen heranzuziehen und ihnen eine bestimmte Bedeutung zu geben, die dort jeweils hinreichend stimmig ist, während man die zahllosen anderen Stellen ignoriert, auf die diese Bedeutung offensichtlich nicht angewandt

werden kann. Wir müssen alle Hinweise im Veda auf die Panis, ihren Reichtum, ihre Eigentümlichkeiten, den Sieg der Götter, Seher und Arier über sie heranziehen und einheitlich jene Schlußfolgerung annehmen, die sich aus allen Stellen in ihrer Gesamtheit ergibt. Wenn wir dieser Methode folgen, finden wir, daß an vielen dieser Stellen die Vorstellung von den Panis als Menschenwesen absolut unmöglich ist, daß sie vielmehr Kräfte entweder der physischen oder der spirituellen Dunkelheit sind, an anderen Stellen, daß sie keineswegs Kräfte der physischen Dunkelheit sein können, sondern sehr wohl menschliche Feinde der Gottsucher und Opferer sein mögen oder aber Feinde des spirituellen Lichts; an wiederum anderen, daß sie nicht menschliche Feinde oder Feinde des physischen Lichts sein können, sondern sicher die Feinde des spirituellen Lichts, der Wahrheit und des Denkens. Aus diesen Daten läßt sich nur eine Schlußfolgerung ziehen: Sie waren stets und allein Feinde des spirituellen Lichts.

Als Hauptschlüssel zum allgemeinen Charakter dieser Dasyus können wir den Rik V.14.4 nehmen: „Agni ward geboren, leuchtete auf und erschlug die Dasyus, die Dunkelheit durch das Licht. Er fand die Kühe, die Wasser, Swar“, *agnir jāto arocata, ghnān dasyūn jyotiṣā tamaḥ, avindad gā apaḥ svaḥ*. Es gibt zwei große Gruppen von Dasyus: die Panis, die sowohl die Kühe als auch die Wasser abfangen, aber insbesondere mit der Vorenthaltung der Kühe in Verbindung gebracht werden, und die Vritras, die die Wasser und das Licht abfangen, aber insbesondere mit dem Vorenthalten der Wasser in Verbindung gebracht werden. Alle Dasyus ohne Ausnahme stehen dem Aufstieg zu Swar im Weg und widersetzen sich den Ariern bei der Erlangung von Reichtum. Die Verweigerung des Lichts ist ihr Widerstand gegen die Schau von Swar, *svardṛś*, und die Schau der Sonne, die höchste Schau der Erkenntnis, *upamā ketuḥ* (V.34.9). Die Verweigerung der Wasser ist ihr Widerstand gegen die reiche Bewegung von Swar, *svavatīr apaḥ*, die Bewegung der Strömungen der Wahrheit, *ṛtasya preṣā, ṛtasya dhârâḥ*. Der Widerstand gegen den Erwerb von Reichtum ist ihre Verweigerung der reichen Substanz von Swar, *vasu, dhana, vâja, hiraṇya*, jenes großen Reichtums, der in der Sonne und in den Wassern gefunden wird, *apsu sūrye mahad dhanam* (VIII.68.9). Aber da der ganze Kampf zwischen dem Licht und der Dunkelheit, zwischen der Wahrheit und der Falschheit, der göttlichen und der ungöttlichen Maya stattfindet, werden alle Dasyus hier in gleicher Weise mit der Dunkelheit gleichgesetzt, und durch die Geburt und das Aufleuchten Agnis wird das Licht geschaffen, mit dem er die Dasyus und die Dunkelheit beseitigt. Die historische Inter-

pretation wird hier in keiner Weise genügen, obgleich die naturalistische durchgehen mag, wenn wir die Stelle getrennt nehmen und annehmen, daß das Anzünden des Opferfeuers die Ursache des täglichen Sonnenaufgangs ist. Aber wir müssen von einer vergleichenden Studie des Veda her urteilen und nicht auf der Grundlage einzelner Textstellen.

Die Feindseligkeit zwischen den Ariern und den Panis oder Dasyus wird in einer anderen Hymne (34) des fünften Mandala und in III.34 dargelegt, wo wir den Ausdruck *āryam varṇam* finden. Wir müssen daran denken, daß die Dasyus mit der Dunkelheit gleichgesetzt wurden. Daher müssen die Arier mit dem Licht in Verbindung gebracht werden, und wir finden auch tatsächlich, daß das Licht der Sonne im Veda das arische Licht genannt wird, offenbar im Gegensatz zur Dasa-Dunkelheit. Vasishtha spricht auch von den drei arischen Völkern, die *jyotiragrāḥ* sind, vom Licht geführt werden und das Licht an ihrer Spitze haben (VII.33.7). Das Problem Arier-Dasyus läßt sich nur in einer ausführlichen Erörterung abhandeln, in der alle relevanten Textstellen geprüft und alle Schwierigkeiten ins Auge gefaßt werden. Aber für meinen jetzigen Zweck ist dies ein hinreichender Ausgangspunkt. Wir müssen auch daran denken, daß wir im Veda die Ausdrücke *ṛtaṁ jyotiḥ*, *hiraṇyāṁ jyotiḥ* finden, das wahre Licht, das goldene Licht, die uns einen zusätzlichen Schlüssel bieten. Diese drei Beinamen des Sonnenlichts, *ārya*, *ṛta*, *hiraṇya*, sind, so meine ich, wechselseitig erleuchtend und fast äquivalent. Die Sonne ist der Herr der Wahrheit, daher ist ihr Licht *ṛtaṁ jyotiḥ*. Dieses Licht der Wahrheit ist jenes, das der Arier, Gott oder Sterblicher, besitzt und das sein Ariertum ausmacht. Ferner wird das Beiwort „golden“ ständig auf die Sonne angewandt. Gold ist im Veda wahrscheinlich das Symbol für die Substanz der Wahrheit, denn deren Substanz ist Licht, das der goldene Reichtum ist, der in Surya und in den Wassern von Swarg gefunden wird, *apsusūrye*, — daher finden wir das Epithet *hiraṇyāṁ jyotiḥ*. Dieses goldene oder leuchtende Licht ist die Farbe, *varṇa*, der Wahrheit. Es ist auch die Farbe der Gedanken voll jener Erleuchtung, die vom Arier gewonnen wurde, der Kühe, die von heller Farbe sind, *śukra*, *śveta*, die Farbe des Lichts, — während der Dasyu, der eine Macht der Dunkelheit ist, dunkelfarben ist. Ich denke, daß die Helligkeit des Lichts der Wahrheit, *jyotiḥ āryam* (X.43.4), der *Arya varṇa* ist, die Farbe dieser Arier, die *jyotiragrāḥ* sind. Die Dunkelheit der Nacht der Unwissenheit ist die Farbe der Panis, der *Dāsa varṇa*. Auf diese Weise gelangt *varṇa* fast zu der Bedeutung „Art“ oder aber „all jene von jener spezifischen Art“, wobei die Farbe das Symbol der Art ist. Daß dieser

Gedanke eine geläufige Vorstellung unter den alten Ariern war, scheint mir dadurch erwiesen, daß später verschiedene Farben gebraucht werden, um die vier Kasten zu unterscheiden: weiß, rot, gelb und schwarz.

Die Textstelle in V.34 lautet wie folgt: „Er (Indra) begehrt nicht, durch die fünf und durch die zehn aufzusteigen. Er ist nicht jenem zugetan, der nicht den Soma gibt, obgleich er wachse und zunehme. Er überwältigt ihn oder erschlägt ihn in seiner stürmischen Bewegung. Er gibt dem Gottsucher zu seinem Genuß das Gehege voll der Kühe. Zerspalter (des Feindes) im Aufprall der Schlacht, fester Halter des Diskusses (oder des Rades), dem abgeneigt, der nicht den Soma gibt, aber Mehrer des Soma-Gebers, ist Indra furchtbar und der Zähmer aller. Er ist Arier und unterwirft den Dasa völlig. Er kommt und vertreibt dem Pani diesen Genuß, beraubt ihn dessen, und er teilt dem Geber zu seinem Genuß den Reichtum der Helden-Mächte zu (wörtl. an Menschen, *sûnaram vasu: vîrâh* und *ñ* werden oft synonym gebraucht). Jener Mann, der die Kraft Indras erzürnt, wird vielfältig beim schwierigen Reisen zurückgehalten, (*durge* cana dhriyate â puru*). Als Maghavan in den leuchtenden Kühen die Beiden erkannt hat, die reich an Schätzen sind und über alle Kräfte verfügen, macht er, indem sein Wissen wächst, einen dritten zu seinem Helfer. Indem er stürmisch eilt, setzt er mit Hilfe seiner Kämpfer die Menge der Kühe (*gavyam*) nach oben hin frei.“ Und der letzte Rik des Sukta spricht vom arischen (Gott oder Menschen), der zur höchsten Erkenntnisschau gelangt (*upamâm ketum aryah*), wobei die Wasser bei ihrer Begegnung ihn nähren und er über große und glänzende Kraft für die Schlacht in sich verfügt, *kṣatram amavat tveṣam* (Riks 5-9).

Aufgrund dessen, was wir bereits von diesen Symbolen wissen, können wir leicht den inneren Sinn der Hymne erfassen. Indra, die göttliche Mental-Macht, nimmt den Mächten der Unwissenheit ihren verborgenen Reichtum ab, mit denen er sich nicht verbünden will, selbst wenn sie reich sind und gedeihen. Er gibt die gefangenen Herden der erleuchteten Morgenröte dem Mann des Opfers, der die Göttlichkeiten begehrt. Er ist selbst der Arier, der das Leben der Unwissenheit dem höheren Leben vollständig unterwirft, so daß es all den Reichtum hergibt, den es birgt. Der Gebrauch der Wörter *ârya* und *arya* in der Bedeutung Götter (nicht nur an dieser

* Die Rishis beten stets zu den Göttern, ihren Pfad zur höchsten Wonne leicht begehbar und dornenlos zu machen, *suga*. *Durga* ist das Gegenteil zu „leicht begehbar“, es ist der Pfad, der mit vielen (*puru*) Gefahren, Leiden und Schwierigkeiten verbunden ist.

Textstelle, sondern auch an anderen) deutet schon für sich selbst darauf hin, daß die Gegenüberstellung von Arya und Dasyu keineswegs eine nationale oder stammesmäßige oder bloß menschliche Unterscheidung ist, sondern eine tiefere Bedeutung hat. Die Kämpfer sind sicher die sieben Angirasas; denn sie und nicht die Maruts, wie Sayana *satvabhiḥ* interpretiert, sind Indras Helfer bei der Freilassung der Kühe. Aber die drei Personen, die Indra findet oder kennenlernt, indem er sich unter die hellen Kühe mischt und indem er die sich sammelnden Erleuchtungen des Denkens besitzt, sind schwieriger zu bestimmen. Aller Wahrscheinlichkeit nach werden durch diese drei die sieben Strahlen der Angirasa-Erkenntnis auf zehn erhöht, so daß sie erfolgreich die zehn Monate durchlaufen und die Sonne und die Kühe freisetzen. Denn nachdem er die zwei entdeckt oder erkannt und Hilfe vom dritten erlangt hat, setzt Indra die Kühe der Panis frei. Sie können auch mit der Symbolik der drei arischen Völker in Verbindung gebracht werden, die durch das Licht und die drei leuchtenden Welten von Swar geführt werden. Denn die Erlangung der höchsten Erkenntnisschau, *upamā ketuḥ*, ist das letztendliche Ergebnis ihrer Aktion, und dieses höchste Wissen ist jenes, das über die Schau von Swar verfügt und in seinen drei leuchtenden Welten ruht, *rocanāni*, wie wir in III.2.14 finden, *svardṛśam ketuṁ divo rocanasthām uṣarbudham*, „die Erkenntnisschau, die Swar sieht, steht in den leuchtenden Welten, erwacht in der Morgenröte“.

In III.34 gibt Vishwamitra uns den Ausdruck *ārya varṇa* und gleichzeitig auch den Schlüssel zu seiner psychologischen Bedeutung. Drei Verse der Hymne (8-10) lauten wie folgt: „(Sie besingen) den höchst Begehrtesten, den immer Überwindenden, den Geber von Kraft, der von Swar und den göttlichen Wassern Besitz ergreift. Die Denker erfreuen sich im Gefolge von Indra, der von Erde und Himmel Besitz ergreift. Indra erlangt Besitz der Stuten, gewinnt die Sonne, gewinnt die Kuh der vielen Genüsse. Er gewinnt den goldenen Genuß. Nachdem er die Dasyus getötet hat, nährt er (oder: schützt er) den arischen *varṇa*. Indra gewinnt die Kräuter und die Tage, die Bäume und die Zwischenwelt. Er durchbohrt Vala und treibt den Sprecher der Welten voran. So wird er zum Zähler von jenen, die in ihren Werken gegen ihn anstreben (*abhikratūnām*).“ Wir haben hier die symbolischen Elemente all des Reichtums, den Indra für den Arier gewinnt, und dies schließt die Sonne ein, die Tage, die Erde, die Himmel, die Zwischenwelt, die Pferde, das Wachstum von Erde, Gräsern und Bäumen, (*vanaspatīn* im doppelten Sinn, Herren des Waldes und Herren des Genus-

ses), und gegenüber Vala und seinen Dasyus finden wir den arischen *varṇa*.

Aber in den Versen, die vorangehen (4-6) finden wir bereits das Wort *varṇa* als die Farbe der arischen Gedanken, der Gedanken, die wahr und voller Licht sind. „Indra, Swar-erobernd, brachte die Tage hervor, griff an und bezwang durch die Begehren (die Angirasas) diese Armeen (der Dasyus). Er ließ für den Menschen die Erkenntnisschau der Tage (*ketum ahnâm*) aufleuchten, er fand das Licht für den weiten Genuß. Er machte in der Erkenntnis diese Gedanken für seinen Anbeter bewußt, er trug den hellen *varṇa* dieser (Gedanken) voran (jenseits der Behinderung durch die Dasyus), *acetayad dhiya imâ jaritre, pra imam varṇam atiracchukram âsâm*. Sie initiierten (oder: lobten) viele große und vollkommene Werke des großen Indra. Durch seine Kraft zermalmt er mit überwältigender Energie und durch die Auswirkungen seines Wissens (*mâyâbhiḥ*) die üblen Dasyus.“

Wir finden hier den vedischen Ausdruck *ketum ahnâm*, die Erkenntnisschau der Tage, womit das Licht der Sonne der Wahrheit gemeint ist, das zur weiten Glückseligkeit führt. Denn die „Tage“ sind jene, die durch Indras Eroberung von Swar für den Menschen hervorgebracht werden, und zwar, wie wir wissen, im Anschluß an seine Zerstörung der Panis-Armeen mit Hilfe der Angirasas und den Aufstieg der Sonne und der leuchtenden Kühe. Für den Menschen und als Kräfte des Menschen wird all dies von den Göttern getan, nicht in eigener Sache, da sie bereits besitzen. Für ihn, den Menschen, besitzt Indra als der *ṛṣi*, der göttliche Mensch oder Purusha, viele Kräfte jenes Mannestums, *ṛṣadvad...naryâ purûṣi*. Ihn erweckt er zur Erkenntnis dieser Gedanken, die als die leuchtenden Kühe symbolisiert sind, welche von den Panis befreit wurden. Und die leuchtende Farbe dieser Gedanken, *śukraṁ varṇam âsâm*, ist offenbar dieselbe wie jene *śukra* oder *śveta*, arische Farbe, die in Vers 9 erwähnt wird. Indra trägt voran oder mehrt die „Farbe“ dieser Gedanken über den Widerstand der Panis hinaus, *pra varṇam atiracchukram*. Indem er dies tut, erschlägt er die Dasyus und schützt oder nährt und mehrt die arische „Farbe“, *hatvî dasyûn pra âryam varṇam âvat*. Ferner sind diese Dasyus die Krümmen (Üblen), *vṛjinân*, und sie werden durch Indras Werke oder Formen der Erkenntnis bezwungen, seine „*mâyâs*“; durch die er, wie uns an anderer Stelle mitgeteilt wird, die sich widersetzenden „*mâyâs*“ der Dasyus, des Vritra oder Vala überwindet. Das Gerade und das Krumme stehen im Veda stets synonym für die Wahrheit und die Falschheit. Daher

ist deutlich, daß die Pani Dasyus krumme Mächte der Falschheit und Unwissenheit sind, die ihr falsches Wissen, ihre falsche Kraft, ihren falschen Willen und ihre falschen Werke gegen das wahre Wissen, die wahre Kraft, den wahren Willen und die wahren Werke der Götter und Arier ansetzen. Der Triumph des Lichts ist der Triumph des göttlichen Wissens der Wahrheit über die Dunkelheit dieses falschen oder dämonischen Wissens. Jener Sieg ist der Aufstieg der Sonne, die Geburt der Tage, die Ankunft der Morgenröte, die Freilassung der Herden der leuchtenden Strahlen und ihr Aufsteigen zur Welt des Lichts.

Daß die Kühe die Gedanken der Wahrheit sind, wird uns deutlich genug in IX.111 mitgeteilt, einer Hymne an Soma. „Durch dieses strahlende Licht bricht er, sich läuternd, durch alle feindlichen Mächte mittels seiner selbstgeschirrten Pferde gleichsam wie durch die selbstgeschirrten Pferde der Sonne. Er leuchtet, ein Strom des ausgepreßten Soma, sich läuternd, hell, der Strahlende, wenn er alle Formen (der Dinge) umfaßt mit den Sprechern des Riks, mit den siebenmündigen Sprechern des Riks (den Angirasa-Mächten). Du, o Soma, findest jenen Reichtum der Panis. Durch die Mütter (die Kühe der Panis, häufig so bezeichnet in anderen Hymnen) machst du dich hell in deinem eigenen Heim (Swar), durch die Gedanken der Wahrheit in deinem Heim, *saṁ māṛbhiḥ marjayasi sva ā dame ṛtasya dhītibhir dame*. Wie Sama (gleiche Erfüllung, *samāne uṛve*, in der ebenen Weite) der höheren Welt (*parāvataḥ*), ist jener (Swar), wo die Gedanken (der Wahrheit) sich erfreuen. Durch jene Leuchtenden der Dreiwelt (oder dreifachen elementaren Natur) hält er die umfassende Offenbarung (der Erkenntnis), leuchtend hält er die weite Offenbarung.“ Wir sehen, daß die Kühe der Panis, durch die Soma klar und hell in seinem eigenen Heim wird, im Heim Agnis und der anderen Götter, das wir als die weite Wahrheit von Swar kennen, *ṛtam bṛhat*, daß diese leuchtenden Kühe, die in sich die dreifache Natur der höchsten Welt haben, *tridhātubhir aruṣībhiḥ*, und durch die Soma die Geburt oder die weite Manifestation jener Wahrheit* hält, jene Gedanken sind, die die Wahrheit erkennen. Dieser Swar mit seinen drei leuchtenden Welten, in deren Weite die gleiche Erfüllung des *tridhātu* stattfindet, ein Ausdruck, der oft für das höch-

* *Vayah*. Vgl. VI.21.2, 3, wo gesagt wird, daß Indra, der das Wissen hat, der unsere Welt aufrechterhält und durch die Worte im Opfer gemehrt wird, *indrāḥ yo vidāno gīrvāhasaḥ gīrbhir yajñāvṛddham*, durch die Sonne die Dunkelheit, die sich ausgebreitet hatte und in der kein Wissen war, in jenes verwandelt, was Offenbarung des Wissens besitzt.

ste dreifache Prinzip gebraucht wird, das die dreieinige höchste Welt bildet, *tisraḥ parāvataḥ*, wird an anderer Stelle als die weite und furchtfreie Weide beschrieben, auf der die Kühe nach ihrem Willen herumstreifen und sich erfreuen (*raṇanti*), und auch hier ist es jene Region, wo die Gedanken der Wahrheit sich erfreuen, *yatra raṇanti dhītayaḥ*. Und im nächsten Vers heißt es, daß die göttliche Kutsche des Soma, Erkenntnis erlangend, der höchsten Richtung folgt und sich, indem sie die Schau hat, voranarbeitet durch die Strahlen, *pūrvām anu pradiśam yāti cekitat, saṁ raśmibhir yatate darśato ratho daivyo darśato rathaḥ*. Diese höchste Richtung ist offenbar die der göttlichen oder umfassenden Wahrheit. Die Strahlen sind offenbar die Strahlen der Morgenröte oder der Sonne der Wahrheit. Es sind die Kühe, die von den Panis verborgen werden, die erleuchteten Gedanken, *dhiyaḥ*, der hellen Färbung, *ṛtasya dhītayaḥ*.

Wo immer dieses Bild der Panis, der Kühe, der Angirasas auftaucht, führt alle innere Evidenz des Veda unweigerlich zur selben Schlußfolgerung. Die Panis sind die Vorenthalter der Gedanken der Wahrheit, Anwohner der Dunkelheit ohne Wissen (*tamaḥ avayunam*), die Indra und die Angirasas mittels des Wortes, mittels der Sonne durch Licht ersetzen, um an ihrer Stelle die Weite der Wahrheit zu offenbaren. Nicht mit physischen Waffen, sondern mit Worten bekämpft Indra die Panis (VI. 39,2), *paṇīn vacobhir abhi yodhad indraḥ*. Es dürfte genügen, ohne Kommentar die Hymne zu übersetzen, in der dieser Ausdruck erscheint, um schließlich die Art dieser Symbolik zu zeigen. „Von diesem göttlichen und verzückten Seher (Soma), Träger des Opfers, diesem honigvollen Sprecher mit dem erleuchteten Gedanken, o Gott, knüpfe uns, dem Sprecher des Wortes, die Impulse an, die von den Kühen des Lichts geführt werden (*iṣo goagrāḥ*). Er war es, der die Leuchtenden (die Kühe, *usrāḥ*) begehrte, die um den Hügel herum waren, indem er, wahrheitsverbunden, seinem Wagen die Gedanken der Wahrheit anschrirte, *ṛtadhītibhir ṛtayug yujānaḥ*. (Dann) brach Indra die ungebrochene Hügel-Ebene des Vala, durch die Worte kämpfte er gegen die Panis. Er war es (Soma), der als die Mond-Kraft (Indu) Tag und Nacht und durch die Jahre die lichtlosen Nächte aufleuchten ließ, und sie bargen die Schau der Tage. Er schuf die Morgendämmerungen rein in ihrer Geburt. Er war es, der leuchtend wurde und die Lichtlosen mit Licht erfüllte. Er ließ die vielen (Morgenröten) durch die Wahrheit leuchten, er ging mit Pferden, die angejocht sind an die Wahrheit, mit dem Rad, das Swar findet, er befriedigte (mit dem Reichtum) den Vollstrecker der Werke (VI.39.1-4).“ Es ist stets der Gedanke, die Wahrheit, das Wort, das mit den

Kühen der Panis in Verbindung gebracht wird. Durch die Worte des Indra, die göttliche Mental-Kraft, werden jene, die die Kühe zurückhalten, bezwungen. Das, was dunkel war, wird hell. Die Kutsche, die von den Pferden gezogen wird, die an die Wahrheit geschirrt sind, findet (durch Erkenntnis, *svarvidâ nâbhinâ*) die leuchtenden Weiten von Sein, Bewußtsein und Freude, die jetzt unserer Schau verhüllt sind. „Durch das *brahma* durchdringt Indra Vala, verhüllt die Dunkelheit, macht Swar sichtbar (II.24.3)“, *ud gâ âjad abhinad brahmaṇa valam agûhat tamo vyacaṣayat svaḥ*.

Der ganze Rig-Veda ist ein Triumphgesang der Mächte des Lichts und ihr Aufstieg durch Kraft und Schau der Wahrheit zu deren Besitz in ihrer Quelle und ihrem Sitz, wo sie frei vom Angriff der Falschheit ist. „Durch die Wahrheit treten die Kühe (erleuchtete Gedanken) in die Wahrheit ein. Indem man sich zur Wahrheit vorarbeitet, erobert man die Wahrheit. Die kämpferische Kraft der Wahrheit sucht die Kühe des Lichts und durchbricht (den Feind). Für die Wahrheit werden die beiden Weiten (Himmel und Erde) vielfältig und tief, für die Wahrheit geben die beiden höchsten Mütter ihren Ertrag“, *ṛtena gâva ṛtam â viveśuḥ; ṛtam yemâna ṛtam id vanoti, ṛtasya śuṣmasturayâ u gavyuḥ; ṛtâya pṛthvî bahule gabhîre, ṛtâya dhenû parame duhâte* (IV.23.9,10).

Die Bezwingung der Dasyus

Die Dasyus befinden sich in Opposition sowohl zu den arischen Göttern als auch den arischen Sehern. Die Götter werden von Aditi in der höchsten Wahrheit der Dinge geboren, die Dasyus oder Danavas von Diti in der niederen Dunkelheit. Sie sind die Herren des Lichts und die Herren der Nacht, die sich einander gegenüberstehen entlang der dreifältigen Welt von Erde, Himmel und Zwischenreich, Körper, Mental und dem verknüpfenden Lebensatem. In X.108 heißt es, daß Sarama von der höchsten Domäne, *parākāt*, herabsteigt. Sie muß die Wasser des *rasā* durchqueren, sie trifft die Nacht, die ihr Raum macht aus Furcht, daß sie sie überspringt, *atiškado bhiyasā*. Sie gelangt zum Heim der Dasyus, *dasyor oko na sadanam*, das sie selbst als *reku padam alakam* beschreiben, die Welt der Falschheit jenseits der Grenze der Dinge. Die höchste Welt überschreitet auch die Grenze der Dinge, indem sie sie übertrifft oder transzendiert. Sie ist *reku padam*, aber *satyam*, nicht *alakam*, die Welt der Wahrheit, nicht die Welt der Falschheit. Letztere ist die Dunkelheit ohne Wissen, *tamaḥ avayunam tatanvat*. Indra schafft, wenn seine Weite Himmel und Erde und die Mittelwelt übersteigt (*ririce*) für den Arier die entgegengesetzte Welt von Wahrheit und Wissen, *vayunavat*, die diese drei Domänen übersteigt und daher *reku padam* ist. Die Dunkelheit, die niedere Welt der Nacht und des Unbewußten im geformten Sein der Dinge, wie es im Bild des Berges symbolisiert wird, der sich aus den Eingeweiden der Erde zum Rücken des Himmels erhebt, wird durch die verborgene Höhle am Fuße des Hügels, die Höhle der Dunkelheit repräsentiert.

Aber die Höhle ist nur das Heim der Panis, ihr Aktionsfeld sind Erde, Himmel und Zwischenwelt. Sie sind die Söhne der Unbewußtheit, aber sind selbst nicht exakt unbewußt in ihrem Handeln. Sie haben Formen von Scheinwissen, *mâyâḥ*, aber dies sind Formen der Unwissenheit, deren Wahrheit in der Dunkelheit des Unbewußten verborgen liegt; ihre Oberfläche oder Vorderseite ist Falschheit, nicht Wahrheit. Denn die Welt, wie wir sie sehen, ist aus in Dunkelheit verhüllter Dunkelheit hervorgegangen, der abgrundtiefen Flut, die alle Dinge bedeckte, aus dem unbewußten Ozean, *apraketaṁ salilam* (X.129.3). In jenem Nichtsein haben die Seher durch Begehren im Herzen und Denken im Mental das gefunden, was das wahre

Sein aufbaut. Dieses Nichtsein der Wahrheit der Dinge, *asaṭ*, ist ihr erster Aspekt, der aus dem unbewußten Ozean hervortritt. Und ihre große Dunkelheit ist die vedische Nacht, *rātrīm jagato niveśanīm* (I.35.1), die die Welt und all ihre ungeoffenbarten Möglichkeiten in ihrer dunklen Brust birgt. Die Nacht breitet ihr Reich über diese unsere dreifältige Welt aus, und aus ihr wird im Himmel, im mentalen Wesen, die Morgenröte geboren, die die Sonne aus der Dunkelheit befreit, wo sie verborgen und verdunkelt lag, und schafft die Vision des höchsten Tages im Nichtsein, in der Nacht, *asaṭi pra ketuḥ* (I.124.11). In diesen drei Bereichen erfolgt daher die Schlacht zwischen den Herren des Lichts und den Herren der Unwissenheit mit ihren ständigen Wechselfällen.

Das Wort *paṇi* bedeutet Händler, Schieber, von *paṇ* (auch *pan**, vgl. Tamil *pan*, Griechisch *ponos*, Arbeit), und wir können die *Panis* vielleicht als die Mächte betrachten, die jenen gewöhnlichen, unerleuchteten Sinnesaktivitäten des Lebens vorstehen, deren unmittelbare Wurzel im dunklen unterbewußten physischen Wesen und nicht im göttlichen Mental liegt. Aller Kampf des Menschen ist darauf gerichtet, diese Aktion durch das erleuchtete Wirken des Mentals und Lebens zu ersetzen, die von oben durch das mentale Sein kommt. Wer so strebt, sich müht, kämpft, reist, den Hügel des Wesens besteigt, ist der Arier (*ārya*, *arya*, *ari*, mit den verschiedenen Bedeutungen sich mühen, kämpfen, klettern oder aufsteigen, reisen, das Opfer vorbereiten). Denn die Arbeit des Ariers ist ein Opfer, das zugleich eine Schlacht, ein Aufstieg und eine Reise ist, eine Schlacht gegen die Kräfte der Dunkelheit, ein Aufstieg zu den höchsten Gipfeln des Berges jenseits der Erde und des Himmels in den Swar hinein, eine Reise zum anderen Ufer der Flüsse und des Ozeans in die weiteste Unendlichkeit der Dinge. Der Arier hat den Willen zum Werk, er ist der Vollstrecker des Werkes (*kāru*, *kīri*, usw.). Die Götter, die ihre Kraft in sein Werk hineinlegen, sind *sukratu*, vollkommen in ihrer Macht für das Opfer. Der Dasyu oder *Pani* ist das Gegenteil von beidem, er ist *akratu*. Der Arier ist der Opferer, *yajamāna*, *yajyu*. Die Götter, die sein Opfer empfangen, aufrechterhalten, vorantreiben, sind *yajata*, *yajatra*, Mächte des Opfers. Der Dasyu ist das Gegenteil von beidem, er ist *ayajyu*. Der Arier findet beim

* Sayana nimmt *pan* im Veda in der Bedeutung „loben“, aber an einer Stelle läßt er die Bedeutung von *vyavahāra*, handeln, zu. „Handlung“ scheint mir in den meisten Stellen die Bedeutung zu sein. Von *paṇ* in der Bedeutung „Handlung“ erhalten wir die früheren Namen der Handlungsorgane, *pāṇi*, Hand, Fuß oder Huf, Lat. *penis*, vgl. auch *pāyu*.

Opfer das göttliche Wort, *gîh*, *mantra*, *brahma*, *uktha*, er ist der *brahmâ* oder Sänger des Wortes. Die Götter erfreuen sich am Wort und halten es aufrecht, *girvâhasaḥ*, *girvaṇasaḥ*. Die Dasyus sind Hassler und Zerstörer des Wortes, *brahmadviṣaḥ*, Verderber der Sprache, *mṛdhravacasah*. Sie haben keine Kraft des göttlichen Atems, keinen Mund, um es zu sprechen, sie sind *anâsaḥ*. Und sie haben keine Macht, um das Wort und die Wahrheit, die es enthält, zu denken und zu mentalisieren, sie sind *amanyamânâḥ*. Die Arier sind die Denker des Wortes *manyamânâḥ*, Besitzer des Gedankens, des Gedankenmentals und des Seher-Wissens, *dhîra*, *manîṣî*, *kavi*. Die Götter sind auch die höchsten Denker des Gedankens, *prathamomanotâ dhiyaḥ*, *kavayaḥ*. Die Arier sind die Begehrer der Göttlichkeiten, *devayavaḥ usîjaḥ*. Sie suchen ihr eigenes Wesen und die Göttlichkeiten in ihnen durch das Opfer, das Wort, den Gedanken zu mehren. Die Dasyus sind Gott-Hasser, *devadviṣaḥ*, Hemmer der Gottheit, *devanidaḥ*, die kein Wachstum begehren, *avṛdhaḥ*. Die Götter überhäufen den Arier mit Reichtum, der Arier gibt seinen Reichtum den Göttern. Der Dasyu enthält seinen Reichtum dem Arier vor, bis er ihm gewaltsam entrissen wird, und er preßt nicht den unsterblichen Soma-Wein für die Gottheiten aus, die dessen Wonne im Menschen suchen. Obgleich er *revân* ist, obgleich seine Höhle voller Kühe, Pferde und Schätze ist, *gobhir aśvebhir vasubhir nyrṣṭaḥ* (X.108.7), ist er dennoch *arâdhas*, weil sein Reichtum dem Menschen oder ihm selbst keinen Wohlstand, keine Glückseligkeit gibt, — der Pani ist der Geizhals des Seins. Und im Kampf zwischen dem Arier und dem Dasyu sucht er stets zu plündern oder zu zerstören, die leuchtenden Kühe dem Dasyu zu rauben und sie wieder in der Dunkelheit der Höhle zu verbergen. „Töte den Verschlinger, den Pani; denn er ist der Wolf (der Zerreißer, *vṛkaḥ*)“ (VI.51.14).

Es liegt auf der Hand, daß diese Beschreibungen leicht auf menschliche Feinde bezogen werden könnten, die den Kult und die Götter des Ariers hassen, aber wir werden sehen, daß eine solche Interpretation unmöglich ist, weil in der Hymne I.33, in der diese Unterscheidungen deutlich getroffen und die Schlacht Indras und seiner menschlichen Verbündeten mit den Dasyus ausführlich beschrieben werden, die Dasyus, Panis und Vritras nicht menschliche Krieger, Stämme oder Räuber sein können. In dieser Hymne von Hiranyastupa Angirasa beziehen sich die ersten zehn Verse eindeutig auf die Schlacht um die Kühe und daher auf die Panis. „Kommt, wir wollen dem Indra die Kühe suchen; denn er ist es, der den Gedanken in uns mehrt. Unbezwingbar ist er, und vollständig sind seine

Glückseligkeiten, er befreit für uns (trennt von der Dunkelheit) die höchste Seher-Schau der leuchtenden Kühe, *gavâm ketam param âvarjate naḥ*. Ich fliege zum unangreifbaren Geber der Schätze wie ein Vogel zu seinem geliebten Nest, und beuge mich nieder vor Indra mit den höchsten Worten des Lichts, vor ihm, den seine Bekräftiger bei ihrer Reise anrufen müssen. Er kommt mit all seinen Armeen und hat seine Köcher gut geschnallt. Er ist der Kämpfer (der Arier), der die Kühe bringt, wem immer er will. O Indra, der du (durch unser Wort) gewachsen bist, halte deine reiche Freude nicht für dich zurück, werde nicht in uns zum Pani“, *coṣkûyamâṇaḥ indra bhûri vâmaṁ mâ pañir bhûr asmad adhi pravṛddha*. Der letzte Ausdruck ist beachtenswert. Bei der üblichen Interpretation tritt seine wirkliche Kraft nicht hervor, wenn man übersetzt: „Werde nicht im Hinblick auf uns zum Geizhals“. Dies bedeutet nämlich, man ignoriert die Tatsache, daß die Panis die Vorenthalter des Reichtums sind, diesen für sich behalten und ihn weder Gott noch Mensch geben. Der Sinn ist indessen offenbar der: „Indem du deinen reichen Besitz der Freude hast, sei nicht ein Pani, einer, der seinen Besitz nur für sich behält und ihn vom Menschen fernhält. Enthalte uns nicht die Freude in deinem Überbewußten vor, wie es die Panis in ihrer unterbewußten Verborgenheit tun.“

Dann beschreibt die Hymne den Pani, den Dasyu und Indras Schlacht mit ihm um den Besitz von Erde und Himmel. „Du erschlägst mit deiner Waffe den reichen Dasyu, indem du allein mit den Mächten, die dir dienen, die Reihe bildest, o, Indra. Aus deinem Bogen schossen sie (die Mächte als Pfeile) vielfältig in alle Richtungen, und jene, die Besitz haben und nicht opfern, gingen in den Tod. Ihre Köpfe wurden weit weggeschleudert, von ihnen, die nicht opfern und doch mit den Opferern kämpften, als du, o Herr der leuchtenden Stuten, o starker unerreicht Dastehender im Himmel, jene von Himmel und Erde verbanntest, die nicht das Gesetz deines Wirkens beachten (*avratân*). Sie kämpften gegen die Armee des Fehllosen. Die Navagwas brachten ihn auf den Weg. Wie Ochsen, die gegen den Bullen kämpfen, wurden sie hinausgeworfen, sie erkannten, was Indra ist, und flohen vor ihm die Abhänge hinab. O Indra, du bekämpftest sie, die lachten und weinten auf der anderen Seite der Zwischenwelt (*rajasah pâre*, d.h. an den Grenzen des Himmels). Du branntest den Dasyu von hoch oben aus dem Himmel nieder, du nährtest den Ausdruck desjenigen, der dich bejaht und den Soma gibt. Sie bildeten den Erdkreis und leuchteten im Licht des goldenen Juwels (ein Bild für die Sonne). Aber trotz all ihrem Eilen konnten sie nicht an Indra vorbeiziehen, denn er stationierte

überall Spione durch die Sonne. Wenn du nur Erde und Himmel überall mit deiner Weite besädest! O Indra, durch die Sprecher des Wortes (*brahma-bhiḥ*) warfst du den Dasyu hinaus, griffst jene an, die nicht (die Wahrheit) denken können, durch jene, die denken, *amanyamânân abhi manyamânaiḥ*. Sie erlangten nicht das Ende von Himmel und Erde. Indra, der Bulle, machte den Blitz zu seinem Helfer, durch das Licht molk er die leuchtenden Kühe aus der Dunkelheit heraus."

Der Kampf findet nicht auf Erden statt, sondern am anderen Ufer des Antariksha. Die Dasyus werden durch die Flammen des Donnerkeils aus dem Himmel vertrieben, sie umkreisen die Erde und werden aus Himmel und Erde vertrieben. Denn sie können keinen Platz im Himmel oder auf Erden finden, da alle nun voll der Größe Indras sind, und können sich auch nirgendwo vor seinen Blitzen verbergen, da die Sonne mit ihren Strahlen ihm Spione stellt, die er überall stationiert, und in der Helligkeit jener Strahlen werden die Panis entdeckt. Dies kann nicht die Beschreibung einer irdischen Schlacht zwischen arischen und drawidischen Stämmen sein. Auch kann der Blitz kein physischer Blitz sein, da er nichts mit der Zerstörung der Kräfte der Nacht und dem Melken der Kühe der Morgenröte aus der Dunkelheit heraus zu tun hat. Es ist also klar, daß diese Nicht-Opferer, diese Hasser des Wortes, die nicht einmal die Kompetenz besitzen, es auch nur zu denken, nicht irgendwelche menschlichen Feinde des arischen Kultes sind. Es sind vielmehr die Kräfte, die nach dem Besitz von Himmel und Erde im Menschen selbst streben. Es sind Dämonen und nicht Drawiden.

Bemerkenswert ist, daß sie sich darum bemühen, es ihnen aber nicht gelingt, „zur Grenze von Erde und Himmel“ zu gelangen. Wir können annehmen, daß diese Kräfte ohne das Wort oder das Opfer die höhere Welt jenseits von Erde und Himmel zu erlangen suchen, die nur durch das Wort und das Opfer erworben werden kann. Sie suchen die Wahrheit unter dem Gesetz der Unwissenheit zu besitzen. Aber sie sind nicht in der Lage, zur Grenze von Erde oder Himmel zu gelangen. Nur Indra und die Götter können so die Formel von Mental, Leben und Körper transzendieren, nachdem sie alle drei mit ihrer Größe gefüllt haben. Sarama (X.108.6) scheint auf diesen Ehrgeiz der Panis hinzuweisen; „Mögen eure Worte zur Erlangung ungeeignet, mögen eure Verkörperungen schlecht und unglücklich sein. Mögt ihr nicht den Pfad verletzen, um auf ihm zu reisen. Möge Brihaspati euch nicht das Glück der beiden Welten (der göttlichen und der menschlichen) geben!“ Die Panis machen Indra in der Tat das

anmaßende Angebot, ihm freundlich gesonnen zu sein, wenn er in ihrer Höhle bleibt und der Hüter ihrer Kühe ist, worauf Sarama antwortet, daß Indra der Überwinder aller ist und nicht selbst überwunden und unterdrückt werden kann, und wiederum bieten sie Sarama Bruderschaft an, wenn sie bei ihnen wohnt und nicht zur fernen Welt zurückkehrt, von wo sie trotz aller Hindernisse durch die Macht der Götter gekommen ist, *prabâdhitâ sahasâ daivyena*. Sarama antwortet: „Ich kenne nicht Bruderschaft und Schwesterschaft, Indra kennt sie und die furchterregenden Angirasas. Die Kühe begehend, schützten sie mich, so daß ich kam. Begeht euch daher, o Panis, zu einem besseren Ort, laßt die Kühe, die ihr einschließt, durch die Wahrheit aufwärts gehen, die verborgenen Kühe, die Brihaspati findet, Soma, die Preßsteine und die erleuchteten Seher.“ Wir finden auch den Gedanken, daß die Panis freiwillig ihre gespeicherten Dinge hergeben, in VI. 53, einer Hymne, die an die Sonne als den Mehrer Pushan gerichtet ist: „O Pushan, Herr des Pfades, wir schirren dich an wie eine Kutsche zum Gewinn der Fülle, für den Gedanken... O leuchtender Pushan, treibe den Pani zur Gabe, selbst ihn, der nicht gibt. Erweiche den Geist selbst des Pani. Erkenne die Pfade, die zum Gewinn der Fülle führen, erschlage die Angreifer, laß unsere Gedanken vollkommen sein. Züchtige die Herzen der Panis mit deinem Treibstock, o Seher. So mache sie uns unterwürfig. Züchtige sie, o Pushan, mit deinem Treibstock und begehre im Herzen des Pani unser Entzücken. So mache sie uns unterwürfig... Deinen Treibstock trägst du, der das Wort treibt, emporzukommen, o leuchtender Seher, mit dem schreibe deine Zeile auf die Herzen aller und zertrenne sie, (so mache sie uns unterwürfig). Dein Treibstock, dessen Spitze dein Strahl ist und der die Herden vervollkommnet (der Gedanken-schau, *paśusādhanî*, vgl. *sādhantām dhiyaḥ*, in Vers 4), dessen Wonne begehren wir. Schaffe für uns den Gedanken, der die Kuh gewinnt, der das Pferd gewinnt, der die Fülle des Reichtums gewinnt.“

Wenn unsere Interpretation dieses Symbols der Panis korrekt ist, sind diese Gedanken hinreichend einsichtig, ohne daß wir dabei das Wort seines gewöhnlichen Sinnes berauben, wie es Sayana tut, und ihm nur die Bedeutung eines geizigen, begierigen Menschen geben, den der hungerleidende Dichter mittels des Sonnengottes zu Sanftmut und Mildtätigkeit bringen will, indem er ihn auf diese Weise flehend beschwört. Der vedische Gedanke war, daß die unterbewußte Dunkelheit und das gewöhnliche Leben der Unwissenheit in sich all jenes verborgen hielten, was dem göttlichen Leben angehört, und daß diese verborgenen Schätze zuerst

wiedererlangt werden müssen, indem die verstockten Mächte der Unwissenheit zerstört werden, und dann durch Besitznahme des niederen Lebens, das dem höheren unterworfen wird. Wie wir sahen, wird von Indra gesagt, daß er den Dasyu entweder tötet oder bezwingt und seinen Reichtum dem Arier überträgt. So weist auch Sarama Frieden durch ein Bündnis mit den Panis zurück, spricht aber von ihrer Unterwerfung unter die Götter und die Arier durch die Übergabe und den Aufstieg der gefangenen Kühe und ihren eigenen Weggang von der Dunkelheit zu einer besseren Stätte, *varīyah* (X.108.10, 11). Und durch den starken Kontakt des Treibstocks des erleuchteten Sehers, Pushan, des Herrn der Wahrheit, des Treibstocks, der das verschlossene Herz öffnet und das heilige Wort aus seinen Tiefen aufsteigen läßt, durch diesen leuchtspitzigen Treibstock, der die strahlenden Kühe vervollkommnet, die erleuchteten Gedanken vollbringt, wird die Umkehr des Pani bewirkt. Dann begehrt der Wahrheitsgott in seinem verdunkelten Herzen ebenfalls das, was der Arier begehrt. Daher werden durch diese durchdringende Aktion des Lichts und der Wahrheit die Kräfte der gewöhnlichen unwissenden Sinnestätigkeit dem Arier unterworfen. Aber gewöhnlich sind sie seine Feinde, nicht *dāsa* im Sinne der Unterwerfung und des Dienstes (*dāsa*, Diener, von *das*, die Arbeit), sondern im Sinne von Zerstörung und Verletzung (*dāsa*, *dasyu*, ein Feind, Plünderer, von *das*, teilen, verletzen). Der Pani ist der Räuber, der die Kühe des Lichts, die Pferde der Schnelligkeit und die Schätze der göttlichen Fülle wegschnappt. Er ist der Wolf, der Verschlinger, *atri*, *vṛka*. Er ist der Hemmer, *nid*, und Verderber des Wortes. Er ist der Feind, der Dieb, der falsche oder üble Denker, der den Pfad durch seine Räubereien und Hindernisse erschwert. „Entferne zuäüßerst von uns den Feind, den Dieb, den Verschlagenen, der den Gedanken falsch plaziert. O Meister des Daseins, mach unseren Pfad leicht begehbar. Töte den Pani, denn er ist der Wolf, der verschlingt“ (VI.51.13, 14). Sein Aufspringen zur Attacke muß von den Göttern gezügelt werden. „Dieser Gott (Soma) hielt in seiner Geburt, mit Indra als Helfer, gewaltsam den Pani zurück“ (VI.44.22) und gewann Swar und die Sonne und alle Reichtümer. Die Panis müssen erschlagen oder besiegt werden, damit ihnen ihre Schätze abgewonnen und dem höheren Leben gewidmet werden können. „Du, der du den Pani in seinen dichten Heeren zerteiltest, dir gehörig sind diese starken Gaben, o Saraswati. O Saraswati, zermalme die Widersacher der Götter“ (VI.61.1,3). „O Agni und Soma, da ward eure Kraft erweckt, als ihr den Pani der Kühe beraubtet und das eine Licht für viele fandet“ (I.93.4).

Wenn die Götter in der Morgendämmerung zum Opfer erwachen, dürfen nicht auch die Panis erwachen, um in seinen erfolgreichen Ablauf einzugreifen. Mögen sie in ihrer Höhlen-Dunkelheit schlafen. „O Morgenröte, Königin der Reichtümer, erwecke jene, die uns erfüllen (die Götter), aber laß die Panis weiterschummern. Reichlich dämmere heran für die Herren der Fülle, o Königin der Fülle, reichlich für ihn, der dich bejaht, o Morgenröte, die du die Wahrheit bist. Jung leuchtet sie vor uns auf, sie hat ihre Schar der rötlichen Kühe geschaffen. Im Nichtseienden ist die Schau weit herangedämmert“ (I.124.10, 11). Oder wiederum in IV.51.1-3: „Siehe, vor uns ist jenes höchste Licht, voller Erkenntnis, aus der Dunkelheit erstanden. Als Töchter des Himmels weit leuchtend, haben die Morgendämmerungen den Pfad für das menschliche Wesen bereitet. Sie stehen vor uns wie Rauchsäulen bei den Opfern. Indem sie rein und läuternd hervorbrennen, haben sie die Tore des Geheges, der Dunkelheit geöffnet. Heute brechen die Morgendämmerungen hervor und erwecken für die Gabe der reichen Glückseligkeit die Genießer zur Erkenntnis. Im Innern, wo kein Spiel des Lichts ist, mögen die Panis weiterschummern im Herzen der Dunkelheit.“ In diese niedere Dunkelheit sind sie von den höheren Ebenen zu werfen, während die von ihnen in jener Nacht gefangenen Morgendämmerungen zu den höchsten Ebenen emporzuheben sind. „Panis, die den Knoten der Unredlichkeit knüpfen, die nicht den Willen zum Wirken haben, Verderber der Sprache, die nicht den Glauben haben, die nicht wachsen, die nicht opfern, sie hat Angi weiter und weiter getrieben. Er, der höchste, hat sie, die nicht opfern wollen, am meisten erniedrigt. Und (die Kühe, die Morgenröten), die sich in der niederen Dunkelheit erfreuten, ließ er durch seine Macht zum Höchsten aufsteigen... Durch seine Schläge hat er die Wände niedergebrochen, die begrenzen, er hat die Morgendämmerungen dem Arier zum Besitz gegeben“, *aryapatnîr uṣasaś cakâra* (VII.6.3-5). Die Flüsse und Morgendämmerungen werden, wenn sie im Besitze Vritras oder Valas sind, als *dâsapatnîḥ* beschrieben. Durch das Handeln der Götter werden sie *aryapatnîḥ*, sie werden zu Helfern des Ariers. Die Herren der Unwissenheit müssen erschlagen oder der Wahrheit (und ihren Suchern) unterjocht werden, aber ihr Reichtum ist für die Erfüllung des Menschen unerlässlich. Wie „auf dem höchst schätzebeladenen Kopf der Panis“ (VI.45.31) bezieht Indra Stellung, *pañinâm varṣiṣṭhe mûrdhan asthât*. Er wird selbst zur Kuh des Lichts und zum Pferd der Schnelligkeit und vergibt einen stets wachsenden tausendfachen Reichtum. Die Fülle jenes strahlenden Reichtums der Panis und sein Aufstieg himmelwärts ist,

wie wir bereits wissen, der Pfad und die Geburt der Unsterblichkeit. „Die Angirasas hielten die höchste Offenbarung (der Wahrheit), sie, die das Feuer entzündet hatten, durch vollkommene Vollbringung des Werkes. Sie gewannen den gesamten Genuß des Pani, seine Kuh- und Pferde-Herden. Atharvan begründete als erster den Pfad, danach ward Surya geboren als Beschützer des Gesetzes und Glückseliger, *tataḥ sūryo vrapā vena ājani*. Ushanas Kavya trieb die Kühe nach oben. Mit ihnen können wir durch das Opfer die Unsterblichkeit gewinnen, die wie ein Kind dem Herrn des Gesetzes geboren wird“, *yamasya jātam amṛtam yajāmahe* (I.83.4, 5). Angirasa ist der Rishi, der den Seher-Willen repräsentiert, Atharvan ist der Rishi des Reisens auf dem Pfad, Ushanas Kavya ist der Rishi des himmelwärtigen Begehrens, das dem Seher-Wissen entspringt. Die Angirasas gewinnen den Reichtum der Erleuchtungen und der Mächte der Wahrheit, die hinter dem niederen Leben und seiner Unredlichkeit verborgen liegt. Atharvan begründet in ihrer Kraft den Pfad, und Surya, der Herr des Lichts, wird dann als der Hüter des göttlichen Gesetzes und als Yama-Kraft geboren. Ushanas treibt die gescharten Erleuchtungen unseres Gedankens jenen Pfad der Wahrheit zur Wonne hinauf, die Surya besitzt. So wird vom Gesetz der Wahrheit die Unsterblichkeit geboren, nach der die arische Seele durch ihr Opfer strebt.

23. Kapitel

Zusammenfassung der Schlußfolgerungen

Wir haben nun die Angirasa-Legende im Rig-Veda von allen möglichen Seiten her und in allen Hauptsymbolen gründlich erforscht und können mit Bestimmtheit die Schlußfolgerungen zusammenfassen, die wir aus ihr gezogen haben. Wie ich bereits sagte, sind die Angirasa-Legende und der Vritra-Mythos die beiden Hauptparabeln des Veda. Sie tauchen überall wiederholt auf. Sie ziehen sich durch die Hymnen wie zwei eng verknüpfte Fäden symbolischer Bildersprache, um sie herum ist der Rest der vedischen Symbolik gewoben. Sie sind nicht gerade seine zentralen Gedanken, aber sie sind zwei Hauptpfeiler dieser alten Struktur. Wenn wir ihre Bedeutung bestimmen, haben wir den Sinn der ganzen Rik Sanhita bestimmt. Wenn Vritra und die Wasser die Wolke, den Regen und das Hervorsprudeln der sieben Flüsse des Punjab symbolisieren und wenn die Angirasas die Bringer der physischen Morgendämmerung sind, dann ist der Veda eine Symbolik natürlicher Phänomene, personifiziert in der Gestalt der Götter, Rishis und übelwollenden Dämonen. Wenn Vritra und Vala drawidische Götter sind und die Panis und Vritras menschliche Feinde, dann ist der Veda ein dichterischer, legendärer Bericht von der Invasion naturanbetender Barbaren im drawidischen Indien. Wenn dies stattdessen eine Symbolik des Kampfes zwischen spirituellen Kräften von Licht und Dunkelheit, Wahrheit und Falschheit, Wissen und Unwissenheit, Tod und Unsterblichkeit ist, dann ist jenes der wirkliche Sinn des ganzen Veda. Wir sind zu dem Schluß gekommen, daß die Angirasa Rishis Bringer der Morgenröte sind, Befreier der Sonne aus der Dunkelheit, aber daß Morgenröte, Sonne und Dunkelheit Bilder sind, die mit einer spirituellen Bedeutung gebraucht werden. Der zentrale Gedanke des Veda ist die Eroberung der Wahrheit aus der Dunkelheit der Unwissenheit, und mit der Eroberung der Wahrheit auch die der Unsterblichkeit. Denn das vedische *ṛtam* ist ebenso ein spiritueller wie ein psychologischer Begriff. Es ist das wahre Wesen, das wahre Bewußtsein, die wahre Daseinsfreude jenseits dieser körperlichen Erde, dieser Zwischenwelt der Vitalkraft, dieses gewöhnlichen Himmels des Mentals. Wir müssen alle diese Ebenen überqueren, um zur höheren Ebene jener überbewußten Wahrheit zu gelangen, die das Heim der Götter und die Basis der Unsterblichkeit ist. Dies ist die Welt

von Swar, zu der die Angirasas den Pfad für ihre Nachwelt gefunden haben.

Die Angirasas sind zugleich die göttlichen Seher, die bei den kosmischen und menschlichen Tätigkeiten der Götter assistieren, und deren irdische Repräsentanten, die alten Vorväter, die zuerst die Weisheit fanden, von der die vedischen Hymnen singen, an die sie in der Erfahrung erinnern und die sie erneuern. Die sieben göttlichen Angirasas sind Söhne oder Kräfte Agnis, Kräfte des Seher-Willens, die Flamme göttlicher Kraft, die mit göttlichem Wissen erfüllt ist und zum Sieg entzündet wird. Die Bhrgus haben diese Flamme, verborgen in den Werdeprozessen des irdischen Seins, gefunden, aber die Angirasas entfachen sie auf dem Altar des Opfers und erhalten das Opfer durch die Perioden des Opferjahres aufrecht, was die Perioden der göttlichen Arbeit symbolisiert, durch die die Sonne der Wahrheit aus der Dunkelheit zurückgewonnen wird. Diejenigen, die neun Monate dieses Jahres opfern, sind Navagwas, Seher der neun Kühe oder neun Strahlen, die die Suche nach den Herden der Sonne und den Marsch Indras zur Schlacht mit den Panis in die Wege leiten. Diejenigen, die zehn Monate opfern, sind die Dashagwas, Seher der zehn Strahlen, die mit Indra in die Höhle der Panis eintreten und die verlorenen Herden zurückgewinnen.

Das Opfer ist die Hergabe des Menschen dessen, was er in seinem Wesen besitzt, an die höhere oder göttliche Natur, und seine Frucht ist die weitere Bereicherung seines Mannestums durch die reiche Fülle der Götter. Der so erworbene Reichtum bildet einen Zustand spiritueller Schätze, Wohlstand, Glückseligkeit, was in sich selbst eine Kraft für die Reise und eine Kraft für die Schlacht darstellt. Denn das Opfer ist eine Reise, ein Fortschreiten. Das Opfer selbst reist unter der Führung Agnis den göttlichen Pfad zu den Göttern hinauf, und von dieser Reise bildet der Aufstieg der Angirasa-Vorväter zur göttlichen Welt von Swar den Urtypus. Deren Opferreise ist zugleich eine Schlacht, denn die Panis, Vritras und andere Mächte des Bösen und der Falschheit stehen ihr entgegen. In diesem Krieg ist der Konflikt Indras und der Angirasas mit den Panis eine der wichtigsten Episoden.

Die Hauptmerkmale des Opfers sind das Anzünden der göttlichen Flamme, die Gabe des *ghṛta* und des Soma-Weins und das Singen des heiligen Wortes. Durch die Hymne und die Gabe werden die Götter gemehrt. Man sagt, sie werden im Menschen geboren, geschaffen oder offenbart, und durch ihre Mehrung und Größe hier bringen sie die Erde

und den Himmel, d.h. das physische und das mentale Sein, zur äußersten Leistung und schaffen, indem sie diese übersteigen, ihrerseits die höheren Welten oder Ebenen. Das höhere Sein ist das göttliche, unendliche, dessen Symbol die leuchtende Kuh, die unendliche Mutter, Aditi, ist; das niedere Sein ist ihrer dunklen Form Diti untertan. Das Ziel des Opfers ist es, das höhere oder göttliche Wesen zu gewinnen, mit ihm das niedere oder menschliche Sein zu besitzen und ihrem Gesetz und ihrer Wahrheit zu unterwerfen. Das *ghṛta* des Opfers ist der Ertrag der leuchtenden Kuh. Es ist die Klarheit oder Helligkeit des Sonnenlichts in der menschlichen Mentalität. Der Soma ist die unsterbliche Seinsfreude, die in den Wassern und der Pflanze verborgenliegt und zum Trinken von Göttern und Menschen ausgepreßt wird. Das Wort ist die inspirierte Rede, die die Gedanken-erleuchtung der Wahrheit ausdrückt, welche der Seele entspringt, im Herzen geformt und vom Mental gestaltet wird. Agni, der durch *ghṛta* wächst, und Indra, der die leuchtende Kraft und Freude des Soma besitzt und durch das Wort gemehrt wird, helfen den Angirasas, die Herden der Sonne zurückzugewinnen.

Brihaspati ist der Meister des schöpferischen Wortes. Wenn Agni der höchste Angirasa ist, die Flamme, von der die Angirasas geboren werden, so ist Brihaspati der eine Angirasa mit den sieben Mündern, den sieben Strahlen des erleuchtenden Gedankens und den sieben Worten, die ihn ausdrücken, die Seher sind deren Ausdruckskräfte. Es ist der vollständige Gedanke der Wahrheit, der siebenköpfige, der die vierte oder göttliche Welt für den Menschen gewinnt, indem er für ihn den vollständigen spirituellen Reichtum gewinnt, das Ziel des Opfers. Daher werden Agni, Indra, Brihaspati, Soma sämtlich als Gewinner der Herden der Sonne und Zerstörer der Dasyus beschrieben, die sie dem Menschen verbergen und vorenthalten. Saraswati, die der Strom des Wortes oder die Inspiration der Wahrheit ist, ist auch eine Dasyu-Töterin und Gewinnerin der leuchtenden Herden. Diese werden entdeckt von Sarama, der Vorläuferin Indras, die eine Sonnengöttin oder Göttin der Morgenröte ist und anscheinend die intuitive Macht der Wahrheit symbolisiert. Usha, die Morgenröte, ist zugleich selbst eine Arbeiterin beim großen Sieg und in ihrer vollen Ankunft dessen leuchtendes Resultat.

Usha ist die göttliche Morgendämmerung, denn die Sonne, die durch ihr Kommen aufgeht, ist die Sonne der überbewußten Wahrheit. Der Tag, den sie bringt, ist der Tag des wahren Lebens in der wahren Erkenntnis. Die Nacht, die sie vertreibt, ist die Nacht der Unwissenheit, die noch die

Morgenröte in ihrer Brust birgt. Usha selbst ist die Wahrheit, *sūnṛtā*, und die Mutter der Wahrheiten. Diese Wahrheiten der göttlichen Morgendämmerung werden ihre Kühe genannt, ihre leuchtenden Herden, während die Kräfte der Wahrheit, die sie begleiten und das Leben einnehmen, ihre Pferde genannt werden. Ein großer Teil der vedischen Symbolik dreht sich um dieses Symbol der Kühe und der Pferde, denn sie sind die Hauptelemente der Schätze, die der Mensch von den Göttern zu erlangen sucht. Die Kühe der Morgendämmerung sind von den Dämonen, den Herren der Dunkelheit, gestohlen und in ihrer niederen Höhle des geheimen Unterbewußten verborgen worden. Sie sind die Erleuchtungen der Erkenntnis, die Gedanken der Wahrheit, *gāvo matayaḥ*, die aus ihrer Gefangenschaft zu befreien sind. Ihre Freisetzung ist das Emporkommen der Mächte der göttlichen Morgendämmerung.

Es ist auch die Wiederentdeckung der Sonne, die in der Dunkelheit lag; denn es heißt, daß die Sonne, „jene Wahrheit“, dasjenige war, was von Indra und den Angirasas in der Höhle der Panis gefunden wurde. Durch Aufreißen jener Höhle steigen die Herden der göttlichen Morgenröte, die die Strahlen der Sonne der Wahrheit bilden, den Hügel des Seins hinauf, und die Sonne selbst steigt zum leuchtenden höheren Meer göttlichen Seins auf und wird von den Den kern über es hinweggeführt wie ein Schiff über die Wasser, bis sie ihr fernes Ufer erreicht.

Die Panis, die die Herden verbergen, die Meister der niederen Höhle, sind eine Klasse von Dasyus, die in der vedischen Symbolik den arischen Göttern und arischen Sehern und Arbeitern gegenübergestellt werden. Der Arier ist derjenige, der das Opferwerk tut, das heilige Wort der Erleuchtung findet, die Götter begehrt und sie mehrt und von ihnen in die Größe des wahren Seins ausgeweitet wird. Er ist der Krieger des Lichts und der Reisende zur Wahrheit. Der Dasyu ist das un göttliche Wesen, das nicht opfert und einen Reichtum ansammelt, den es nicht recht nutzen kann, weil es nicht das *Wort* sprechen, die überbewußte Wahrheit nicht mentalisieren kann, weil es das *Wort*, die Götter und das Opfer haßt und den höheren Seinsweisen nichts von sich selbst gibt, sondern dem Arier seinen Reichtum raubt und vorenthält. Er ist der Dieb, der Feind, der Wolf, der Verschlinger, der Teiler, der Behinderer, der Eingrenzer. Die Dasyus sind Kräfte der Dunkelheit und Unwissenheit, die sich dem Sucher der Wahrheit und Unsterblichkeit widersetzen. Die Götter sind Kräfte des Lichts, Kinder der Unendlichkeit, Gestalten und Persönlichkeiten der einen Gottheit, die den Menschen durch ihre Hilfe, ihre Entwicklung und

ihre menschlichen Tätigkeiten in ihm zur Wahrheit und Unsterblichkeit erhöhen.

So liefert uns die Interpretation des Angirasa-Mythos den Schlüssel zum ganzen Geheimnis des Veda. Denn wenn die Kühe und Pferde, die von den Ariern verloren und für sie von den Göttern zurückgewonnen wurden, die Kühe und Pferde, deren Herr und Geber Indra ist und er selbst in der Tat die *Kuh* und das *Pferd*, nicht physische Rinder sind, wenn diese Elemente des Reichtums, der durch das Opfer angestrebt wird, Symbole spiritueller Schätze sind, so müssen dies auch seine anderen Elemente sein, die stets mit ihnen in Verbindung gebracht werden, Söhne, Männer, Gold, Schätze usw. Wenn die Kuh, deren Ertrag das *ghṛta* bildet, keine physische Kuh ist sondern die leuchtende Mutter, dann ist das *ghṛta* selbst, das in den Wassern gefunden wird und von dem es heißt, daß es von den Panis dreifach in der Kuh versteckt wird, auch keine physische Gabe, und ebensowenig ist dies der Honigwein des Soma, von dem es auch heißt, daß er in den Flüssen existiert und in einer Honigwelle vom Meer aufsteigt und zu den Göttern strömt. Sind sie symbolisch, dann müssen dies auch die anderen Gaben des Opfers sein. Das äußere Opfer selbst kann nichts anderes sein als das Symbol einer inneren Gabe. Und sind die Angirasa Rishis ebenfalls zum Teil symbolisch oder, wie die Götter, halbgöttliche Arbeiter und Helfer beim Opfer, so müssen es auch die Bhrigus, Atharvans, Ushana, Kutsa und andere sein, die mit ihnen in ihrer Arbeit in Verbindung gebracht werden. Wenn die Angirasa-Legende und die Geschichte des Kampfes mit den Dasyus eine Parabel ist, so dürften das auch die anderen legendären Geschichten sein, die wir im Rig-Veda hinsichtlich der Hilfe finden, die die Götter den Rishis im Konflikt mit den Dämonen leisten; denn diese werden in ähnlichen Begriffen erzählt und ständig von den vedischen Sehern neben der Angirasa-Geschichte als auf derselben Grundlage stehend eingestuft.

Und wenn die Dasyus, die die Gabe und das Opfer verweigern, das Wort und die Götter hassen und mit denen die Arier sich ständig im Krieg befinden, wenn die Vrivas, Panis und andere nicht menschliche Feinde sind sondern Mächte der Dunkelheit, Falschheit und des Bösen, so nimmt in ähnlicher Weise der ganze Gedanke der arischen Kriege, Könige und Nationen den Aspekt eines spirituellen Symbols und Märchens an. Ob sie dies völlig oder teilweise sind, läßt sich nur nach einer detaillierteren Untersuchung entscheiden, die hier nicht unsere Aufgabe ist. Unser Ziel ist nur zu sehen, ob es unmittelbare Beweise für den Gedanken gibt, mit

dem wir begannen, daß die vedischen Hymnen die symbolische Botschaft der alten indischen Mystiker seien und ihr Sinn spirituell und psychologisch ist. Einen solchen unmittelbaren Beweis haben wir erbracht; denn es gibt bereits hinreichend Grund, den Veda ernsthaft von diesem Standpunkt aus zu erforschen und im Detail als eine solche lyrische Symbolik zu interpretieren.

Um unseren Standpunkt ganz zu festigen, dürfte es gut sein, die Nebenle-
gende von Vritra und den Wassern zu prüfen, die, wie wir sahen, eng mit
jener von den Angirasas und dem Licht verknüpft ist. Zunächst einmal ist
Indra, der Vritra-Töter, zugleich mit Agni einer der beiden Hauptgötter des
vedischen Pantheon, und wenn sein Charakter und seine Aufgaben zutref-
fend bestimmt werden können, haben wir den allgemeinen Typus der
arischen Götter fest im Griff. Sodann bilden die Maruts, seine Gefährten,
die Sänger des heiligen Gesangs, die stärkste Stütze für die naturalisti-
sche Theorie vedischer Anbetung. Sie sind ohne Frage Sturmgötter, und
keine andere der größeren vedischen Gottheiten, Agni oder die Ashwins
oder Varuna und Mitra oder Tvashtri und die Göttinnen oder selbst Surya,
die Sonne, oder Usha, die Morgenröte, haben einen so prononcierten
physischen Charakter. Wenn also gezeigt werden kann, daß diese Sturm-
götter von psychologischer Natur und psychologische Symbole sind, so
kann kein weiterer Zweifel an dem tieferen Sinn der vedischen Religion
und des vedischen Rituals bestehen. Und wenn schließlich Vritra und
seine Dämonen-Gefährten, Shushna, Namuchi und die anderen bei näher-
er Überprüfung als Dasyus im spirituellen Sinn erscheinen und wenn die
himmlischen Wasser, die er behindert, gründlicher erforscht werden,
dann kann die Betrachtung der Geschichten der Rishis, Götter und Dämo-
nen von sicherem Ausgangspunkt als Parabeln erfolgen und die Symbolik
der vedischen Welten einer befriedigenden Interpretation näher gebracht
werden.

Mehr können wir im Augenblick nicht ins Auge fassen. Denn die vedische
Symbolik, so wie sie in den Hymnen vorliegt, ist in ihren Einzelheiten zu
komplex, bietet dem Interpreten zu viele Standpunkte, zu viele Undurch-
sichtigkeiten und Schwierigkeiten in ihren Nuancen und Nebenanspielun-
gen und wurde vor allem durch Zeiten der Vergessenheit und Mißver-
ständnisse zu sehr verdunkelt, als daß sie in einem einzigen Werk abge-
handelt werden könnte. Wir können hier nur die wichtigsten Schlüssel
herausarbeiten und das rechte Fundament so sicher wie nur möglich
bauen.

Zweiter Teil

Ausgewählte Hymnen

I. Der Dialog von Indra und Agastya*

Rig-Veda I.170

Indra

1. Es ist nicht jetzt, noch ist Es morgen. Wer kennt jenes, das Erhaben und Wunderbar ist? Es bewegt sich und handelt im Bewußtsein eines anderen, aber wenn man sich Ihm durch den Gedanken nähert, verflüchtigt Es sich.

Agastya

2. Warum suchst du uns zu erschlagen, Indra? Die Maruts sind deine Brüder. Durch sie vollbringe Vollkommenheit! Töte uns nicht in unserem Kampf!

Indra

3. Warum, mein Bruder Agastya, bist du mein Freund und richtest doch deinen Gedanken über mich hinaus? Denn ich weiß wohl, wie du uns nicht dein Mental geben willst.

4. Mögen sie den Altar vorbereiten, mögen sie Agni glanzvoll an die Spitze stellen. Es ist da, das Erwachen des Bewußtseins zur Unsterblichkeit. Mögen wir beide für dich dein wirksames Opfer durchführen.

Agastya

5. O Herr der Materie über alle Stoffe des Seienden, du bist der Meister in Kraft! O Herr der Liebe über die Mächte der Liebe, du bist als der stärkste zu betrachten! Befinde dich, o Indra, im Einklang mit den Maruts, dann genieße die Gaben nach der ordnungsgemäßen Methode der Wahrheit.

* Die Übersetzungen der ausgewählten Hymnen werden hier nur interessehalber für den normalen Leser in ihren Resultaten und als Illustration der dargelegten Theorie vorgelegt. Ihre philologische und kritische Rechtfertigung würde nur einen begrenzten Kreis interessieren. Ein paar Hinweise, die die Methode illustrieren, mögen jedoch in einem späteren Stadium gegeben werden.

Kommentar

Der Leitgedanke der Hymne gehört einem Stadium spirituellen Fortschritts an, wo die menschliche Seele durch die schiere Kraft des Gedankens rasch ins Jenseitige vorstoßen möchte, um vorschnell die Quelle aller Dinge zu erreichen, ohne volle Entwicklung des Wesens in all seinen fortschreitenden Stadien bewußter Aktivität. Dieser Bemühung widersetzen sich die Götter, die dem Universum des Menschen und der Welt vorstehen, und es findet im menschlichen Bewußtsein ein heftiger Kampf zwischen der individuellen Seele in ihrem egoistischen Streben und den universalen Kräften statt, die den göttlichen Zweck des Kosmos zu erfüllen suchen.

Der Seher Agastya begegnet in einem solchen Augenblick in seiner inneren Erfahrung Indra, dem Herrn von Swar, dem Bereich reiner Intelligenz, durch den die aufsteigende Seele in die göttliche Wahrheit eintritt.

Indra spricht zuerst von jener unerkennbaren Quelle der Dinge, zu der Agastya allzu ungeduldig hinstrebt. Jenes ist nicht in *Zeit* zu finden. Es existiert nicht in den Gegebenheiten der Gegenwart und auch nicht in den Möglichkeiten der Zukunft. Es ist weder jetzt, noch wird es hiernach. Sein Wesen ist jenseits von Raum und Zeit und kann daher an Sich nicht von jenem erkannt werden, das in Raum und Zeit ist. Es manifestiert Sich durch Seine Formen und Aktivitäten im Bewußtsein von jenem, das nicht Es Selbst ist, und durch jene Aktivitäten soll Es erkannt werden. Aber wenn man versucht, sich Ihm zu nähern und Es an Sich zu erforschen, entschwindet Es dem Denken, das es erfassen will, und ist, als wenn Es nicht wäre.

Agastya versteht immer noch nicht, warum ihm so heftiger Widerstand bei einer Bemühung geleistet wird, die das letzte Ziel allen Daseins ist und nach der all seine Gedanken und Gefühle verlangen. Die Maruts sind die Mächte des Denkens, die durch die starke und anscheinend destruktive Bewegung ihres Fortschritts jenes niederbrechen, das fest begründet ist, und neue Gestaltungen zu erlangen helfen. Indra, die Macht reiner Intelligenz, ist ihr Bruder, ihnen in seiner Art verwandt, obgleich dem Wesen nach älter. Er sollte mittels ihrer die Vollkommenheit vollbringen, nach der Agastya strebt, und nicht zum Feind werden oder seinen Freund bei diesem fruchtbaren Vorpreschen zum Ziel töten.

Indra antwortet, daß Agastya sein Freund und Bruder sei — Bruder in der Seele als Kinder des einen Höchsten Wesens, Freunde als Gefährten im

gemeinsamen Bemühen und eins in der göttlichen Liebe, die Gott und Mensch vereint — und durch diese Freundschaft und Allianz das gegenwärtige Stadium seiner fortschreitenden Vollkommenheit erlangt habe. Aber jetzt behandelt er Indra als eine unterlegene Macht und wünscht, über sie hinauszugehen, ohne sich im Reiche des Gottes zu erfüllen. Er sucht seine erhöhten Gedankenkräfte auf sein eigenes Ziel hin umzulenken, anstatt sie der universalen Intelligenz darzubringen, so daß diese ihre Verwirklichungen in der Menschheit durch Agastya bereichern und ihn auf dem Weg der Wahrheit voranführen kann. Möge die egoistische Anstrengung aufhören, möge das große Opfer wieder aufgenommen werden, die Flamme der göttlichen Kraft, Agni, an der Spitze entzündet werden als Vorsteher des Opfers und Führer des Vormarsches. Indra und Agastya werden gemeinsam als die universale Macht und die menschliche Seele in Harmonie das wirksame innere Handeln auf der Ebene der reinen Intelligenz ausweiten, so daß sie sich dort bereichern und hinüber gelangen kann. Denn eben durch die fortschreitende Hingabe des niederen Wesens an die göttlichen Aktivitäten erwacht das begrenzte, egoistische Bewußtsein des Sterblichen zum unendlichen und unsterblichen Zustand, der sein Ziel ist.

Agastya akzeptiert den Willen Gottes und fügt sich. Er willigt ein, das höchste Wesen in den Aktivitäten Indras wahrzunehmen und zu erfüllen. Von seinem eigenen Bereich her ist Indra erhabener Herr über die seienden Dinge, wie sie durch die dreifache Welt von Mental, Leben und Körper manifestiert sind. Er hat daher die Macht, über ihre Gestaltungen zu verfügen in der Weise, daß sie in der Bewegung der Natur auf die Erfüllung der göttlichen Wahrheit, die sich im Universum ausdrückt, hinarbeiten. Er ist höchster Herr über Liebe und Wonne, wie sie in derselben dreifachen Welt manifestiert ist, und hat daher die Macht, jene Gestaltungen im Zustand der Natur harmonisch zu verankern. Agastya gibt alles, was in ihm verwirklicht ist, als Opfertgaben in die Hände Indras, um von ihm in den stabilisierten Teilen von Agastyas Bewußtsein gehalten und in den beweglichen zu neuen Gestaltungen hingelenkt zu werden. Indra soll einmal mehr freundschaftlichen Kontakt mit den aufstrebenden Mächten in Agastyas Wesen aufnehmen und Übereinstimmung zwischen den Gedanken des Sehers und der Erleuchtung herbeiführen, die durch die reine Intelligenz zu uns kommt. Jene Macht wird dann in Agastya die Opfertgaben gemäß der rechten Ordnung der Dinge genießen, wie sie von der Wahrheit, die jenseits ist, formuliert und bestimmt wird.

II. Indra, Spender des Lichts

Rig-Veda I.4

1. Tag für Tag rufen wir den Gestalter vollkommener Formen, wie einen guten Spender für den Melker der Herden, um Mehrung an.
2. Komm zu unseren Soma-Gaben. Trinke, Soma-Trinker, vom Soma-Wein. Der Rausch deiner Verzückung schenkt fürwahr das Licht.
3. Dann möchten wir etwas von deinen äußersten rechten Gedanken erkennen. Erscheine nicht jenseits von uns, komm.
4. Komm herüber, frage Indra, der das klarschauende Mental hat, den kräftigen, unüberwundenen, der deinen Kameraden das höchste Gut gebracht hat.
5. Und mögen die Zügeler* uns sagen: „Strebt voran auch in anderen Bereichen und laßt eure Tätigkeit auf Indra ruhen.“
6. Und mögen die Kämpfer, Vollstrecker des Werkes**, uns ganz für gesegnet erklären, o Vollbringer. Mögen wir in Indras Frieden wohnen.
7. Bringe du, stark für den Starken, diese Herrlichkeit des Opfers, das den Menschen berauscht, indem es Indra, der seinem Freunde Freude schenkt, auf dem Wege voranträgt.

* Oder Tadel, *nidaḥ*. Die Wurzel *nid* hat, so denke ich, im Veda die Bedeutung „Gebundenheit“, „Eingrenzung“, „Begrenzung“, die ihr durch philologische Deduktion mit völliger Gewißheit gegeben werden kann. Sie ist die Basis von *nidita*, gebunden, und *nidāna*, Strick. Aber die Wurzel bedeutet auch tadeln. Gemäß der speziellen Methode des esoterischen Stils überwiegt die eine oder andere Bedeutung an verschiedenen Stellen, ohne jeweils die andere ganz auszuschließen.

** *Ariḥ kṛṣṭayaḥ* kann auch übersetzt werden mit „die arischen Leute“ oder „die kriegerischen Nationen“. Die Wörter *kṛṣṭi* und *carṣaṇi*, die von Sayana als „Mann“ interpretiert werden, haben als Wurzeln *kṛṣ* und *carṣ*, die ursprünglich Arbeit, Anstrengung oder mühevollen Handlung beinhalten. Sie bedeuten manchmal Tuer des vedischen Karma, manchmal das Karma selbst: der Arbeiter oder die Werke.

8. Als du von diesem getrunken hattest, der du hundertfach tätig bist, wurdest du zu einem Töter der Verhüller und schütztest das reiche Mental in seinen Reichtümern.

9. Dich, der du dergestalt reich in deinen Reichtümern bist, bereichern wir wieder, o Indra, der du hundertfach tätig bist für den sicheren Genuß unseres Besitzes.

10. Er, der in seiner Weite ein Gefäß der Wonne ist, — der Freund des Soma-Spenders, der ihn sicher hindurchführt — zu jenem Indra hebe den Gesang an.

Sayanas Interpretation

1. Wir rufen täglich zum Schutz, wie (man) für den Kuh-Melker eine gute Milchkuh (ruft), den Täter von (Werken, die) eine gute Gestalt (haben), Indra.

2. Komm zu unseren (drei) Tranköpfen, trinke vom Soma, Soma-Trinker. Dein Rausch, der des Reichen, ist fürwahr kuhgebend.

3. Indem wir dann unter den klugen Menschen (stehen), die dir am nächsten sind, mögen wir dich erkennen. (Geh) nicht über uns hinaus (und) offenbare (dich nicht anderen, sondern) komm zu uns.

4. Komm zu ihm und erkundige dich über mich, den Klugen, (ob ich ihn recht gepriesen habe oder nicht), — zum klugen und unversehrten Indra, der deinen Freunden (den Priestern) den besten Reichtum gibt.

5. Laßt von uns (d.h. unseren Priestern) sprechen (d.h. Indra lobpreisen), und auch, ihr, die ihr tadelt, geht hinaus (von hier) und von anderswo ebenfalls, — (unsere Priester), die Indra ganz zu Diensten sind.

6. O Zerstörer (der Widersacher), mögen selbst unsere Feinde von uns als von denen sprechen, die wohl Reichtum haben, — Menschen (d.h. unsere Freunde werden es natürlich sagen). Mögen wir im Frieden sein, (der) von Indra (verliehen wird).

7. Bringe diesen Soma, jenen Reichtum des Opfers, die Ursache der Erheiterung zu den Menschen, (den Soma), der (die drei Opfergaben) für Indra erfüllt, der (die Soma-Gabe) erfüllt, der die Riten erlangt und (Indra), der (dem Opferer) Freude schenkt, freundlich gesonnen ist.

8. Indem du davon trankest, du, der Vielhandelnde, wurdest du zu einem Töter Vritras (d.h. Feinden, die von Vritra angeführt werden), und schütztest den Kämpfer in den Kämpfen vollständig.

9. O Indra, Vielhandelnder, zum Genuß von Reichtümern machen wir dich reich an Nahrung, der du stark in den Schlachten bist*.

10. Singe zu jenem Indra, der ein Beschützer von Reichtum ist, groß, ein guter Erfüller (von Werken) und ein Freund des Opferers.

Kommentar

Madhuchchandas, der Sohn Vishwamitras, ruft im Soma-Opfer Indra, den Meister des erleuchteten Mentals, zur Mehrung im Licht an. Die Symbole der Hymne sind jene eines kollektiven Opfers. Ihr Gegenstand ist das Wachsen von Kraft und Wonne in Indra durch Trinken des Soma, des Weines der Unsterblichkeit, und die anschließende Erleuchtung des Menschen, damit beseitigt wird, was seiner inneren Erkenntnis entgegensteht, und er die äußersten Herrlichkeiten des befreiten Mentals erlangt.

Aber was ist dieser Soma, der manchmal *amṛta* genannt wird — griechisch Ambrosia —, als ob er selbst die Essenz der Unsterblichkeit wäre? Es ist ein Bild für den göttlichen Ananda, das Prinzip der Wonne, aus dem sich — nach vedischer Vorstellung — das Sein des Menschen, dieses mentalen Wesens, herleitet. Eine verborgene Wonne ist die Basis des Seins, seine ihm Kraft verleihende Atmosphäre und beinahe seine Substanz. Von diesem Ananda wird in der Taittiriya Upanishad gesprochen als der ätherischen Atmosphäre der Wonne, ohne die nichts bestehen könnte. In der Aitareya Upanishad wird Soma, als die Mondgottheit, vom Sinnesmental im universalen Purusha geboren und drückt sich, wenn der Mensch her-

* Man beachte, daß Sayana *vājinam* in I.48 als „Kämpfer in den Kämpfen“ erklärt, denselben Ausdruck schon im nächsten Vers aber als „stark in den Kämpfen“, und daß er im Ausdruck *vājeṣu vājinam vājayāmaḥ* das Basiswort *vāja* in drei verschiedenen Bedeutungen nimmt, als „Schlacht“, „Kraft“ und „Nahrung“. Dies ist ein typisches Beispiel für die absichtliche Inkongruenz in Sayanas Methode.

Ich habe die beiden Wiedergaben zusammen angeführt, damit der Leser die beiden Methoden und ihre Ergebnisse leicht vergleichen kann. Ich führe in Klammern die Erklärungen des Kommentators an, wo immer sie notwendig sind, um den Sinn zu vervollständigen oder verständlich zu machen. Selbst der mit dem Sanskrit nicht vertraute Leser dürfte so in der Lage sein, anhand dieses einzigen Beispiels die Gründe zu verstehen, die das moderne kritische Mental, das sich weigert, Sayana als verlässliche Autorität für die Interpretation des vedischen Textes zu akzeptieren, rechtfertigen.

vorgebracht wird, wieder als Sinnesmentalität im Menschen aus. Denn Wonne ist der *raison d'être* der Empfindung, oder, so könnte man sagen, Empfindung ist ein Versuch, die verborgene Seinswonne in Modi des physischen Bewußtseins zu übersetzen. Aber in jenem Bewußtsein — oft verbildlicht als *adri*, Hügel, Stein oder dichte Substanz — sind beide, göttliches Licht und göttliche Wonne, verborgen und eingegrenzt, und sie sind freizusetzen oder herauszulösen. Ananda wird behalten für *rasa*, Lebenssaft, die Essenz in Sinnesobjekten und Sinneserfahrungen, in den Pflanzen und Wüchsen der Erdnatur, und unter diesen Wüchsen symbolisiert die mystische Soma-Pflanze jenes Element hinter allen Sinnesaktivitäten und ihren Genüssen, das die göttliche Essenz gibt. Es ist herauszudestillieren und danach zu läutern und zu intensivieren, bis es leuchtend geworden ist, voller Strahlen, voller Schnelligkeit, voller Energie, *gomat, âsu, yuvâku*. Es wird zur Hauptnahrung der Götter, die, wenn sie zur Soma-Gabe gerufen werden, am Genuß teilnehmen und in der Kraft jener Ekstase im Menschen heranwachsen, ihn zu seinen höchsten Möglichkeiten führen, ihn der höchsten Erfahrungen fähig machen. Jene, die die innewohnende Wonne nicht den göttlichen Kräften als Gabe geben, da sie es vorziehen, sich auf die Sinne und das niedere Leben zu beschränken, sind Anbeter nicht der Götter, sondern der Panis, der Herren des Sinnesbewußtseins, der Schieber in dessen begrenzten Aktivitäten, jene, die nicht den mystischen Wein auspressen, nicht die gereinigte Gabe geben, nicht den heiligen Gesang anstimmen. Die Panis sind es, die uns die Strahlen des erleuchteten Bewußtseins stehlen, jene leuchtenden Herden der Sonne, und sie in der Höhle des Unterbewußten einpferchen, im dichten Hügel der Materie, und die selbst Sarama, die Himmelshündin, die leuchtende Intuition, verderben, wenn sie auf ihrer Spur zur Höhle der Panis kommt.

Aber die Vorstellung dieser Hymne gehört jener Stufe in unserem inneren Fortschritt an, auf der die Panis überwunden sind und auch die Vritras oder Verhüller, die unsere vollen Kräfte und Aktivitäten von uns abschneiden, und Vala, der das Licht zurückhält, bereits zurückgelassen werden. Doch selbst dann noch gibt es Kräfte, die unserer Vollkommenheit im Wege stehen. Es sind die Kräfte der Eingrenzung, die Begrenzer oder Zensoren, die, ohne daß sie die Strahlen ganz verdunkeln oder die Energien eindämmen, doch dadurch, daß sie ständig die Mängel unserer Ausdruckgebung hervorheben, ihr Feld zu begrenzen suchen und den bereits erarbeiteten Fortschritt als Hindernis für den künftigen Fortschritt errichten. Ma-

dhuchchhandas ruft Indra auf, den Mangel zu beseitigen und an seiner Stelle eine wachsende Erleuchtung zu begründen.

Das Prinzip, das Indra repräsentiert, ist Mental-Kraft, die von den Schranken und Verdunkelungen des nervlichen Bewußtseins befreit ist. Diese erleuchtete Intelligenz ist es, die rechte oder vollkommene Formen von Denken oder Handlung heranbildet, welche von den Nervenimpulsen nicht deformiert und von den Falschheiten der Sinne nicht behindert sind. Das Bild, das verwendet wird, ist jenes einer Kuh, die dem Melker der Herden reichen Ertrag gibt. Das Wort *go* bedeutet im Sanskrit sowohl Kuh als auch Lichtstrahl. Dieser Doppelsinn wird von den vedischen Symbolisten gebraucht, um eine Doppelfigur anzudeuten, die für sie mehr als eine Figur war. Denn Licht ist in ihrer Betrachtungsweise nicht bloß ein geeignetes dichterisches Bild für das Denken, sondern ist tatsächlich seine physische Form. So sind die Herden, die gemolken werden, die Herden der Sonne, — *Suryas*, des Gottes des offenbarenden und intuitiven Mentals, oder aber der Morgenröte, der Göttin, die die solare Herrlichkeit manifestiert. Der Rishi begehrt von Indra eine tägliche Zunahme dieses Lichts der Wahrheit durch seine vollere Aktivität, die in reichem Ertrag Strahlen auf das empfängliche Mental aussendet.

Die Aktivität der reinen erleuchteten Intelligenz wird unterstützt und erhöht, indem die Freude am göttlichen Sein und an göttlicher Aktivität, symbolisiert durch den Soma-Wein, bewußt in uns ausgedrückt wird. Insofern die Intelligenz sich davon nährt, wird ihr Handeln zu einer berausenden Ekstase der Inspiration, von der die Strahlen reich und freudig hereindringen. „Lichtgabe ist fürwahr dein Rausch in deiner Verzückung.“ Denn dann ist es möglich, etwas von den Endgültigkeiten der Erkenntnis zu erlangen, die der erleuchteten Intelligenz möglich sind, indem man aus den Grenzen ausbricht, auf denen die Eingrenzer noch bestehen. Rechte Gedanken, rechte Empfindungen, — dies ist die volle Bedeutung des Wortes *sumati*. Das vedische *mati* schließt nicht nur das Denken ein sondern auch die emotionalen Teile der Mentalität. *Sumati* ist ein Licht in den Gedanken. Es ist auch helles Frohsein und Freundlichkeit in der Seele. Aber an dieser Textstelle liegt der Nachdruck der Bedeutung auf rechtem Denken und nicht auf den Gefühlen. Es ist jedoch notwendig, daß der Fortschritt in rechtem Denken in dem Bewußtseinsfeld beginnen sollte, das bereits erlangt wurde. Es sollen nicht kurze Erleuchtungen und blendende Manifestationen sein, die sich dem Ausdruck in rechter Form entziehen und das empfängliche Mental verwirren, da sie über unsere Kräfte

hinausgehen. Indra soll nicht nur Erleuchter sein sondern ein Gestalter rechter Gedankenformationen, *surûpakṛtnu*.

Der Rishi wendet sich dann einem Gefährten im kollektiven Yoga zu oder richtet sich vielleicht an sein eigenes Mental und ermutigt ihn oder es, die Behinderung durch feindliche Suggestionen zu überwinden, die sich ihm entgegenstellen, und durch Befragen der göttlichen Intelligenz voranzuschreiten zum höchsten Guten, das sie bereits anderen gegeben hat. Denn jene Intelligenz ist es, die klar unterscheidet und alle noch bestehende Verwirrung und Verdunkelung auflösen oder beseitigen kann. Geschwind, intensiv, kraftvoll, stolpert sie durch ihre Energie nicht auf ihren Pfaden wie die Impulse des nervlichen Bewußtseins. Oder vielleicht ist gemeint, daß sie aufgrund ihrer unbezwinglichen Energie weder den Attacken der Verdeckter unterliegt noch denen der begrenzenden Mächte.

Als nächstes werden die Ergebnisse beschrieben, nach denen der Seher strebt. Wenn dieses vollere Licht sich den Endgültigkeiten mentaler Erkenntnis öffnet, werden die Mächte der Begrenzung befriedigt sein und sich von selbst zurückziehen, indem sie dem weiteren Vormarsch und den neuen lichtreichen Aktivitäten zustimmen. Sie werden im Effekt sagen: „Ja, jetzt hast du das Recht, zu dessen Vorenthaltung wir bislang befugt waren. Nicht nur in den bereits erlangten Bereichen, sondern auch in anderen, unbeschrittenen Regionen marschiere weiter und erobere. Laß dieses Handeln vollständig auf der göttlichen Intelligenz beruhen und nicht auf deinen niederen Aktivitäten. Denn es ist die größere Hingabe, die dir das größere Recht verleiht.“

Das Wort *ârata*, sich bewegen oder streben, drückt, wie seine Verwandten *ari*, *arya*, *ârya*, *arata*, *araji*, den zentralen Gedanken des Veda aus. Die Wurzel *ar* weist stets auf einen Vorgang der Anstrengung oder des Kampfes oder einen Zustand überwältigender Höhe oder Vorzüglichkeit hin. Es wird angewandt auf Rudern, Pflügen, Kämpfen, Heben, Klettern. Der Arier ist also der Mensch, der sich durch die vedische Aktion zu erfüllen sucht, jenes innere und äußere *karma* oder *apas*, das seiner Natur nach ein Opfer an die Götter ist. Aber sie wird auch verbildlicht als eine Reise, ein Vormarsch, eine Schlacht, ein Aufwärtsklettern. Der arische Mensch strebt auf Höhen hin, erkämpft sich seinen Weg auf einem Marsch, der zugleich ein Fortschritt und ein Aufstieg ist. Das ist sein Aryatum, seine *arete*, Tüchtigkeit, um ein griechisches Wort zu gebrauchen, das von derselben Wurzel abgeleitet ist. *Ârata* könnte man mit dem Rest des Satzes übersetzen: „Hinaus und voran in andere Bereiche.“

Dieser Gedanke wird in der subtilen vedischen Art der Gedankenverknüpfungen durch Wortechos wieder aufgenommen mit dem *ariḥ kṛṣṭayaḥ* des nächsten Verses. Dies sind, denke ich, keineswegs die arischen Nationen auf Erden, — obgleich auch diese Bedeutung möglich ist, wenn es sich um den Gedanken eines kollektiven oder nationalen Yoga handelt. Es sind vielmehr die Kräfte, die dem Menschen bei seinem Aufstieg helfen, seine spirituellen Verwandten, die ihm verbunden sind als Kameraden, Verbündete, Brüder, Yoch-Brüder (*sakhāyaḥ, yujaḥ, jāmayaḥ*), denn sein Streben ist ihr Streben, und durch seine Vollständigkeit sind sie erfüllt. Wie die Zügeler befriedigt sind und nachgeben, so müssen auch sie, befriedigt, schließlich ihre Aufgabe bejahen, die durch die Fülle der menschlichen Wonne vollbracht wird, wenn die Seele im Frieden Indras ruhen soll, der mit dem Licht, dem Frieden einer vollkommenen Mentalität kommt, gleichsam auf Höhen erfüllten Bewußtseins und erfüllter Glückseligkeit stehend. Daher wird der göttliche Ananda ausgeströmt, um Raschheit und Intensität im System zu erlangen und Indra zur Unterstützung seiner Intensitäten dargeboten zu werden. Denn es ist diese tiefe Freude, die in den inneren Empfindungen offenbar wird, die die Ekstase gibt, durch die der Mensch oder der Gott erstarkt. Die göttliche Intelligenz wird in der Lage sein, in der noch un abgeschlossenen Reise voranzukommen, und wird die Gabe durch frische Kräfte der Glückseligkeit erwidern, die auf den Freund Gottes herabkommen.

Denn in dieser Kraft vernichtete das göttliche Mental im Menschen alle, die sich als Verdeckter oder Belagerer seinen hundertfältigen Aktivitäten von Wille und Denken widersetzen. In dieser Kraft schützte es nachher die reichen und vielfältigen Besitze, die bereits in vergangenen Schlachten den *atris* und *dasyus*, den Verschlingern und Plünderern unserer Errungenschaften, abgewonnen wurden.

Ogleich jene Intelligenz, so fährt Madhuchchhandas fort, auf diese Weise bereits reich und vielfältig ausgestattet ist, suchen wir ihre Kraft der Fülle noch weiter zu erhöhen, indem wir die Zügeler ebenso wie die Vrivas beseitigen, damit wir den vollen und sicheren Besitz unserer Reichtümer erlangen können.

Denn dieses Licht ist in seiner vollständigen Größe frei von Begrenzung, ein Gefäß der Glückseligkeit. Diese Kraft ist das, was die menschliche Seele unterstützt und sicher durch die Schlacht trägt, zum Ziel ihres Vormarsches, zum Gipfel ihrer Sehnsucht.

III. Indra und die Gedankenkräfte

Rig-Veda I.171

1. Zu dir komme ich mit dieser Ehrerbietung, durch das vollkommene Wort suche ich rechte Mentalität von den schnell Hindurcheilenden. Erfreut euch, o Maruts, der Dinge des Wissens, legt euren Zorn beiseite, schirrt eure Stuten ab.

2. Hier ist die Hymne eurer Bestätigung, o Maruts. Sie ist voll meiner Ehrerbietung, sie wurde vom Herzen geformt, vom Mental eingeführt, o Götter. Wendet euch diesen meinen Worten zu und nehmt sie auf mit dem Mental. Denn ihr seid die Mehrer der Unterwerfung*.

3. Bestätigt, mögen die Maruts uns gnädig sein, bestätigt, ist der Herr der Fülle ganz und gar Erzeuger von Glückseligkeit geworden. Mögen unsere begehrenswerten Freuden** erhöht werden, o Maruts, erhöht all unsere Tage durch den Willen zum Sieg.

4. Ich, gemeistert von diesem Mächtigen, zitternd aus Furcht vor Indra, o Maruts, stelle die Gaben weit weg, die für euch angestrengt gemacht worden waren. Laßt eure Gnade über uns walten.

5. Du, durch den die Bewegungen des Mentals in unseren Morgen bewußt und leuchtend*** werden durch die helle Macht**** der beständigen Morgen-

* *Namasah*. Sayana nimmt *namas* durchweg in der von ihm bevorzugten Bedeutung von Nahrung. Denn „Mehrer des Großes“ ist offensichtlich unmöglich. Aus diesen und anderen Stellen wird deutlich, daß das Wort hinter dem physischen Sinn der Ehrerbietung eine psychologische Bedeutung hat, die sich hier deutlich aus dem konkreten Bild herauslöst.

** *Vanani*. Das Wort bedeutet sowohl „Wälder“ als auch „Genüsse“ oder als Adjektiv „genüßlich“. Es hat im Veda gewöhnlich die doppelte Bedeutung, die „angenehmen Wüchse“ unseres physischen Seins, *romā pṛthivyāḥ*.

*** *Uśrāḥ*. Im Femininum wird das Wort als Synonym für das vedische *go* gebraucht, das zugleich Kuh und Lichtstrahl bedeutet. *Uśāḥ*, die Morgenröte, ist auch *gomatī*, umgürtet von Strahlen oder begleitet von den Herden der Sonne. Im Text findet sich eine bezeichnende Ähnlichkeit, *usrā vi-uṣṭiṣu*, eines der üblichen Mittel, die die vedischen Rishis gebrauchten, um einen Gedanken oder eine Verknüpfung anzudeuten, deren ausdrückliche Hervorhebung sie nicht für wesentlich erachten.

**** *Śavasā*. Es gibt im Veda eine ganze Reihe von Wörtern für Kraft, Stärke, Macht, und jedes

röten, o Bulle der Herde*, führe durch die Maruts inspiriertes Wissen in uns ein — durch sie in ihrer Wirksamkeit, du Kraftvoller, Immerwährender, Spender der Macht.

6. Schütze du, o Indra, die Mächte** in ihrer vermehrten Kraft. Lege deinen Zorn gegen die Maruts ab, der du durch sie, welche rechte Wahrnehmungen haben, in deiner Mächtigkeit gestützt wirst. Mögen wir den starken Antrieb finden, der schnell hindurchstoßen wird.

Kommentar

Dieses Sukta ist ein Text im Anschluß an den Dialog zwischen Indra und Agastya und stellt Agastyas Sühnehymne an die Maruts dar, deren Opfer er auf Geheiß der mächtigeren Gottheit unterbrochen hatte. Weniger unmittelbar ist es gedanklich verbunden mit der 165sten Hymne des (ersten) Mandala, dem Dialog zwischen Indra und den Maruts, worin die Oberhoheit des Herrn des Himmels verkündet wird und die weniger leuchtenden Scharen als untergeordnete Mächte zugelassen werden, die den Menschen den Antrieb zu den hohen Wahrheiten geben, die Indra gehören. „Werdet in ihnen zu Antreibern der Erkenntnis meiner Wahrheiten, indem ihr die Kraft eures Atems ihren Gedanken vielfältigen Lichts gebt. Wenn immer der Handelnde für das Werk aktiv wird und die Intelligenz des Denkers uns in ihm erschafft, o Maruts, bewegt euch mit Gewißheit auf jenen erleuchteten Seher hin.“ — Das ist das Schlußwort des Dialogs, Indras abschließende Weisung an die niederen Gottheiten.

Diese Verse bestimmen deutlich genug die psychologische Funktion der Maruts. Sie sind nicht exakt Götter des Denkens, vielmehr Götter der Kraft.

von ihnen hat seine eigene spezielle Bedeutungsnuance. Śavas vermittelt gewöhnlich die Vorstellung von Licht ebenso wie von Kraft.

* *Vṛṣabha*. Bulle, Mann, Herr oder Mächtiger. Indra wird ständig als *vṛṣabha* oder *vṛṣan* bezeichnet. Das Wort wird manchmal alleinstehend gebraucht wie hier, manchmal mit einem anderen, das ihm untergeordnet ist, um die Vorstellung von Herden zu vermitteln, z.B. *vṛṣabhaḥ matinām*, Herr der Gedanken, wo offensichtlich das Bild des Bullen und der Herde intendiert ist.

** *Nṛn*. Das Wort *nṛ* scheint ursprünglich aktiv, schnell oder stark bedeutet zu haben. Wir haben *nṛmṇa*, Kraft, und *nṛtamo nṛṇām*, mächtigste der Kräfte. Später nahm es die Bedeutung männlich oder Mann an, und im Veda wird es am häufigsten für die Götter verwendet als die männlichen Kräfte oder Purushas, die den Energien der Natur vorstehen, im Gegensatz zu den weiblichen Kräften, die *gnāḥ* oder *gnāvaḥ* genannt werden.

Aber es ist doch im Mental, wo ihre Energien wirksam werden. Dem ungeschulten arischen Anbeter waren die Maruts Kräfte des Windes, des Sturms und des Regens. Meistens werden Bilder des Sturmes für sie verwandt. Sie werden bezeichnet als die Rudras, die Heftigen, Stürmischen, — ein Name, den sie mit dem Gott der Kraft, Agni, teilen. Obgleich Indra manchmal als der älteste der Maruts beschrieben wird, — *indrajyeṣṭho marudgaṇaḥ*, — sieht es doch zunächst so aus, daß sie eher dem Reich Vayus, des Windgottes, angehören, der im vedischen System der Meister des Lebens ist, der Inspirator jenes Atems oder der dynamischen Energie, die Prana genannt und im Menschen durch die vitalen und nervlichen Energien repräsentiert wird. Aber dies ist nur ein Teil ihrer Physiognomie. Helligkeit ist nicht minder ihr Merkmal als Heftigkeit. Alles an ihnen ist leuchtend, sie selbst, ihre glänzenden Waffen, ihre goldenen Ornamente, ihre strahlenden Wagen. Sie schicken nicht nur den Regen herab, die Wasser, die Fülle des Himmels, und brechen die Dinge nieder, die am besten begründet sind, um für neue Bewegungen und neue Formationen Platz zu schaffen, — Aufgaben, die sie im übrigen mit anderen Göttern teilen, mit Indra, Mitra, Varuna. Wie diese sind sie auch Freunde der Wahrheit, Schöpfer des Lichts. So betet der Rishi Gotama Rahugana zu ihnen: „O ihr, die ihr die leuchtende Kraft der Wahrheit habt, offenbart jenes durch ihre Macht. Durchbohrt mit eurem Blitz den Rakshasa. Verbergt die verbergende Dunkelheit, treibt jeden Verschlinger zurück, schafft das Licht, nach dem wir uns sehnen“ (I.86.9, 10). Und in einer anderen Hymne sagt Agastya von ihnen: „Sie tragen mit sich die Süße (des Ananda) als ihre ewige Nachkommenschaft und spielen ihr Spiel, glänzend in den Aktivitäten der Erkenntnis“ (I.166.2). Die Maruts sind daher Kräfte der Mentalität, Energien, die Erkenntnis herbeiführen. Ihnen ist nicht die festgelegte Wahrheit zu eigen, das diffuse Licht, sondern die Bewegung, die Suche, der Blitzstrahl, und, wenn die Wahrheit gefunden ist, das vielseitige Spiel ihrer getrennten Erleuchtungen.

Wir haben gesehen, daß Agastya in seinem Dialog mit Indra mehr als einmal von den Maruts spricht. Sie sind Indras Brüder, und daher sollte der Gott den Rishi Agastya in seinem Ringen um Vollkommenheit nicht züchtigen. Sie sind seine Werkzeuge für jene Vollkommenheit, und als solche sollte Indra sie gebrauchen. In der Schlußformel der Unterwerfung und Aussöhnung betet er zum Gott, wieder mit den Maruts zu konferieren und mit ihnen eine Übereinkunft zu treffen, damit das Opfer in der Ordnung und Bewegung der göttlichen Wahrheit erfolge, auf die es ausgerichtet ist.

Die Krise, die im Mental des Sehers einen so starken Eindruck hinterließ, war der Natur nach ein heftiger Kampf, worin die höhere göttliche Kraft Agastya und die Maruts einander gegenüber und sich ihrem stürmischen Vorrücken entgegenstellte. Es bestand zorniger Konflikt zwischen der göttlichen Intelligenz, die die Welt regiert, und den heftig strebenden Mächten in Agastyas Mental. Beide würden den Menschen zu seinem Ziel hinführen. Aber jener Vormarsch muß nicht nach der Wahl der niederen göttlichen Kräfte gelenkt werden, vielmehr so, wie es oben von der verborgenen Intelligenz, die stets besitzt, fest gewollt und beschlossen wurde, für die geoffenbarte Intelligenz, die noch sucht. Daher wurde das Mental des Menschen in ein Schlachtfeld für größere Mächte verwandelt und bebt noch von dem Erschauern und dem Schock jener Erfahrung.

Die Unterwerfung unter Indra ist vollzogen worden. Agastya beschwört nun die Maruts, die Bedingungen der Aussöhnung zu akzeptieren, damit die volle Harmonie seines inneren Wesens wieder hergestellt werden kann. Er wendet sich ihnen mit der Unterwerfung zu, die er dem größeren Gott entgegenbrachte, und weitet sie auf ihre glänzenden Legionen aus. Die Vervollkommnung des mentalen Zustands und seiner Mächte, die er begehrt, ihre Klarheit, Geradheit, auf Wahrheit achtsam gerichtete Kraft, ist nicht möglich ohne das schnelle Kursieren der Gedankenkräfte in ihrer Bewegung zur höheren Erkenntnis hin. Aber jene Bewegung, die falsch gerichtet ist, nicht recht erleuchtet, wurde durch die gewaltige Opposition Indras gezügelt und hat eine Zeitlang Agastyas Mentalität verlassen. Derart zurückgetrieben, haben die Maruts ihn zugunsten anderer Opferer verlassen. Anderswo leuchten ihre glänzenden Kutschen, in anderen Bereichen donnern die Hufe ihrer windfüßigen Stuten. Der Seher betet zu ihnen, ihren Zorn abzulegen, sich einmal mehr am Streben nach Erkenntnis und deren Aktivitäten zu erfreuen. Da sie ihn nicht mehr übergehen, mögen sie ihre Stuten abschrillen, herabkommen und ihren Platz auf dem Opfersitz einnehmen, sowie ihren Anteil an den Gaben nehmen.

Denn er möchte wieder in sich selbst diese herrlichen Energien befestigen, und es ist eine Hymne der Bestätigung, die er ihnen bietet, den *stoma* der vedischen Weisen. Im System der Mystiker, das teilweise in den Schulen des indischen Yogas überlebt hat, ist das Wort eine Macht, das Wort schafft. Denn alle Schöpfung ist Ausdruck, alles existiert bereits in der verborgenen Stätte des Unendlichen, *guhâ hitam*, und muß hier nur vom aktiven Bewußtsein als Erscheinungsform herausgebracht werden. Gewisse Schulen des vedischen Denkens gehen sogar davon aus, daß die

Welten von der Göttin *Wort* geschaffen wurden und daß Ton als erste ätherische Schwingung der Gestaltung vorangegangen sei. Im Veda selbst gibt es Stellen, die die dichterischen Versmaße der heiligen Mantras — *anuṣṭubh, triṣṭubh, jagatī, gāyatrī* — als symbolisch für die Rhythmen ansehen, in denen die universale Bewegung der Dinge gestaltet wird.

Durch Ausdruckgebung erschaffen wir also, und es wird sogar von den Menschen gesagt, daß sie die Götter in sich durch das Mantra erschaffen. Wiederum können wir das, was wir in unserem Bewußtsein durch das Wort geschaffen haben, dort durch das Wort fixieren, damit es Teil unserer selbst und wirksam wird nicht nur in unserem inneren Leben sondern auch in der äußeren physischen Welt. Durch Ausdruck gestalten wir, durch Bestätigung führen wir ein. Als Kraft des Ausdrucks wird das Wort *gīh* oder *vacas* genannt, als eine Macht der Bestätigung *stoma*. In beiden Aspekten wird es *manma* oder *mantra* genannt, Ausdruck des Denkens im Mental, und *brahman*, Ausdruck des Herzens oder der Seele, — denn dies scheint der frühere Sinn des Wortes *brahman** gewesen zu sein, der später auf die höchste Seele oder das universale Wesen angewandt wurde.

Der Prozeß der Bildung des *mantra* wird im zweiten Vers zusammen mit den Bedingungen für seine Wirksamkeit beschrieben. Agastya präsentiert den *stoma*, zugleich Hymne der Bestätigung und der Unterwerfung, den Maruts. Vom Herzen gestaltet, empfängt sie ihren rechten Platz in der Mentalität mittels der Befestigung durch das Mental. Das *mantra* ist, obgleich es Denken im Mental ausdrückt, in seinem wesentlichen Teil nicht eine Schöpfung des Intellekts. Um das geheiligte und wirksame Wort zu sein, muß es als Inspiration von der supramentalen Ebene, die im Veda *ṛtam*, die Wahrheit, genannt wird, gekommen und im oberflächlichen Bewußtsein entweder durch das Herz oder durch die erleuchtete Intelligenz, *manīṣā*, empfangen worden sein. In der vedischen Psychologie ist das Herz nicht darauf beschränkt, Sitz der Emotionen zu sein. Es schließt jenes weite Feld spontaner Mentalität ein, das dem Unterbewußten in uns am nächsten steht, woraus die Empfindungen, Emotionen, Instinkte, Impulse und alle jene Intuitionen und Inspirationen entstehen, die durch diese Mittlerkräfte reisen, bevor sie in der Intelligenz zur Form gelangen. Dies ist das „Herz“ des Veda und Vedanta, *hṛdaya*, *hṛd*, oder *brahman*. Dort

* Auch enthalten in der Form *bṛh* (*Brihaspati, Brahmanaspati*). Und dort scheint es ältere Formen gegeben zu haben, *bṛhan* und *brahan*. Aller Wahrscheinlichkeit nach kommt von *brahan* (Gen. *brahnas*) das griechische *phren, phrenos*, das das Mental bezeichnet.

soll im gegenwärtigen Zustand der Menschheit der Purusha seine zentrale Wohnstätte haben. Indem es der Weite des Unterbewußten näher ist, können dort, in der gewöhnlichen Menschheit, — d.h., in demjenigen Menschen, der noch keine höhere Ebene erreicht hat, wo der Kontakt mit dem Unendlichen lichtreich, vertraut und unmittelbar ist, — die Inspirationen der universalen Seele sehr leicht eintreten und sehr schnell von der individuellen Seele Besitz ergreifen. Durch die Kraft des Herzens nimmt daher das Mantra Form an. Aber es muß empfangen werden und im Gedanken des Verstandes ebenso wie in den Wahrnehmungen des Herzens bewahrt werden. Denn erst, wenn der Verstand es akzeptiert und darüber gebrütet hat, kann jene Wahrheit des Gedankens, die die Wahrheit des Wortes ausdrückt, in festem Besitz oder normal wirksam sein. Vom Herzen gestaltet, wird es vom Mental bestätigt.

Aber eine andere Sanktion wird ebenfalls benötigt. Das individuelle Mental hat akzeptiert; die Vollzugskräfte des Kosmos müssen ebenfalls akzeptieren. Die Wörter der Hymne, die vom Mental bewahrt werden, bilden eine Grundlage für die neue mentale Haltung, von der die zukünftigen Gedankenenergien ausgehen müssen. Die Maruts müssen sich ihnen zuwenden und sich auf sie berufen, das Mental dieser universalen Kräfte muß die Gestaltungen im Mental des Individuums billigen und sich mit ihnen vereinigen. Nur so kann unsere innere oder äußere Aktion ihre höchste Effektivität erreichen.

Die Maruts haben keinen Grund, ihre Zustimmung zu verweigern oder auf einer Fortführung der Disharmonie zu beharren. Da sie göttliche Kräfte sind, die selbst einem höheren Gesetz gehorchen als dem persönlichen Impuls, sollte es ihre Funktion sein, ebenso wie es ihre essentielle Natur ist, dem Sterblichen bei seiner Überantwortung an das Unsterbliche zu helfen und den Gehorsam gegenüber der Wahrheit, dem Weiten, zu dem seine menschlichen Fähigkeiten hinstreben, zu verstärken.

Indra, bejaht und akzeptiert, ist in seiner Berührung mit dem Sterblichen keine Ursache von Leiden mehr. Der göttliche Kontakt führt nun äußerst schöpferisch Frieden und Glückseligkeit herbei. Auch die Maruts müssen jetzt, bekräftigt und akzeptiert, ihre Gewalttätigkeit aufgeben. Indem sie ihre sanfteren Formen annehmen, in ihrer Handlung wohlwollend sind, die Seele nicht mittels Streit und Störung führen, müssen auch sie zu rein wohlthätigen und machtvollen Mittlern werden.

Nachdem diese vollständige Harmonie begründet ist, wird Agastyas Yoga erfolgreich auf dem neuen und geraden Pfad voranschreiten, wie er ihm

vorgeschrieben wurde. Das Ziel ist immer der Aufschwung zu einer höheren Ebene, — höher als das gewöhnliche Leben geteilter und egoistischer Empfindung, Emotion, Handlung und egoistischen Gedankens. Und es ist stets mit demselben machtvollen Willen zum Sieg über alles, was Widerstand leistet und behindert, zu verfolgen. Aber es muß eine integrale Erhöhung sein. All die Freuden, die der Mensch mit seinem Begehren sucht, all die aktiven Energien seines Wachbewußtseins, — seine Tage, wie es in der knappen symbolischen Sprache des Veda heißt — müssen auf jene höhere Ebene emporgehoben werden. Mit *vanâni* sind die empfänglichen Empfindungen gemeint, die in allen objektiven Gegebenheiten den Ananda suchen, dessen Erforschung ihr Seinsgrund ist. Auch diese werden nicht ausgeschlossen. Nichts ist zurückzuweisen, alles ist auf die reinen Ebenen des göttlichen Bewußtseins zu erheben.

Früher hatte Agastya das Opfer für die Maruts unter anderen Bedingungen vorbereitet. Er hatte ihr volles Kräftepotential in sein ganzes Inneres hineingelegt, das er den *Gedanken-Mächten* zu überantworten suchte. Aber aufgrund des Mangels in seinem Opfer traf er auf halber Strecke den *Mächtigen* wie einen Feind, und erst nach Furcht und starkem Leiden waren ihm die Augen geöffnet worden, und seine Seele überantwortete sich. Da er noch von den Emotionen jener Erfahrung erschauerte, mußte er jenen Aktivitäten entsagen, die er so kraftvoll vorbereitet hatte. Nun bietet er das Opfer wieder den Maruts dar, aber verknüpft mit jenem leuchtenden Namen die noch mächtigere Gottheit Indras. Mögen die Maruts dann keinen Groll wegen des unterbrochenen Opfers hegen, sondern dieses neue und besser gelenkte Handeln akzeptieren.

Agastya verläßt dann die Maruts und wendet sich in den beiden Schlußversen Indra zu. Die Maruts repräsentieren die fortschreitende Erleuchtung menschlicher Mentalität, bis sie von den ersten dunklen Regungen des Mentals, die gerade aus der Dunkelheit des Unterbewußten hervortreten, in ein Ebenbild des strahlenden Bewußtseins umgewandelt werden, dessen Purusha Indra ist, das repräsentative Wesen. Sie, die im Dunkel sind, werden bewußt. Sie, die zwielichtig, halberleuchtet oder irreführenden Gedanken zugewandt sind, überwinden diese Mängel und erhalten den göttlichen Glanz. Diese große Evolution wird schrittweise in der *Zeit* vollbracht, in den Morgen des menschlichen Geistes, durch die ungebrochene Folge der Morgendämmerungen. Denn Morgenröte ist im Veda die Göttin, die symbolisch für neue Öffnungen göttlicher Erleuchtung im physischen Bewußtsein des Menschen steht. Sie wechselt sich ab mit ihrer Schwester

Nacht. Aber jene Dunkelheit ist eine Mutter des Lichts, und stets kommt die Morgenröte, um zu offenbaren, was die finstere Mutter vorbereitet hat. Hier scheint der Seher jedoch von fortwährenden Morgendämmerungen zu sprechen, die nicht unterbrochen werden von Intervallen scheinbarer Ruhe und Verdunkelung. Durch die strahlende Kraft jener Kontinuität sukzessiver Erleuchtungen erhebt sich die Mentalität des Menschen schnell in das vollste Licht. Jene Kraft, die die Umwandlung gelenkt und ermöglicht hat, ist stets die Macht Indras. Es ist jene höchste Intelligenz, die sich durch die Morgendämmerungen, durch die Maruts, in den Menschen ergossen hat. Indra ist der Bulle der leuchtenden Herde, der Meister der Gedankenenergien, der Herr der leuchtenden Morgenröten.

Nun möge Indra auch die Maruts als seine Instrumente für die Erleuchtung einsetzen. Durch sie möge er die supramentale Erkenntnis des Sehers begründen. Durch ihre Energie wird seine Energie in der menschlichen Natur unterstützt werden, und er wird jener Natur seine göttliche Festigkeit geben, seine göttliche Kraft, damit der Schock sie nicht zu Fall bringt, damit sie in der Lage ist, das umfassende Spiel gewaltiger Aktivitäten zu bewältigen, das unsere gewöhnliche Kapazität überfordert.

Die Maruts, die so in ihrer Kraft verstärkt sind, werden stets die Anleitung und den Schutz der überlegenen Macht benötigen. Sie sind die Purushas der getrennten Gedankenenergien, Indra ist der eine Purusha aller Gedankenkräfte. In ihm finden sie ihre Fülle und ihre Harmonie. Es mag dann keinen Streit und keine Disharmonie mehr zwischen diesem Ganzen und den Teilen geben: Indem die Maruts Indra akzeptieren, werden sie von ihm die rechte Wahrnehmung jener Dinge empfangen, die zu erkennen sind. Sie werden nicht durch den Glanz eines partiellen Lichtes irregeführt oder durch die Aufnahme einer begrenzten Energie zu weit geführt werden. Sie werden in der Lage sein, der Aktion Indras standzuhalten, indem er seine Kraft gegen alles hervorbringt, was noch zwischen der Seele und ihrer Erfüllung stehen mag.

So kann die Menschheit in der Harmonie dieser göttlichen Mächte und ihrer Sehnsüchte jenen Antrieb finden, der stark genug sein soll, um die unzähligen Widerstände dieser Welt zu durchbrechen, und im Individuum mit seiner vielfältigen Persönlichkeit oder in der Menschheit schnell zu jenem Ziel fortschreiten, das so konstant geschaut wird, aber so fern selbst jenem ist, der persönlich glaubt, es fast erlangt zu haben.

IV. Agni, der erleuchtete Wille

Rig-Veda I.77

1. Wie sollen wir Agni geben? Welches Wort, akzeptiert von den Göttern, wird für ihn, für den Herrn der leuchtenden Flamme, gesprochen? Für ihn, der — unsterblich in Sterblichen, im Besitze der Wahrheit, Priester der Opfergabe, die am stärksten für das Opfer ist — die Götter erschafft?

2. Er, der bei den Opfern der Opfer-Priester ist, voller Frieden, voll der Wahrheit, ihn bilde wahrhaftig in dir heran durch deine Überantwortungen. Wenn Agni für die Sterblichen die Götter offenbart*, nimmt er sie auch wahr und bietet ihnen durch das Mental das Opfer dar.

3. Denn er ist der Wille, er ist die Kraft, er ist der Vollbringer von Vollkommenheit, ja, als Mitra wird er zum Wagenlenker des Höchsten. Zu ihm, dem Urersten, sprechen die Menschen, die die Gottheit suchen, zu den reichen Gaben das Wort, die arischen Menschen zu dem Erfüller.

4. Möge diese allerstärkste Macht und dieser Verschlinger der Zerstörer durch seine Gegenwart die Worte und ihr Verständnis offenbaren**, und mögen jene, die in ihrer Ausdehnung Meister der Fülle sind, höchst hell in Energie, ihre Fülle ergießen und dem Gedanken ihren Antrieb geben.

5. So wurde Agni, im Besitze der Wahrheit, von den Meistern des Lichts*** bekräftigt, der Kenner der Welten durch geläuterte Denker. Er soll in ihnen die Kraft der Erleuchtung mehren, und auch die Fülle. Er soll Mehrung und Harmonie durch seine Wahrnehmungen erlangen.

* oder: „in die Götter eintritt“.

** oder: „eintreten in die Worte und in das Denken“.

*** *Gotamebhih*. In seinem äußeren Sinn „durch die Gotamas“, die Familie des Rishi, Gotama Rahugana, des Sehers der Hymne. Aber die Namen der Rishis werden ständig mit einem verdeckten Hinweis auf ihre Bedeutung gebraucht. In dieser Textstelle liegt die Bedeutsamkeit eindeutig in der Gruppierung der Wörter *gotamebhir ṛtāvā*, *viprebhir jātavedāh*, wie in Vers 3 in *dasman ārih*.

Kommentar

Der Seher dieser Hymne, einem *stoma* zur Lobpreisung Agnis, des göttlichen Willens, der im Universum tätig ist, ist Gotama Rahugana.

Agni ist der wichtigste, der universalste der vedischen Götter. In der physischen Welt ist er der allgemeine Verschlinger und Genießer. Er ist auch der Reiniger; indem er verschlingt und genießt, reinigt er zugleich. Er ist das Feuer, das vorbereitet und vervollkommnet. Er ist auch das Feuer, das assimiliert, und die Hitze der Energie, die heranbildet. Er ist die Lebenshitze und erschafft den Lebenssaft, den *rasa* in den Dingen, die Essenz ihres substantiellen Seins und die Essenz ihrer Freude.

Er ist in gleicher Weise der Wille im Prana, die dynamische Lebensenergie, und in jener Energie führt er dieselben Funktionen durch. Indem er verschlingt und genießt, läutert, vorbereitet, assimiliert, heranbildet, erhebt er sich stets nach oben und wandelt seine Kräfte in die Maruts um, die Energien des Mentals. Unsere Leidenschaften und dunklen Emotionen sind der Rauch von Agnis Brennen. Unsere nervlichen Kräfte sind nur durch seine Unterstützung in ihrem Handeln gesichert.

Wenn er der Wille in unserem nervlichen Wesen ist und es durch Handlung läutert, so ist er auch der Wille im Mental und läutert es durch Streben. Wenn er in den Intellekt eintritt, nähert er sich seiner göttlichen Geburtsstätte und seinem Heim. Er führt die Gedanken zu wirksamer Macht hin. Er führt die aktiven Energien zum Licht.

Seine göttliche Geburtsstätte und sein Heim — obgleich er überall geboren ist und in allen Dingen wohnt — ist die Wahrheit, die Unendlichkeit, die unermessliche kosmische Intelligenz, in der Erkenntnis und Kraft vereinigt sind. Denn dort befindet sich aller Wille in Harmonie mit der Wahrheit der Dinge und ist daher wirksam. Alles Denken ist Teil der Weisheit, die das göttliche Gesetz ist und daher perfekt regulativ für eine göttliche Aktion. Agni, der erfüllt ist, wird mächtig in seinem eigenen Heim — in der Wahrheit, im Rechten, dem Unermesslichen. Dorthin führt er das Streben in der Menschheit, die Seele des Ariers, die Führung des kosmischen Opfers. An dem Punkt, wo die erste Möglichkeit zum großen Durchgang besteht, dem Übergang vom Mental zum Supramental, der Umwandlung der Intelligenz, die bis jetzt der gekrönte Führer des mentalen Wesens war, in ein göttliches Licht, — an diesem höchsten und entscheidenden Punkt im vedischen Yoga sucht der Rishi, Gotama Rahugana, in sich nach dem inspirierten Wort. Das Wort wird ihm helfen, für sich selbst und für andere

die Macht zu verwirklichen, die den Übergang und den Zustand leuchtender Fülle zu vollbringen hat, woraus die Umwandlung hervorgehen muß. Das vedische Opfer ist psychologisch ein Symbol kosmischer und individueller Aktivität, die selbst-bewußt, erleuchtet und ihres Ziels gewahr geworden ist. Der ganze Prozeß des Universums ist seiner ureigenen Natur nach ein Opfer, ein freiwilliges oder unfreiwilliges. Selbsterfüllung durch Selbstausslöschung, durch Geben zu wachsen, ist das universale Gesetz. Was sich weigert, sich selbst zu geben, ist dennoch Nahrung der kosmischen Mächte. „Der Essende wird — essend — gegessen“ ist die prägnante, furchtbare Formel, mit der die Upanishad diesen Aspekt des Universums zusammenfaßt, und an einer anderen Textstelle werden die Menschen als Rinder der Götter beschrieben. Nur wenn das Gesetz anerkannt und freiwillig akzeptiert wird, kann dieses Königreich des Todes überwunden und durch die Opferwerke Unsterblichkeit ermöglicht und erlangt werden. Alle Kräfte und Möglichkeiten des menschlichen Lebens werden im Symbol eines Opfers dem göttlichen Leben im Kosmos dargeboten.

Erkenntnis, Kraft und Freude sind die drei Kräfte des göttlichen Lebens. Das Denken und seine Gestaltungen, der Wille und seine Werke, die Liebe und ihre Harmonisierungen sind die entsprechenden menschlichen Aktivitäten, die zur göttlichen Ebene zu erhöhen sind. Die Gegensätze von Wahrheit und Falschheit, Licht und Dunkelheit, begrifflich Rechtem und Falschem bedeuten Verwirrung der Erkenntnis, die egoistischer Teilung entspringt. Die Gegensätze von egoistischer Liebe und egoistischem Haß, von Freude und Kummer, von Vergnügen, Genuß und Schmerz bedeuten Verwirrungen der Liebe, Entstellung des Ananda. Die Gegensätze von Kraft und Schwäche, Sünde und Tugend, Handeln und Nichthandeln bedeuten Verwirrung des Willens, Zerstreung der göttlichen Kraft. Und all diese Verwirrungen entstehen und werden sogar zu notwendigen Modi unseres Handelns, weil die dreifältigen Kräfte des göttlichen Lebens voneinander getrennt sind — Erkenntnis von Kraft, Liebe von ihnen beiden — durch die Unwissenheit, die teilt. Die Unwissenheit, die dominierende kosmische Falschheit ist zu beseitigen. Durch die Wahrheit erfolgt dann der Weg zur wahren Harmonie, der erfüllten Glückseligkeit, der letztlichen Erfüllung der Liebe in der göttlichen Wonne. Daher kann die Vollkommenheit, auf die wir uns hinbewegen, in der Menschheit nur verwirklicht werden, wenn der Wille im Menschen göttlich wird und er die Wahrheit besitzt, *amṛtaḥ ṛtāvā*.

Agni ist demnach der Gott, der im Sterblichen bewußt werden muß. Ihn

muß das inspirierte Wort ausdrücken, in diesem Haus mit Toren und auf dem Altarsitz dieses Opfers bekräftigen.

„Wie müssen wir dem Agni geben?“ fragt der Rishi. Das Wort für die Gabe beim Opfer, *dâśema*, bedeutet wörtlich „Verteilung“. Es hat eine verborgene Verbindung mit der Wurzel *daś* in der Bedeutung „Urteilkraft“. Das Opfer ist im wesentlichen ein Arrangieren, ein Verteilen der menschlichen Tätigkeiten und Genüsse unter den verschiedenen kosmischen Kräften, deren Bereich sie rechtmäßig angehören. Daher sprechen die Hymnen wiederholt von den Anteilen der Götter. Es ist das Problem des rechten Arrangierens und rechten Verteilens seiner Werke, das sich dem Opferer stellt; denn das Opfer muß stets gemäß dem Gesetz und der göttlichen Verfügung erfolgen (*ṛtu*, das spätere *vidhi*). Der Wille zu rechtem Arrangement ist eine höchst bedeutsame Vorbereitung auf die Herrschaft des höchsten Gesetzes und der höchsten Wahrheit im Sterblichen.

Die Lösung des Problems ruht auf rechter Erkenntnis, und rechte Erkenntnis beginnt mit dem rechten erleuchtenden Wort, dem Ausdruck des inspirierten Gedankens, der dem Seher aus dem Weiten gesandt wird. Daher fragt der Rishi weiter: „Welches Wort wird dem Agni geäußert?“ Welches Wort der Bekräftigung, welches Wort der Erkenntnis? Zwei Bedingungen sind zu erfüllen. Das Wort muß von anderen göttlichen Mächten akzeptiert werden, d.h. es muß ein Potential in der Natur herausbringen oder in sie ein Licht der Erkenntnis hineinbringen, wodurch die göttlichen Arbeiter dazu verleitet werden können, im oberflächlichen Bewußtsein der Menschheit ihre jeweiligen Aufgaben zu manifestieren und offen anzunehmen. Und es muß die doppelte Natur von Agni, diesem Herrn der strahlenden Flamme, beleuchten. *Bhâma* bedeutet sowohl ein Licht der Erkenntnis wie auch eine Flamme der Handlung. Agni ist ein *Licht* ebenso wie eine *Kraft*.

Das Wort trifft ein. *Yo martyeṣu amṛtaḥ ṛtâvâ*. Agni ist, besonders und vor allem, der Unsterbliche in Sterblichen. Durch diesen Agni können die anderen strahlenden Söhne der Unendlichkeit die Offenbarung und Selbstausweitung des Göttlichen (*devavîti*, *devatâti*) erarbeiten, die zugleich Ziel und Prozeß des kosmischen und des menschlichen Opfers ist. Denn er ist der göttliche Wille, der in allen Dingen stets gegenwärtig ist, der stets zerstört und erschafft, stets errichtet und vervollkommnet, stets den komplexen Fortgang des Universums unterstützt. Dies ist es, was durch allen Tod und Wandel fort dauert. Es ist ewig und unveräußerlich im Besitze der Wahrheit. In der letzten Verdunkelung der Natur, in der tiefsten Nicht-Intelligenz der Materie ist es dieser Wille, der ein verborgenes Wissen ist

und all diese dunklen Regungen dazu treibt, gleichsam mechanisch dem göttlichen Gesetz zu gehorchen und an der Wahrheit ihrer Natur festzuhalten. Dies ist es, was den Baum entsprechend den Samen wachsen läßt und dafür sorgt, daß jede Handlung ihre angemessene Frucht trägt. Im Dunkel der Unwissenheit des Menschen — die geringer ist als die der materiellen Natur, und doch größer — ist es dieser göttliche Wille, der lenkt und führt, der die Bedeutung seiner Blindheit und das Ziel seiner Verirrung kennt und aus dem unredlichen Wirken der kosmischen Falschheit in ihm die fortschreitende Offenbarung der kosmischen Wahrheit entwickelt. Einzig unter den strahlenden Göttern leuchtet er hell und besitzt volle Sicht, in der Dunkelheit der Nacht nicht minder als in der Helligkeit des Tages. Die anderen Götter sind *uṣarbudhaḥ*, erwachend mit der Morgenröte.

Daher ist er der Opfer-Priester, am stärksten oder am geeignetsten für den Opfervorgang, er, der — von überragender Macht — stets dem Gesetz der Wahrheit folgt. Wir müssen daran denken, daß die Opfergabe (*havya*) stets Handlung (*karma*) bedeutet, und jede Handlung von Mental oder Körper wird als eine Gabe unserer Fülle in das kosmische Wesen und die kosmische Absicht angesehen. Agni, der göttliche Wille, ist das, was hinter dem menschlichen Willen in dessen Werken steht. Bei der bewußten Gabe tritt er an die Spitze. Er ist der Priester, der an die Spitze gestellt wird (*paraḥ-hita*), leitet die Opfergabe und bestimmt deren Wirksamkeit.

Durch diese selbstgelenkte Wahrheit, durch dieses Wissen, das sich als ein fehlloser Wille im Kosmos ausarbeitet, gestaltet er die Götter in Sterblichen. Agni offenbart göttliche Möglichkeiten im vom Tode belagerten Körper. Agni führt sie zu wirksamer Tatsächlichkeit und Vollendung. Er erschafft in uns die leuchtenden Formen der Unsterblichen.

Dieses Werk vollbringt er als eine kosmische Kraft, die am rebellischen menschlichen Material arbeitet, selbst wenn wir uns in unserer Unwissenheit dem aufstrebenden Impuls widersetzen und — da wir gewohnt sind, unsere Handlungen dem egoistischen Leben darzubringen — noch nicht in der Lage sind oder noch nicht den Willen haben, die göttliche Überantwortung durchzuführen. Aber in dem Maße, wie wir lernen, das Ich zu unterjochen und es dazu zu bringen, sich in jeder Handlung dem universalen Wesen zu beugen und selbst in seinen geringsten Bewegungen bewußt dem höchsten Willen zu dienen, nimmt Agni in uns Gestalt an. Der göttliche Wille wird gegenwärtig und bewußt in einem menschlichen Mental und erleuchtet es mit göttlicher Erkenntnis. In diesem Sinn kann man sagen, daß der Mensch durch seine Anstrengung die großen Götter heranbildet.

Der Sanskrit-Ausdruck lautet hier *â kṛṇudhvam*. Die Präposition vermittelt den Eindruck eines Heranziehens von etwas, das außerhalb ist, und das Ausarbeiten oder Ausgestalten dieser Sache in unserem eigenen Bewußtsein. *Â kṛ* entspricht dem umgekehrten Ausdruck, *â bhû*, der für die Götter gebraucht wird, wenn sie sich dem Sterblichen mit dem Kontakt des Unsterblichen zuwenden und in ihm „werden“, gleichsam Gestalt annehmen, indem göttliche Gestalt von Göttlichkeit auf Form von Menschlichkeit herabkommt. Die kosmischen Kräfte handeln und existieren im Universum. Der Mensch nimmt sie auf, macht sich in seinem Bewußtsein ein Bild von ihnen und versieht jenes Bild mit dem Leben und der Macht, die das Höchste Wesen in Seine eigenen göttlichen Formen und Weltenergien* eingehaucht hat.

Wenn er so im Sterblichen gegenwärtig und bewußt ist wie ein „Hausherr“ Meister im Haus**, erscheint Agni in der wahren Natur seiner Göttlichkeit. Wenn wir dunkel sind und gegen die Wahrheit und das Gesetz revoltieren, scheint unser Fortschritt ein Straucheln von Unwissenheit zu Unwissenheit zu sein, voller Schmerz und Störungen. Durch ständige Unterwerfung unter die Wahrheit, durch Überantwortungen, *namobhiḥ*, erschaffen wir in uns selbst jenes Ebenbild des göttlichen Willens, der dagegen voller Frieden ist, weil er der Wahrheit und des Gesetzes sicher ist. Der Gleichmut der Seele***, der durch Überantwortung an die universale Weisheit geschaffen wird, gibt uns höchsten Frieden und höchste Ruhe. Und da jene Weisheit alle unsere Schritte auf den geraden Pfaden der Wahrheit lenkt, vermeiden wir durch sie alle Fehlritte (*duritâni*). Wenn Agni in unserem Menschsein bewußt ist, wird auch die Schöpfung der Götter in uns zu einer wahrhaftigen Offenbarung, bleibt sie nicht mehr ein verborgenes Wachstum. Der Wille im Inneren wird sich der heranwachsenden Göttlichkeit bewußt, wird des Vorgangs gewahr, erkennt die Grundlinie der Entwicklung. Wenn menschliche Handlung klug gelenkt und den universalen Kräften gewidmet wird, hört sie auf, mechanische, unfreiwillige oder unvollkommene Gabe zu sein. Das denkende, beobachtende Mental nimmt teil und wird zum Werkzeug des Opferwillens. Agni ist die Macht des bewußten Wesens, das wir Wille nennen und das

* Dies ist die wahre Bedeutung und Theorie der Bilderverehrung der Hindus, die demnach eine materielle Entsprechung der großen vedischen Symbole ist.

** *Grhapati*; auch *viśpati*, Herr oder König in der Kreatur.

*** *Samatâ* der Gita.

hinter den Funktionen von Mental und Körper wirkt. Agni ist der starke Gott im Innern (*maryaḥ*, der starke, maskuline) der seine Kraft gegen alle angreifenden Mächte aufbietet, der jede Trägheit untersagt, der jedes Versagen von Mut und Kraft austreibt, der allen Mangel an Mannestum abweist. Agni setzt in die Wirklichkeit um, was sonst als unwirksamer Gedanke oder unwirksames Streben zurückbleiben könnte. Er ist derjenige, der den Yoga vollzieht (*sādhu*). Als göttlicher Schmied, der an seinem Schmiedefeuer arbeitet, hämmert er unsere Vollkommenheit heraus. Hier wird von ihm gesagt, daß er zum Wagenlenker des Höchsten wird. Das höchste, wunderbare Wesen, das sich „im Bewußtsein eines anderen“ (RV.I.170) bewegt und erfüllt (wir haben dasselbe Wort, *adbhūta*, wie im Dialog von Indra und Agastya), vollbringt jene Bewegung mit dieser Kraft als Wagenlenker, der die Zügel der Tätigkeit hält. Auch Mitra, der Herr der Liebe und des Lichts, ist ein ebensolcher Wagenlenker. Erleuchtete Liebe erfüllt die Harmonie, das Ziel der göttlichen Bewegung. Aber die Macht dieses Herrn von Willen und Licht wird auch benötigt. Kraft und Liebe, die vereint und durch Wissen erleuchtet sind, bringen Gott in der Welt zur Erfüllung.

Wille ist die erste Notwendigkeit, die Hauptkraft der Verwirklichung. Wenn sich daher die Rasse der Sterblichen bewußt dem großen Ziel zuwendet und das Göttliche in sich heranzubilden sucht, indem sie ihre bereicherten Fähigkeiten den Söhnen des Himmels darbringt, so richtet sie auf Agni, den Urersten und Anführer, den verwirklichenden Gedanken und gestaltet das schöpferische Wort. Denn es sind die Arier, die das Werk tun und die Anstrengung akzeptieren — das umfassendste aller Werke, die gewaltigste aller Anstrengungen —, und er ist die Macht, die die Aktion aufnimmt und durch Handeln das Werk erfüllt. Was ist der Arier ohne den göttlichen Willen, der das Werk und die Schlacht annimmt, der arbeitet und gewinnt, leidet und triumphiert?

Daher ist es dieser Wille, der alle Kräfte auslöscht, die aufgeboden werden, um die Bemühung zunichte zu machen, diese stärkste aller göttlichen Kräfte, in der der höchste Purusha Sich Selbst abgebildet hat. Es ist dieser Wille, der seine Gegenwart diesen menschlichen Gefäßen zukommen lassen muß. Dort wird er das Mental als Instrument des Opfers gebrauchen und durch seine eigene Gegenwart jene inspirierten und erkennenden Worte offenbaren, die als Kampfwagen für die Bewegung der Götter gestaltet sind und dem Gedanken, der meditiert, das erleuchtende Begreifen geben, das den Formen der göttlichen Mächte erlaubt, sich in unserem Wachbewußtsein zu skizzieren.

Dann mögen jene anderen *Mächtigen*, die die Fülle des höheren Lebens mit sich bringen, Indra und die Ashwins, Usha und Surya, Varuna und Mitra und Aryaman, mit jener gestalterischen Ausweitung ihrer selbst im Menschen ihre strahlendsten Kräfte annehmen. Mögen sie ihre Fülle in uns heranbilden, indem sie sie aus den verborgenen Stätten unseres Wesens hervorströmen lassen, so daß sie in dessen wachen Domänen nutzbar ist, und mögen ihre Antriebe den vergöttlichenden Gedanken im Mental aufwärtsdrängen, bis er sich in den höchsten Strahlen verwandelt.

Die Hymne schließt hier. So wurde der göttliche Wille, Agni, mit inspirierten Worten durch den heiligen Gesang des Gotama bekräftigt. Der Rishi gebraucht seinen Namen und jenen seines Hauses als ein Symbol-Wort. Wir finden darin das vedische *go* in der Bedeutung „leuchtend“, und Gotama bedeutet „völlig im Besitze des Lichts“. Denn nur jene, die die Fülle der leuchtenden Intelligenz haben, können den Meister der göttlichen Wahrheit vollständig empfangen und in dieser Welt eines tieferen Strahls bekräftigen, — *gotamebhir rtāvā*. Und bei jenen, deren Mental rein, klar und offen ist, *vipra*, kann die rechte Erkenntnis der großen Geburten herandämmern, die hinter der physischen Welt stehen und von denen diese sich ableitet und ihre Energien nährt, — *viprebhir jātavedāḥ*.

Agni ist Jatavedas, Kenner der Geburten, der Welten. Er kennt die fünf Welten* vollständig und ist in seinem Bewußtsein nicht auf diese begrenzte und abhängige physische Harmonie beschränkt. Er hat sogar Zugang zu den drei höchsten Zuständen** von allen, zum Euter der mystischen Kuh***, der Fülle des Bullen**** mit den vier Hörnern. Aus jener Fülle wird er die Erleuchtung in diesen arischen Suchern fördern, die Menge ihrer göttlichen Fähigkeiten mehren. Durch jene Fülle und Vielfalt seiner erleuchteten Wahrnehmungen wird er Gedanke mit Gedanke vereinen, Wort mit Wort, bis die menschliche Intelligenz reich und harmonisch genug ist, um die göttliche Idee aufnehmen zu können und zum göttlichen Gedanken zu werden.

* Die Welten, in denen Materie, Lebensenergie, Mental, Wahrheit und Glückseligkeit die wesentlichen Energien sind. Sie werden Buhr, Bhuvar, Swar, Mahas und Jana oder Mayas genannt.

** Göttliches Sein, Bewußtsein, Wonne, — Satchidananda.

*** Aditi, das unendliche Bewußtsein, Mutter der Welten.

**** Der göttliche Purusha, Satchidananda; die drei höchsten Zustände und Wahrheit sind seine vier Hörner.

V. Surya Savitri, Schöpfer und Mehrer

Rig-Veda V.81

1. Erleuchtete Menschen schirren ihr Mental und ihre Gedanken jenem an, der Erleuchtung, Weite und klare Erkenntnis ist. Indem er alle Erscheinungen kennt, verfügt er, allein, über die Energien des Opfers. Unermeßlich ist die Bejahung in allen Dingen von Savitri, dem göttlichen Schöpfer.

2. Alle Formen nimmt er an, der Seher, und er erschafft aus ihnen Gutes für das zweifache Sein und das vierfache. Der Schöpfer, das höchste Gute, manifestiert den Himmel vollständig, und sein Licht durchdringt alles, indem er dem Vormarsch der Morgendämmerung folgt.

3. Im Gefolge seines Vormarsches erreichen auch die anderen Götter durch seine Kraft die Erhabenheit des göttlichen Wesens. Er hat die Bereiche irdischen Lichtes durch seine Macht entworfen — der Strahlende, der göttliche Schöpfer.

4. Und du, o Savitri, erreichst die drei leuchtenden Himmel. Und du wirst zuäüßerst durch die Strahlen der Sonne ausgedrückt. Und du umhüllst die Nacht auf beiden Seiten. Und du wirst durch das Gesetz deiner Handlungen zum Herrn der Liebe, o Gott.

5. Und du bist mächtig für jede Schöpfung. Und du wirst zum Mehrer, o Gott, durch deine Bewegungen. Und erleuchtest zuäüßerst diese ganze Welt der Werdungen. Shyavashwa hat deine Bestätigung erlangt, o Savitri*.

* Wenn man eine gute idiomatische und wörtliche Übersetzung erreichen will, die die Bedeutung und den Rhythmus des Originals wiedergibt, so ist eine gewisse Freiheit in der Handhabung des Sanskrit erforderlich. Ich habe daher eine wörtlichere Version der Ausdrücke im Kommentar gegeben.

Kommentar

Indra mit seinen leuchtenden Scharen, den Maruts, und Agni, die göttliche Kraft, Erfüller des arischen Opfers, sind die wichtigsten Gottheiten des vedischen Systems. Mit Agni beginnt und endet alles. Dieser Wille, der Wissen ist, ist der Initiator der aufstrebenden Bemühung des Sterblichen zur Unsterblichkeit. Wir gelangen zu diesem göttlichen Bewußtsein, das eins ist mit göttlicher Kraft, als zu der Basis des unsterblichen Seins. Indra, der Herr von Swar, der leuchtenden Intelligenz, in die wir unsere dunkle materielle Mentalität verwandeln müssen, um tauglich zu werden für das göttliche Bewußtsein, ist unser Haupthelfer. Mit Hilfe von Indra und den Maruts wird die Umkehr bewirkt. Die Maruts nehmen unser animalisches Bewußtsein, das aus den Impulsen der nervlichen Mentalität besteht, besitzen diese Impulse mit ihren Erleuchtungen und treiben sie den Hügel des Seins hinauf zur Welt von Swar und den Wahrheiten Indras. Unsere mentale Evolution beginnt mit diesen Tierherden, diesen *paśus*. Wenn wir weiter aufsteigen, werden sie zu den leuchtenden Herden der Sonne, *gāvaḥ*, zu Strahlen, zu den göttlichen Kühen des Veda. Solcherart ist die psychologische Bedeutung des vedischen Symbols.

Aber wer ist dann Surya, die Sonne, von der diese Strahlen ausgehen? Sie ist der Meister der Wahrheit, Surya der Erleuchter, Savitri der Schöpfer, Pushan der Mehrer. Ihre Strahlen sind ihrem Wesen nach supramentale Aktivitäten der Offenbarung, Inspiration, Intuition, der leuchtenden Urteilskraft. Sie konstituieren die Aktion jenes transzendenten Prinzips, das der Vedanta Vijnana nennt, das perfekte Wissen, der Veda Ritam, die Wahrheit. Aber diese Strahlen kommen auch in die menschliche Mentalität herab und bilden an ihrer Spitze die Welt leuchtender Intelligenz, Swar, dessen Herr Indra ist.

Denn dieses Vijnana ist eine göttliche und nicht eine menschliche Fähigkeit. Das Mental des Menschen setzt sich nicht aus der selbstleuchtenden Wahrheit zusammen wie das göttliche Mental. Es ist eine Sinnesmentalität, Manas, die die Wahrheit aufnehmen und verstehen* kann, aber sie ist nicht eins mit ihr. Das Licht der Erkenntnis muß sich in diesem menschlichen Verständnis präsentieren, abgeschwächt, um seine Formen auf die Kapazitäten und Begrenzungen des physischen Bewußtseins einzustellen. Und

* Das vedische Wort für den Verstand ist *dhī* — jenes, das empfängt und festhält.

es muß progressiv zu seiner eigenen wahren Natur emporführen, sukzessive evolutionäre Stadien für unsere mentale Entwicklung offenbaren. Indem sie sich bemühen, unsere mentale Existenz heranzubilden, schaffen die Strahlen von Surya daher drei sukzessive Welten von Mentalität, die einander überlagern, — das empfindende, ästhetische und emotionale Mental, den reinen Intellekt und die göttliche Intelligenz. Die Fülle und Vollkommenheit dieser dreifachen Welten des Mentals existiert nur auf der rein mentalen Ebene des Wesens*, wo sie über den drei Himmeln leuchten, *tisro divaḥ*, als ihre drei Leuchtkräfte, *trīṇi rocanāni*. Aber ihr Licht kommt auf das physische Bewußtsein herab und bewirkt die entsprechenden Formationen in seinen Bereichen, den vedischen *pārthivāni rajāmsi*, den irdischen Bereichen des Lichts. Sie sind auch dreifach, *tisraḥ pṛthivīḥ*, die drei Erden. Und Surya Savitri ist der Schöpfer all dieser Welten.

In diesem Bild verschiedener psychologischer Ebenen, die jeweils als eine Welt für sich betrachtet werden, besitzen wir einen Schlüssel zu den Begriffen der vedischen Rishis. Das menschliche Individuum ist eine organisierte Seinseinheit, die die Konstitution des Universums widerspiegelt. Es wiederholt in sich dieselbe Anordnung von Zuständen und dasselbe Kräftespiel. Der Mensch enthält subjektiv in sich alle diese Welten, in denen er objektiv enthalten ist. Die Rishis ziehen gewöhnlich eine konkrete Sprache der abstrakten vor und sprechen vom physischen Bewußtsein als der physischen Welt, Erde, Bhu, Prithivi. Sie beschreiben das rein mentale Bewußtsein als Himmel, Dyau, dessen Gipfel Swar, das leuchtende Mental, ist. Dem dynamischen, vitalen oder nervlichen Zwischenbewußtsein geben sie den Namen von Antariksha, der Zwischenvision, oder von Bhuvan, — vielfältige dynamische Welten, die die Erde heranbilden.

Denn in der Vorstellung der Rishis ist eine Welt primär eine Gestalt von Bewußtsein und nur sekundär eine physische Formation von Dingen. Eine Welt ist ein *loka*, eine Art, in der sich das bewußte Wesen selbst abbildet. Und es ist die kausale Wahrheit, repräsentiert in der Person von Surya Savitri, d.h. dem Schöpfer all ihrer Formen. Denn sie ist die ursächliche Idee im unendlichen Sein, — nicht die abstrakte Idee, sondern die reale, dynamische, — die das Gesetz, die Kräfte, die Gestalten der Dinge und das Ausarbeiten ihrer Möglichkeiten in bestimmten Formen durch bestimmte

* Unsere natürliche Daseinsebene ist offensichtlich das physische Bewußtsein, aber auch die anderen Ebenen stehen uns offen, da ein Teil unseres Wesens auf jeder von ihnen lebt.

Prozesse hervorbringt. Da die ursächliche Idee eine wirkliche Kraft des Seins ist, wird sie *satyam* genannt, die im Wesen Wahre. Weil sie die determinierende Wahrheit aller Aktivität und Formation ist, wird sie *ṛtam* genannt, die in der Bewegung Wahre. Weil sie weit und unendlich in ihrer Selbstschau, in ihrem Bereich und ihrer Operation ist, wird sie *bṛhat* genannt, die Umfassende oder Unermeßliche.

Savitri ist durch die Wahrheit der Schöpfer, aber nicht im Sinne einer Fabrizierung oder mechanischen Heranbildung von Dingen. Die Wurzel des Wortes bedeutet Antrieb, Freisetzen oder Heraussenden — die Bedeutung auch des gewöhnlichen Wortes für Schöpfung, *sṛṣṭi*, — und von daher Erzeugung. Das Handeln der Kausalidee fabriziert nicht, sondern bringt durch Tapas, durch den Druck von Bewußtsein auf ihr eigenes Wesen, jenes heraus, das in ihm verborgen ist, latent als Möglichkeit und Wahrheit bereits im Jenseitigen existiert.

Die Kräfte und Vorgänge der physischen Welt wiederholen nun, wie in einem Symbol, die Wahrheiten der supraphysischen Aktion, die sie hervorbrachten. Und da unser inneres Leben und seine Entwicklung durch dieselben Kräfte und dieselben Vorgänge bestimmt werden, die eins sind in den physischen und den supraphysischen Welten, zogen die Rishis die Erscheinungen der physischen Natur als geeignete Symbole für jene Aufgaben des inneren Lebens heran, die sie — und dies war ihre schwere Aufgabe — in der konkreten Sprache einer sakralen Dichtung darlegen mußten, die gleichzeitig auch für die äußere Anbetung der Götter als Mächte des sichtbaren Universums dienen mußte. Die Sonnenenergie ist die physische Form von Surya, dem Herrn von Licht und Wahrheit. Durch Wahrheit gelangen wir zur Unsterblichkeit, dem letzten Ziel vedischer Disziplin. Daher stellen die arischen Seher die fortschreitende Erleuchtung der menschlichen Seele in den Bildern der Sonne und ihrer Strahlen, der Morgenröte, des Tages und der Nacht und des Lebens des Menschen zwischen den beiden Polen von Licht und Dunkelheit dar. Und so besingt Shyavashwa aus dem Hause Atri Savitri, den Schöpfer, Mehrer, Offenbarer.

Surya erleuchtet das Mental und die Gedanken mit den Erhellungen der Wahrheit. Er ist *vipra*, der Erleuchtete. Er ist es, der das individuelle menschliche Mental vom eingegrenzten Bewußtsein des Selbstes und der Umwelt befreit und die begrenzte Bewegung erweitert, die ihm durch seine Konzentration auf seine eigene Individualität aufgezwungen wird. Daher ist er *bṛhat*, der Umfassende, Weite. Aber diese Erleuchtung ist kein vages

Licht, und seine Weite kommt auch nicht durch eine verworrene und aufgelöste Betrachtung von Selbst und Objekt zustande. Sie birgt in sich eine klare Sicht der Dinge in ihrer Gesamtheit, ihren Teilen und Bezügen. Daher ist er *vipaścī*, klar in der Wahrnehmung. Sobald Menschen etwas von dieser Sonnenerleuchtung empfangen, streben sie danach, ihre ganze Mentalität und deren Gedankeninhalte dem bewußten Sein des göttlichen Surya in ihnen anzuschiirren. Das heißt, sie wenden gleichsam ihren ganzen dunklen mentalen Zustand und all ihre irrenden Gedanken diesem Licht zu, das in ihnen offenbart ist, damit es die Dunkelheit des Mentals in Klarheit verwandele und die Irrtümer des Denkens in jene Wahrheiten, die sie entstellt repräsentieren. Dieses Unterjochen (*yuñjate*) wird zu ihrem Yoga. „Sie jochen das Mental, und sie jochen ihre Gedanken, die Erleuchteten, an den Erleuchteten, den Weiten, den Klar-Sehenden (damit sie teil von ihm werden oder ihm angehören).“

Dann befiehlt der Herr der Wahrheit alle menschlichen Energien, die ihm in Begriffen der Wahrheit dargeboten wurden. Denn er wird im Menschen zu einer einzigen und souveränen Macht, die über alles Wissen und Handeln gebietet. Da sich keine widersetzlichen Kräfte einmischen, regiert er vollkommen. Denn er kennt alle Manifestationen, begreift ihre Ursachen, enthält ihr Gesetz und ihren Entwicklungsprozeß, führt ihr rechtes Ergebnis herbei. Es gibt im Menschen sieben solcher Opferenergien (Hotras), wobei jeweils eine der sieben Konstituenten seiner psychologischen Existenz entspricht — Körper, Leben, Mental, Supramental, Wonne, Wille und wesenhaftes Dasein. Ihre irreguläre Aktion oder falsche Beziehung, die durch die Verdunkelung von Wissen im Mental verursacht und aufrecht erhalten wird, ist die Ursache aller Fehlritte und allen Unglücks, aller schlechten Taten und schlechten Zustände. Surya, der Herr der Erkenntnis, weist jeder von ihnen ihren rechten Platz im Opfer zu. „Als Kenner der Erscheinungen ordnet er allein die Opferenergien.“

Der Mensch gelangt so zu einer unermeßlichen, allumfassenden Bejahung dieses göttlichen Schöpfers in sich. An dieser Textstelle wird gesagt und im nächsten Vers noch deutlicher aufgezeigt, daß das Resultat eine geeignete und glückbringende Schöpfung (denn unser ganzes Sein ist ständige Schöpfung) des Universums des gesamten menschlichen Wesens ist. „Unermeßlich ist die umfassende Bejahung des Gottes Savitri.“

Surya ist der Seher, der Offenbarer. Seine Wahrheit zieht in ihre Erleuchtung alle Formen von Dingen hinein, alle Erscheinungsobjekte und Erfahrungen, die unsere Welt konstituieren, alle Formen des universalen

Bewußtseins in uns und außerhalb von uns. Sie offenbart die Wahrheit in ihnen, ihre Bedeutung, ihren Zweck, ihre Rechtfertigung und ihren rechten Gebrauch. Indem sie die Energien des Opfers recht verfügt, schöpft oder produziert sie Gutes als das Gesetz unseres gesamten Seins. Denn alle Dinge haben ihren berechtigten Daseinsgrund, ihren guten Nutzen und ihren rechten Genuß. Wenn diese Wahrheit in ihnen gefunden und genützt wird, bringen alle Dinge Gutes für die Seele hervor, mehren ihr Wohlergehen, erhöhen ihre Glückseligkeit. Und diese göttliche Revolution wird vollbracht sowohl in der niederen physischen Existenz wie im vollständigeren inneren Leben, das das physische zu seiner Manifestation gebraucht. „Der Seher zieht alle Formen an sich, er bringt heraus (erschafft oder manifestiert) Gutes für die Zweifältigen (Zwei-Füßigen), für die Vierfältigen (Vier-Füßigen)*.“

Der Vorgang dieser neuen Schöpfung wird im weiteren Verlauf der Hymne beschrieben. Surya manifestiert als der Schöpfer, als das höchste Gute, in unserem menschlichen Bewußtsein seine verborgenen himmlischen Gipfel auf den Ebenen des reinen Mentals, und wir sind in der Lage, von der Erde unserer physischen Existenz hinaufzublicken und werden von den nächtlichen Dunkelheiten der Unwissenheit befreit. Er folgt — sonnen- gleich — dem Vormarsch der Morgendämmerung, erleuchtet alle Regionen unseres Wesens, auf das sein Licht fällt; denn stets wird die vorangehende mentale Erleuchtung benötigt, bevor die Wahrheit, das supramentale Prinzip, von dieser niederen Existenz Besitz ergreifen kann. „Der Schöpfer, der höchst Begehrenswerte, manifestiert den ganzen Himmel und leuchtet durchdringend, indem er (nach oder gemäß) der Bewegung der Morgendämmerung folgt.“

Alle anderen Götter folgen auf diesem Vormarsch Surya und erlangen seine Weite durch die Kraft seiner Erleuchtung. Das heißt, alle anderen göttlichen Fähigkeiten oder Möglichkeiten im Menschen weiten sich mit der Ausweitung der Wahrheit und des Lichtes in ihm. In der Kraft des idealen Supramentals erlangen sie dieselbe unendliche Weite rechten Werdens, rechten Handelns und rechter Erkenntnis. Die Wahrheit in ihrer Weite gestaltet alles zu den Formen des unendlichen und universalen Lebens, ersetzt durch es das begrenzte individuelle Sein, gestaltet in den

* Die Symbolik der Wörter *dvipade* und *catuṣpade* läßt sich verschieden interpretieren. Eine Erörterung würde zuviel Raum in Anspruch nehmen.

Formen ihres wirklichen Wesens die Bereiche des physischen Bewußtseins, das sie als Savitri erschaffen hat. Auch dies ist in uns eine Schöpfung, obgleich es in Wahrheit nur offenbart, was bereits existiert, jedoch durch die Dunkelheit unserer Unwissenheit verborgen war — so wie die Bereiche der physischen Erde unseren Augen durch die Dunkelheit verhüllt sind, sich jedoch offenbaren, indem die Sonne auf ihrem Vormarsch der Morgendämmerung folgt und einen nach dem anderen der Schau ausarbeitet. „Indem sie dessen Vormarsch folgen, erlangen auch die anderen Götter die Weite der Göttlichkeit durch seine Kraft, er — der Strahlende —, der durch seine Größe die irdischen Regionen des Lichts vollständig ausarbeitet, der Gott Savitri.“

Aber diese göttliche Wahrheit erleuchtet nicht nur die volle Kapazität unseres physischen oder irdischen Bewußtseins und bildet sie zu einer vollkommenen Aktion heran. Sie erfüllt auch die drei leuchtenden Regionen des reinen Mentals (*trīṇi rocanā*). Sie bringt uns in Kontakt mit allen göttlichen Möglichkeiten der Empfindungen und Emotionen, des Intellekts, der intuitiven Vernunft und erfüllt unser gesamtes mentales Wesen, indem sie die höheren Fähigkeiten von ihrer Begrenzung und ständigen Bezugnahme auf die materielle Welt befreit. Ihre Aktivitäten erhalten ihre vollständigste Manifestation; sie werden durch die Strahlen der Sonne in das Leben der vollständigen Wahrheit, d.h. durch den vollen Glanz des göttlichen Supramentals, das in uns offenbart ist, zusammengezogen. „Und du gehst, o Savitri, zu den drei Lichtigkeiten, und du wirst vollkommen durch die Strahlen der Sonne ausgedrückt (oder: wirst zusammengezogen mittels der Strahlen).“

Dann geschieht es, daß das höhere Königreich der Unsterblichkeit, Sat-chidananda, geoffenbart wird, daß es vollkommen in dieser Welt aufstrahlt. Das Höhere und das Niedere werden im Licht der supramentalen Offenbarung ausgesöhnt. Die Unwissenheit, die Nacht wird nicht nur auf einer Seite wie in unserem gegenwärtigen Zustand, sondern auf beiden Seiten unseres vollständigen Wesens erleuchtet. Dieses höhere Königreich enthüllt sich im Prinzip der Glückseligkeit, das für uns das Prinzip der Liebe und des Lichtes ist, repräsentiert durch den Gott Mitra. Der Herr der Wahrheit wird zum Herrn der Wonne, wenn er sich in der vollen Göttlichkeit offenbart. Das Gesetz seines Wesens, das Prinzip, das seine Aktivitäten ordnet, wird als Liebe wahrgenommen. Denn bei der rechten Anordnung von Wissen und Handeln wird alles hier in Formen des Guten, der Glückseligkeit, der Wonne übersetzt. „Und du umgibst Nacht auf

beiden Seiten, und du wirst, o Gott, Mitra durch die Gesetze deiner Aktion.“

Die Wahrheit des göttlichen Seins wird am Ende zum einzigen Herrn aller Schöpfung in uns. Und durch seine ständigen Heimsuchungen, durch seine ständigen Weiterentwicklungen wird der Schöpfer zum Mehrer, wird Savitri zu Pushan. Er bereichert uns durch eine ständig fortschreitende Schöpfung, bis er die gesamte Welt unseres Werdens erleuchtet hat. Wir wachsen in das Vollständige, Allumfassende, Unendliche hinein. So vermochte Shyavashwa, von den Söhnen des Atri, Savitri in seinem eigenen Wesen als die erleuchtende Wahrheit zu bekräftigen, als das Schöpferische, Progressive, den Mehrer des Menschen — er, der ihn aus egoistischer Begrenzung in die Universalität führt, aus dem Begrenzten in das Unendliche. „Und du hast Macht allein für die Schöpfung. Und du wirst zum Mehrer, o Gott, durch die Vorgänge. Und du erleuchtest vollständig die ganze Welt (wörtlich: das Werden). Shyavashwa hat deine Bestätigung erlangt, o Savitri.“

VI. Die göttliche Morgendämmerung

Rig-Veda III.61

1. Morgendämmerung, voller Gehalt, bewußt halte dich an die Bekräftigung dessen, der dich ausdrückt, o du, Vollkommene, Göttin, aus alter Zeit, und doch immer jung, bewegst dich gedankenreich, indem du dem Gesetz deiner Tätigkeiten folgst, o Trägerin jedweder Wohltat.

2. Göttliche Morgendämmerung, leuchte unsterblich auf in deiner Kutsche glückbringenden Lichts, indem du die erfreulichen Stimmen der Wahrheit schickst. Mögen gutgelenkte Stuten dich hierher tragen, die von goldleuchtender Farbe sind und deren Macht weit ist.

3. Morgendämmerung, indem du allen Welten gegenüberstehst, bist du doch hoch erhoben und bist ihre Wahrnehmung von Unsterblichkeit. Bewege dich über sie wie ein Rad, o neuer Tag, indem du über ein ebenes Feld reist.

4. Morgendämmerung in ihrer Fülle bewegt sich wie jemand, der ein genähtes Kleid von sich fallen läßt, als Braut der Wonne. Swar erschaffend, vollendet in ihrem Wirken, vollendet in ihrem Genießen, dehnt sie sich aus vom äußersten Ende des Himmels über die Erde.

5. Trefft die Morgendämmerung, während sie weit zu euch leuchtet, und bringt mit Hingabe eure vollständige Kraft hervor. Erhöht im Himmel ist die Kraft, zu der sie aufsteigt und die Süße begründet. Sie läßt die leuchtenden Welten aufleuchten und ist eine Vision der Glückseligkeit.

6. Durch die Erhellungen des Himmels nimmt man sie wahr, eine Trägerin der Wahrheit, verzückt kommt sie mit deren vielfältigem Licht in die beiden Firmamente. Von der Morgendämmerung, o Agni, suchst und erlangst du den Gehalt der Wonne, während sie sich nährt und dich beleuchtet.

7. Indem er seine Antriebe im Fundament der Wahrheit hervorbringt, im Fundament der Morgendämmerungen, tritt ihr Herr in die Weite der Firmamente ein. Unermeßliche Weisheit Varunas, Mitras verfügt mannigfaltig das Licht wie in glückbringender Helle.

Kommentar

Surya Savitri folgt bei seinem Werk der Erleuchtung dem Fortschreiten der Morgendämmerung. In einer anderen Hymne wurden die Bewegungen des Mentals beschrieben als bewußt und hell werdend durch die leuchtende Macht der fortwährenden Morgendämmerungen. Im ganzen Veda hat Usha, die Tochter des Himmels, stets dieselbe Aufgabe. Sie ist das Medium des Erwachens, der Aktivität und des Wachens der anderen Götter. Sie ist die erste Grundbedingung für die vedische Verwirklichung. Durch ihre zunehmende Erleuchtung wird das ganze Wesen des Menschen geläutert. Durch sie gelangt er zur Wahrheit, durch sie erfreut er sich der Glückseligkeit. Die göttliche Morgendämmerung der Rishis ist die Ankunft des göttlichen Lichts, das Schleier um Schleier abwirft und in den Aktivitäten des Menschen die strahlende Gottheit offenbart. In jenem Licht wird das Werk getan, das Opfer dargeboten und werden seine begehrenswerten Früchte von der Menschheit gesammelt.

Zahlreich sind fürwahr die Hymnen, in denen reiche und schöne Bilder der irdischen Morgendämmerung diese innere Wahrheit der Göttin Usha verschleiern, aber in dieser Hymne des großen Rishi Vishwamitra ist die psychologische Symbolik der vedischen Morgendämmerung durchweg aufgrund unchiffrierter Ausdrücke und auf der Oberfläche des Gedankens offen erkennbar. „O Morgendämmerung, voller Gehalt,“ so ruft er sie an, „halte dich bewußt an die Bekräftigung dessen, der dich ausdrückt, o du Vollkommene.“ Das Wort *pracetas* und das verwandte Wort *vicetas* sind ständig wiederkehrende Begriffe der vedischen Terminologie. Sie scheinen jenen Gedanken zu entsprechen, die in späterer Sprache durch das vedantische *prajñāna* und *vijñāna* ausgedrückt werden. Prajnana ist das Bewußtsein, das alle Dinge als Objekte erkennt, die in sein Blickfeld fallen. Im göttlichen Mental ist es Erkenntnis, welche die Dinge als deren Quelle, als Besitzer und Zeuge betrachtet. Vijnana ist umfassende Erkenntnis, die enthält, die in Dinge vordringt, sie im Bewußtsein durch eine Art Identifikation mit ihrer Wahrheit erfüllt. Usha soll den offenbaren Gedanken und das offenbarende Wort des Rishi als eine Kraft der Erkenntnis innehaben, die sich der Wahrheit all dessen bewußt ist, was sie im Menschen zum Ausdruck vor das Mental bringen. Die Bekräftigung, so wird angedeutet, wird voll und umfassend sein. Denn Usha ist *vājena vājini, maghoni*; reich ist ihr Bestand an Substanz, sie besitzt alle Reichtümer. Diese Morgendämmerung bewegt sich stets nach der Regel göttlichen

Handelns. Zahlreich sind die Gedanken, die sie in jene Bewegung einbringt, aber ihre Schritte sind gewiß, und alle begehrenswerten Dinge, alle höchsten Wohltaten — die Wohltaten des Ananda, die Segnungen des göttlichen Seins — sind in ihren Händen. Sie ist aus alter Zeit und ewig, die Morgendämmerung des Lichts, das von Anbeginn war, *purāṇi*, aber bei ihrem Eintreffen ist sie jung und frisch für die Seele, die sie empfängt.

Sie soll weit leuchten, sie, die die göttliche Morgendämmerung ist, indem sie als das Licht des unsterblichen Seins im Menschen die Kräfte oder die Stimme der Wahrheit und Freude hervorbringt, (*sūnṛtāh*, ein Wort, das zugleich das Wahre und das Erfreuliche ausdrückt). Ist nicht die Kutsche ihrer Bewegung ein Wagen zugleich des Lichts und der Freude? Denn wiederum bedeutet das Wort *candra* in *candrarathā* — das auch die Mondgottheit Soma bezeichnet, den Herrn der Wonne der Unsterblichkeit, die in den Menschen strömt, *ānanda* und *amṛta* — sowohl leuchtend wie auch glücklich. Und die Pferde, die sie bringen, ein Bild für die Nervenkräfte, die all unsre Handlung stützen und vorantragen, müssen vollkommen kontrolliert werden. Golden, von heller Färbung, muß ihre Art (denn in dieser alten Symbolik ist Farbe das Zeichen von Qualität, Charakter, Temperament) eine Dynamik idealer Erkenntnis in ihrer konzentrierten Leuchtkraft sein. In ihrer Ausdehnung muß die Masse jener konzentrierten Kraft unermesslich sein, *pṛthupājaso ye*.

Die göttliche Morgendämmerung kommt so zur Seele mit dem Licht ihrer Erkenntnis, *prajñāna*, steht allen Welten als Feld jener Erkenntnis gegenüber — d.h. allen Regionen unseres universalen Wesens, Mental, Vitalität, physischem Bewußtsein. Sie steht erhoben über ihnen auf unseren Höhen über dem Mental, im höchsten Himmel, als die Wahrnehmung der Unsterblichkeit oder des Unsterblichen, *amṛtasya ketuḥ*, wobei sie in ihnen das ewige und glückselige Sein oder die ewige allwonnevolle Göttlichkeit offenbart. So erhoben, steht sie bereit, den Vorgang der göttlichen Erkenntnis zu bewirken, die als eine neue Offenbarung der ewigen Wahrheit, *navyasi*, in ihren harmonisierten und ausgeglichenen Aktivitäten wie ein Rad voranläuft, das sich sanft über ein ebenes Feld bewegt. Denn jetzt, wo ihre Verschiedenheiten und Disharmonien beseitigt sind, bieten sie jener gleichmäßigen Bewegung kein Hindernis.

In ihrem Reichtum trennt sie gleichsam das sorgsam genähte Kleid, das die Wahrheit der Dinge bedeckte, von sich ab, wirft es fort und bewegt sich als die Frau des Liebhabers, die Kraft ihres allwonnevollen Herrn, *svasara-sya patnī*. Voll in ihrem Genuß der Glückseligkeit, voll in ihrer Bewirkung

aller Aktivitäten, *subhagâ sudâmsâh*, bringt sie durch ihre Offenbarungen Swar, das verborgene lichtvolle Mental, unseren höchsten mentalen Himmel hervor. Und so erstreckt sie sich von den fernsten Enden des mentalen Wesens über das physische Bewußtsein.

Wie diese göttliche Morgendämmerung weit ihr Licht auf sie strömen läßt, so müssen die Menschen ihr durch Unterwerfung unter das Gesetz ihrer göttlichen Handlung und Bewegung die voll aktivierte Vollständigkeit ihres Wesens und ihrer Fähigkeiten als Gefäß für ihr Licht oder als Sitz für ihre Opfertätigkeiten zur Verfügung stellen.

Der Rishi beschäftigt sich dann mit den beiden Hauptwerken der göttlichen Morgendämmerung im Menschen, — ihre Erhebung seines Wesens zur vollen Kraft des Lichts und der Offenbarung der Wahrheit und ihr Ausströmen des Ananda, des Amrita, des Soma-Weins, der Wonne des unsterblichen Seins in das mentale und das körperliche Leben. In der Welt des reinen Mentals, *divi*, steigt sie auf zur vollen Kraft und Masse des Lichts, *ûrdhvam pâjo aśret*, und von jenen reinen und hohen Ebenen her begründet sie die Süße, *madhu*, den Honig des Soma. Sie läßt die drei lichtreichen Welten, *rocana*, aufleuchten. Dann ist sie die glückselige Schau oder bringt sie mit sich. Durch die erfolgreichen Erleuchtungen der reinen Mentalität, durch das realisierende Wort, *divo arkaiḥ*, wird sie als Träger der Wahrheit wahrgenommen, und mit der Wahrheit tritt sie von der Welt über dem Mental, die voller Wonne ist, in ein vielfältiges Spiel ihres mannigfaltigen Denkens und Handelns ein, in das mentale und körperliche Bewußtsein, jene etablierten Grenzen, innerhalb deren sich das Handeln des Menschen bewegt. Indem sie so reich beladen, *vâjena vâjini*, eintrifft, erbittet Agni — die göttliche Kraft, die hier in Körper und Mental wirkt, um den Sterblichen zu erhöhen, — von ihr den Soma, den Wein der Glückseligkeit, den wonnevollen Stoff und erlangt ihn auch.

Die supramentale Welt in uns, die Grundlage der Wahrheit, ist das Fundament der Morgendämmerungen. Sie sind die Herabkunft des Lichts der unsterblichen Wahrheit, *ṛtam jyotiḥ*, in die sterbliche Natur. Der Herr der Morgendämmerungen, Meister der Wahrheit, Erleuchter, Schöpfer, Organisator, bringt im Fundament der Wahrheit, über dem Mental, den Antrieb seiner Aktivitäten hervor und tritt durch diese Gottheit mit ihnen in eine körperliche und mentale Existenz ein, die nicht mehr verdunkelt ist, sondern befreit von ihren Grenzen und fähig zur Weite, *mahî rodasî*. Der Herr der Wahrheit ist der alleinige Herr der Dinge. Er ist Varuna, Seele der Weite und Reinheit. Er ist Mitra, Quelle der Liebe, des Lichts und der Harmonie.

Seine schöpferische Weisheit, *mahī mitrasya varuṇasya mâyâ*, die unbegrenzt in ihrem Horizont ist, denn er ist Varuna, und wie ein Licht der Wonne und Freude erscheint, *candreva*, denn er ist Mitra, arrangiert und organisiert perfekt, in vielfältigen Formen, in der Weite der befreiten Natur die lichtreichen Ausweitungen, die strahlenden Ausdrücke der Wahrheit. Er kombiniert die vielfältigen Brillanzen, mit denen seine Morgendämmerung in unsere Firmamente eingetreten ist. Er verschmilzt ihre wahren und glücklichen Stimmen zu einer Harmonie.

Die göttliche Morgendämmerung ist das Kommen der Gottheit. Sie ist das Licht der Wahrheit und der Glückseligkeit, die sich vom Herrn der Weisheit und Wonne auf uns ergießt, *amṛtasya ketuḥ, svasarasya patnī*.

VII. An Bhaga Savitri, den Genießer

Rig-Veda V.82

1. Vom göttlichen Savitri nehmen wir jenen Genuß; das, was das Beste ist, das alles recht verfügt, das Ziel erreicht, auch das des Bhaga, halten wir durch das Denken.
2. Denn ihm können sie weder den Spaß an den Dingen vermindern, denn zu siegreich ist er, noch die Eigenherrschaft dieses Genießers.
3. Er ist es, der dem Geber die Wonnen schickt, der Gott, der der Hervorbringer der Dinge ist. Jenen vielfältigen Reichtum seines Genusses suchen wir.
4. Heute, o göttlicher Hervorbringer, schicke uns fruchtbare Glückseligkeit. Weise fort, was dem üblen Traum angehört.
5. Alle Übel, o göttlicher Hervorbringer, schicke fort. Was gut ist, laß über uns kommen.
6. Indem wir fehllos sind als unendliches Wesen im Ausströmen des göttlichen Hervorbringers, halten wir durch das Denken alle Dinge der Wonne.
7. Die universale Göttlichkeit und den Meister des Seins nehmen wir heute in uns auf durch vollendete Worte, den Hervorbringer, der die Wahrheit erzeugt —
8. Er, der diesem Tag und dieser Nacht vorangeht und nie strauchelt und seinen Gedanken recht plaziert, der göttliche Hervorbringer —
9. Er, der durch den Rhythmus alle Geburten von der Erkenntnis her hören läßt und sie hervorbringt, der göttliche Hervorbringer.

Kommentar

Vier große Gottheiten erscheinen ständig im Veda als eng verbunden in Natur und Handlung: Varuna, Mitra, Bhaga, Aryaman. Varuna und Mitra sind in den Gedanken der Rishis stets verknüpft. Manchmal tritt ein Trio auf, Varuna, Mitra und Bhaga oder Varuna, Mitra und Aryaman. Gesonderte Suktas, die an eine dieser Gottheiten gerichtet werden, sind verhältnismäßig selten, obgleich es einige wichtige Hymnen gibt, deren Gottheit Varuna ist. Aber die Riks, in denen ihre Namen vorkommen, ob in Hymnen an andere Götter oder in Anrufungen an die Allgötter, die *viśve devāḥ*, sind zahlenmäßig keineswegs unbeträchtlich.

Diese vier Gottheiten sind nach Sayana Sonnengottheiten, Varuna negativ als der Herr der Nacht, Mitra positiv als Herr des Tages, Bhaga und Aryaman als Namen der Sonne. Wir brauchen diesen speziellen Identifikationen keine große Bedeutung beizumessen, aber es steht fest, daß alle vier einen solaren Charakter haben. In ihnen tritt jene besondere Eigenschaft der vedischen Götter, ihre wesenhafte Einheit auch im Spiel ihrer verschiedenen Persönlichkeiten und Aufgaben, deutlich hervor. Die vier sind nicht nur eng miteinander verknüpft, sie haben jeweils auch an der Natur und den Attributen des anderen teil, und alle sind offenbar Emanationen von Surya Savitri, dem göttlichen Wesen in seiner schöpferischen und erleuchtenden solaren Gestalt.

Surya Savitri ist der Schöpfer. Gemäß der Wahrheit der Dinge, in den Begriffen des *ṛtam*, werden die Welten vom göttlichen Bewußtsein hervorgebracht, von Aditi, der Göttin unendlichen Seins, der Mutter der Götter, dem unteilbaren Bewußtsein, dem Licht, das nicht beeinträchtigt werden kann, verbildlicht durch die mystische *Kuh*, die nicht getötet werden kann. In jener Schöpfung sind Varuna und Mitra, Aryaman und Bhaga die vier Vollzugskräfte. Varuna repräsentiert das Prinzip reinen und weiten Seins, Sat in Satchidananda. Aryaman steht für das Licht des göttlichen Bewußtseins, das als Kraft wirkt. Mitra, der für Licht und Erkenntnis steht und das Prinzip des Ananda zur Schöpfung gebraucht, ist Liebe, die das Gesetz der Harmonie aufrechterhält. Bhaga steht für Ananda als schöpferischer Genuß. Er erfährt die Wonne an der Schöpfung, die Wonne an allem, das geschaffen ist. Es ist die Maya, die gestaltende Weisheit von Varuna, von Mitra, die vielfältig das Licht von Aditi verteilt, das von der Morgendämmerung gebracht wird, um die Welten zu offenbaren.

In ihrer psychologischen Funktion repräsentieren diese vier Götter dieselben Prinzipien, die im menschlichen Mental, im menschlichen Temperament wirken. Sie errichten im Menschen die verschiedenen Ebenen seines Wesens und gestalten sie letztlich zu den Begriffen und Formen der göttlichen Wahrheit. Besonders Mitra und Varuna werden ständig beschrieben als jene, die das Gesetz ihrer Handlung festhalten, die Wahrheit mehren, mit der Wahrheit in Kontakt kommen und durch die Wahrheit deren Weite göttlichen Willens oder deren große und ungeminderte Opferhandlung genießen. Varuna steht für umfassende Weite, Recht und Reinheit. Alles, was vom Rechten, von der Reinheit abweicht, prallt von seinem Wesen ab und trifft den Übertreter als Bestrafung der Sünde. Solange der Mensch nicht die Weite von Varunas Wahrheit erlangt, ist er durch die dreifachen Bande von Mental, Leben und Körper als Opfer an die Pfosten des Weltopfers gebunden, nicht frei als Besitzer und Genießer. Daher finden wir häufig die Fürbitte, von der Schlinge des Varuna, vom Zorn seiner verletzten Reinheit, befreit zu werden. Mitra auf der anderen Seite ist der Höchstgeliebte der Götter. Er bindet alle durch die Festigkeiten seiner Harmonie zusammen, durch die sukzessiven leuchtenden Sitze der Liebe, die sich in der Ordnung der Dinge erfüllt, *mitrasya dhâmabhiḥ*. Sein Name, *mitra*, was auch Freund bedeutet, wird ständig mit Anspielung auf den Doppelsinn gebraucht: Als Mitra — weil Mitra in allem wohnt — werden die anderen Götter zu den Freunden des Menschen. Aryaman tritt im Veda als kaum profilierte Persönlichkeit auf, die Hinweise auf ihn sind knapp. Die Aufgaben von Bhaga werden deutlicher umrissen und sind dieselben in Kosmos und Mensch.

In dieser Hymne des Shyavashwa an Savitri finden wir sowohl die Aufgaben Bhagas als auch seine Einheit mit Surya Savitri; denn an den schöpferischen Herrn der Wahrheit ist die Hymne gerichtet, an Surya, aber spezifisch an Surya in seiner Gestalt als Bhaga, den Herrn des Genusses. Das Wort *bhaga* bedeutet Genuß oder Genießer, und daß es diese Bedeutung ist, die als besonders zutreffend für den göttlichen Namen, Bhaga, gilt, wird durch den Gebrauch von *bhojanam*, *bhāga*, *saubhagam* in den Versen der Hymne herausgehoben. Savitri bedeutet, wie wir sahen, Schöpfer, aber insbesondere in der Bedeutung des Erzeugens, des Hervorbringens aus dem Nicht-Manifesten in das Offenbare. In der ganzen Hymne findet sich ständig eine Beschäftigung mit dieser Wurzelbedeutung des Wortes, die sich in einer Übersetzung nicht adäquat wiedergeben läßt. Schon im ersten Vers findet sich ein verdecktes Wortspiel dieser Art; denn *bhojanam*

bedeutet sowohl Genuß als auch Nahrung. Hier soll mitgeteilt werden, daß der „Genuß von Savitri“ Soma ist, von derselben Wurzel *su*, erzeugen, herauspressen, destillieren, Soma, die Nahrung göttlicher Wesen, das höchste Destillieren, die höchste Erzeugung des großen Erzeugers. Was der Rishi anstrebt, ist der Genuß des unsterblichen und unsterblich machenden Ananda in allen geschaffenen Dingen.

Ananda, der Genuß des göttlichen Erzeugers, des Surya Savitri, ist das höchste Ergebnis der Wahrheit, denn Wahrheit wird befolgt als Pfad zur göttlichen Glückseligkeit. Ananda ist der höchste, der beste Genuß. Er verfügt alles in rechter Weise. Denn wenn der Ananda, die göttliche Wonne in allen Dingen erlangt ist, rückt er alle Entstellungen, alles Übel der Welt zurecht. Er hilft dem Menschen zu seinem Ziel hin. Wenn wir durch die Wahrheit und das Rechte der Dinge zum Ananda gelangen, so können wir durch Ananda auch zum Rechten und zur Wahrheit der Dinge gelangen. Dem göttlichen Schöpfer im Namen und in der Form von Bhaga ist diese menschliche Fähigkeit zum göttlichen und rechten Genuß aller Dinge zugehörig. Wenn er vom menschlichen Mental, Herzen und den vitalen Kräften und dem physischen Wesen angenommen wird, wenn diese göttliche Form vom Menschen in sich selbst aufgenommen wird, dann manifestiert der Ananda der Welt sich.

Weder Gott noch Dämon, Freund oder Feind, Vorfall oder Empfindung — nichts kann jenen Genuß begrenzen, nichts kann ihn vermindern, den dieser göttliche Genießer an den Dingen hat, gleich in welchem Gefäß oder Gegenstand seines Genusses. Denn nichts kann seine glänzende Eigenherrschaft, *svarājyam* vermindern, einhegen oder beeinträchtigen, den perfekten Besitz seiner selbst im unendlichen Sein, in unendlicher Wonne und den Weiten der Ordnung der Wahrheit.

Daher ist er es, der die sieben Wonnen, *sapta ratnā*, dem Geber des Opfers bringt. Er läßt sie uns zukommen. Sie sind alle vorhanden in der Welt wie im göttlichen Wesen, so auch in uns, und müssen nur in unser äußeres Bewußtsein freigesetzt werden. Die reiche und vielfältige Weite dieser siebenfältigen Wonne, die auf allen Ebenen unseres Wesens vollkommen ist, ist der *bhaga*, Genuß oder Anteil von Bhaga Savitri am vollbrachten Opfer, und jener vielfältige Reichtum ist es, den der Rishi für sich selbst und seine Gefährten durch Akzeptieren des göttlichen Genießers beim Opfer sucht.

Shyavashwa ruft dann Bhaga Savitri auf, ihm bereits heute eine Glückseligkeit zu gewähren, die nicht inhaltslos ist sondern voll der Früchte der

Handlung, reich an Nachkommenschaft in der Seele, *prajāvat saubhagam*. Ananda ist schöpferisch, ist *jana*, die Wonne, die Leben und Welt hervorbringt. Mögen nur alle Dinge, die auf uns freigesetzt werden, jene der Schöpfung sein, welche in den Begriffen der Wahrheit konzipiert ist, und möge alles, was der Falschheit, dem üblen Traum angehört, der von der Unwissenheit der göttlichen Wahrheit geschaffen wird, *duḥṣvapnyam*, abgewiesen, vertrieben werden von unserem bewußten Wesen.

Im nächsten Vers macht er die Bedeutung von *duḥṣvapnyam* noch deutlicher. Was er vertrieben sehen will, ist alles Übel, *viśvāni duritāni*. *Suvitam* und *duritam* bedeuten im Veda wörtlich rechter Gang und falscher Gang. *Suvitam* ist Wahrheit von Gedanke und Handlung, *duritam* Irrtum oder Stolpern, Sünde und Perversion. *Suvitam* ist glücklicher Gang, Glückseligkeit, der Pfad des Ananda. *Duritam* ist Unglück, Leiden, alles üble Ergebnis von Irrtum und falscher Handlung. Alles, was übel ist, *viśvāni duritāni*, gehört dem schlechten Traum an, der von uns abzuwenden ist. Bhaga sendet uns stattdessen alles, was gut ist, *bhadram*, gut im Sinne von glücklichen Umständen, glückverheißenden Dingen des rechten Genusses, dem Glück rechter Aktivität, rechter Schöpfung.

Denn in der Schöpfung von Bhaga Savitri, in seinem vollkommenen und fehllosen Opfer — das Wort *sava* hat einen doppelten Sinn, „freisetzen“, gebraucht für die Schöpfung und für „das Opfer“, die Opfergabe des Soma, — sind die Menschen durch den Ananda erlöst von Fehl und Sünde, *anāgasah*, fehllos in der Sicht Aditis, geeignet für das ungeteilte und unendliche Bewußtsein der befreiten Seele. Der Ananda kann aufgrund jener Freiheit in ihnen universal sein. Sie sind in der Lage, durch ihr Denken alle Dinge der Wonne zu halten, *viśvā vāmāni*; denn im *dhī*, dem Verstand, der hält und arrangiert, existiert die rechte Ordnung der Welt, die Wahrnehmung rechter Beziehung, rechten Zwecks, rechten Gebrauchs, rechter Erfüllung, der göttlichen und wonnevollen Intention in den Dingen. Das universale Göttliche, den Meister von Sat, von dem alle Dinge in Form von Wahrheit, *satyam* geschaffen werden, suchen die Opferer heute mittels der heiligen *mantras* unter dem Namen von Bhaga Savitri in sich aufzunehmen. Es ist der Schöpfer, dessen Schöpfung die Wahrheit ist, dessen Opfer das Ausgießen der Wahrheit mittels des Ausgießens seines eigenen Ananda, seiner göttlichen und fehllosen Daseinsfreude, in die menschliche Seele ist. Als Surya Savitri, Meister der Wahrheit, geht er sowohl der Nacht als auch der Morgendämmerung voran, dem manifesten und dem nichtmanifesten Bewußtsein, dem Wachwesen und dem

Unterbewußten und Überbewußten, deren Wechselwirkung all unsere Erfahrungen schafft. In seiner Bewegung vernachlässigt er nichts, ist er nie achtlos, strauchelt er nie. Er geht beiden voran, bringt aus der Nacht des Unterbewußten das göttliche Licht heraus, wendet in die Strahlen jenes Lichts die ungewissen oder entstellten Reflexionen des Bewußten, und stets ist der Gedanke recht plaziert. Die Quelle allen Irrtums ist Fehlanwendung, falsche Plazierung der Wahrheit, falsche Anordnung, falsche Beziehung, falsche Position in Zeit und Ort, Objekt und Ordnung. Aber im Meister der Wahrheit existiert kein solcher Irrtum, kein solches Straucheln, kein solches falsches Plazieren.

Surya Savitri, der Bhaga ist, steht zwischen dem Unendlichen und den erschaffenen Welten in uns und außerhalb. Alles was im schöpferischen Bewußtsein hervorzubringen ist, nimmt er im Vijnana auf. Dort stellt er es an seinen rechten Ort im göttlichen Rhythmus durch die Erkenntnis, die lauscht und das Wort empfängt, wenn es herabkommt, und so setzt er es in die Bewegung der Dinge frei, *âsrâvayati ślokena pra ca suvâti*. Wenn in uns jede Schöpfung des aktiven Ananda, das *prajâvat saubhagam*, so aus dem Nichtmanifesten hervorkommt, von der Erkenntnis im fehllosen Rhythmus der Dinge recht empfangen und gehört wird, dann ist unsere Schöpfung jene von Bhaga Savitri, und alle Geburten jener Schöpfung, unsere Kinder, unsere Nachkommenschaft, *prajâ, apatyam*, sind Dinge der Wonne, *viśvâ vâmâni*. Dies ist es, was Bhaga im Menschen vollbringt, sein voller Anteil am Weltopfer.

VIII. Vaju, der Meister der Lebenskräfte

Rig-Veda IV.48

1. Offenbare du die Opferkräfte, die nicht offenbar sind, als Offenbarer der Glückseligkeit und Vollstrecker des Werkes. O Vayu, komme in deinem Wagen glückbringenden Lichts zum Trank des Soma-Weins.
2. Weise alle Leugnungen des Ausdrucks von dir, und komme mit deinen Stuten der Anschirrung, mit Indra als Kutscher, o Vayu, in deinem Wagen glückbringenden Lichts zum Trank des Soma-Weins.
3. Die beiden, die dunkel sind und doch alle Gehalte in sich bergen, werden dich bei deinem Werk beobachten, sie, in denen alle Formen sind. O Vayu, komme in deinem Wagen glückbringenden Lichts zum Trank des Soma-Weins.
4. Angeschirrt, mögen die neunundneunzig dich tragen, sie, die durch das Mental angeschirrt sind. O Vayu, komme in deinem Wagen glückbringenden Lichts zum Trank des Soma-Weins.
5. Schirre, o Vayu, deine hundert leuchtenden Stuten an, die wachsen sollen, oder laß mit deinen Tausend deine Kutsche eintreffen in der Masse ihrer Kraft.

Kommentar

Die psychologischen Begriffe der vedischen Rishis haben oft eine wunderbare Tiefe, und dies nirgendwo mehr als dort, wosie das Phänomen der bewußten Aktivitäten von Mental und Leben behandeln, die aus dem Unterbewußten hervortreten. Man könnte sogar sagen, daß dieser Gedanke die Grundlage der reichen und subtilen Philosophie ist, die die inspirierten Mystiker in jener frühen Morgendämmerung der Erkenntnis entwickelten. Und kein zweiter hat sie subtiler und kunstvoller ausgedrückt als der Rishi Vamadeva, der zugleich einer der tiefgründigsten Seher und einer der lieblichsten Sänger des vedischen Zeitalters ist. Eine

seiner Hymnen, die letzte des vierten Mandala, ist der wichtigste Schlüssel, den wir für die Symbolik besitzen, die hinter den Bildern des Opfers jene Realitäten psychologischer Erfahrung und Wahrnehmung verbarg, welche die arischen Vorfäter für so sakral erachteten.

In jener Hymne spricht Vamadeva vom Meer des Unterbewußten, das all unserem Leben und Handeln zugrundeliegt. Aus jenem Meer erhebt sich „die Honigwooge“ des Empfindungslebens mit ihrer unbefreiten Last unverwirklichter Wonne, die voll des *ghṛta* und des *soma* ist, des geläuterten mentalen Bewußtseins und des erleuchteten Ananda, der von oben herabkommt, zum Himmel der Unsterblichkeit. Der „geheime Name“ des mentalen Bewußtseins, die Zunge, mit der die Götter die Welt schmecken, der Nexus der Unsterblichkeit, ist der Ananda, den der Soma symbolisiert. Denn diese ganze Schöpfung wurde gleichsam vom vierhörigen Bullen, dem göttlichen Purusha, dessen Hörner unendliches Sein, Bewußtsein, Wonne und Wahrheit bedeuten, ins Unterbewußte geworfen. In Bildern von markiger Ungereimtheit, die uns an die sublimeren Grotesken und seltsamen Figuren erinnern, die noch aus der alten mystischen und symbolischen Kunst der prähistorischen Welt überdauern, beschreibt Vamadeva den Purusha im Bild eines Mann-Bullen, dessen vier Hörner die vier Prinzipien sind, seine drei Füße oder drei Beine die drei menschlichen Prinzipien Mentalität, vitale Dynamik und materielle Substanz, seine beiden Köpfe das doppelte Bewußtsein von Seele und Natur, Purusha und Prakriti, seine sieben Hände die sieben natürlichen Aktivitäten, die den sieben Prinzipien entsprechen. „Dreifach gebunden“ — gebunden im Mental, gebunden in den Lebensenergien, gebunden im Körper — „brüllt der Bulle laut, groß ist die Göttlichkeit, die in die Sterblichen eingetreten ist.“

Denn das *ghṛtam*, das klare Licht der Mentalität, die die Wahrheit widerspiegelt, ist von den Panis, den Herren der niederen Sinnestätigkeit, verborgen und im Unterbewußten eingeschlossen worden. In unseren Gedanken, unserem Begehren, unserem physischen Bewußtsein sind das Licht und der Ananda dreifach befestigt worden, aber sie sind uns verborgen. In der Kuh, dem Symbol des Lichts von oben, finden die Götter die geläuterten Ströme des *ghṛtam*. Diese Ströme, sagt der Rishi, erstehen vom Herzen der Dinge, vom Meer des Unterbewußten, *hṛdyāt samudrāt*, aber sie sind vom Feind, Vritra, in hundert Gehege eingepfercht, damit sie dem urteilenden Auge vorenthalten bleiben, der Erkenntnis, die in uns wirkt, um das zu erleuchten, was verborgen ist, und das freizusetzen, was

gefangen ist. Sie bewegen sich auf dem Pfad an den Grenzen des Unterbewußten, schwerfällig, wenngleich stürmisch in ihren Bewegungen, begrenzt durch die nervliche Handlung, in kleinen Formationen der Lebenskraft Vayu, *vâtapramiyah*. Zunehmend gereinigt durch die Erfahrungen des bewußten Herzens und Mentals, werden diese Energien schließlich der Paarung mit Agni, der göttlichen Willenskraft, fähig, die ihre Grenzen niederbricht und ihrerseits von ihren jetzt reichlichen Wellen genährt wird. Das ist die Krisis des Wesens, durch die die sterbliche Natur ihre Bekehrung zur Unsterblichkeit vorbereitet.

Im letzten Vers der Hymne beschreibt Vamadeva das Ganze des Seins als fest begründet im Sitz des göttlichen Purusha, unten im Meer des Unterbewußten und im Leben, *antaḥ samudre ḥṛdi antar âyuṣi*. Das bewußte Mental ist dann also der Kanal, durch den Kommunikation zwischen dem höheren Meer und dem niederen erfolgt, zwischen dem Überbewußten und dem Unterbewußten, dem göttlichen Licht und der ursprünglichen Dunkelheit der Natur.

Vayu ist der Herr des Lebens. Die alten Mystiker betrachteten Leben als große Kraft, die alles materielle Sein erfüllt, und als die Grundbedingung all seiner Aktivitäten. Dieser Gedanke wurde später im Begriff des Prana, des universalen Lebensatems formuliert. Alle vitalen und nervlichen Aktivitäten des menschlichen Wesens fallen unter die Definition von Prana und gehören dem Bereich von Vayu an. Und doch kann diese große Gottheit nur relativ wenig Hymnen im Rig-Veda für sich verbuchen, und selbst in jenen Suktas, in denen Vayu speziell angerufen wird, tritt er gewöhnlich nicht allein auf sondern in Gesellschaft mit anderen und gleichsam von ihnen abhängig. Er wird insbesondere mit Indra gepaart, und es sieht fast so aus, als ob er für die Funktionen, die die vedischen Rishis von ihm beanspruchten, die Hilfe der höheren Gottheit benötigte. Wenn es um die göttliche Aktion der Lebenskräfte im Menschen geht, nimmt Agni in der Form des vedischen Pferdes, Ashva, Dadhikravan, gewöhnlich die Stelle von Vayu ein.

Ziehen wir die Grundideen der Rishis in Betracht, wird diese Stellung Vayus verständlich. Die Erleuchtung des niederen Wesens durch das höhere, des sterblichen durch das göttliche, war ihre Hauptidee, Licht und Kraft, *go* und *aśva*, die *Kuh* und das *Pferd*, waren das Ziel des Opfers. Kraft war die Grundbedingung, Licht das befreiende Instrument, und Indra und Surya waren die Hauptbringer des Lichts. Ferner war die Kraft, die benötigt wurde, der göttliche Wille, der von den menschlichen Energien Besitz

ergreift und sich in ihnen offenbart. Für diesen Willen, diese bewußte Kraft, die von der nervlichen Vitalität Besitz ergreift und sich in ihr offenbart, war Agni eher als Vayu — und insbesondere Agni Dadhikravan — das Symbol. Denn Agni ist der Meister des Tapas, des göttlichen Bewußtseins, das sich in universaler Kraft formuliert, deren Repräsentant im niederen Wesen Prana ist. Daher sind es in Vamadevas Hymne (der achtundfünfzigsten des vierten Mandala) Indra, Surya und Agni, die die große Offenbarung der bewußten Göttlichkeit aus dem Unterbewußten bewirken. Vata oder Vayu, die nervliche Aktivität, ist nur eine erste Grundbedingung des hervortretenden Mentals. Und für den Menschen ist die Begegnung des Lebens mit dem Mental und die Unterstützung, die das erstere der Evolution des letzteren leistet, der wichtige Aspekt von Vayu. Deshalb finden wir Indra, den Meister des Mentals, und Vayu, den Meister des Lebens, miteinander gepaart und den letzteren stets etwas abhängig vom ersteren. Die Maruts, die Gedankenkräfte, sind — obgleich sie in ihrem Ursprung ebenso sehr Kräfte von Vayu wie von Indra zu sein scheinen — den Rishis wichtiger als Vayu selbst und sogar in ihrem dynamischen Aspekt enger mit Agni Rudra verknüpft als mit dem natürlichen Anführer der Legionen der Luft.

Die vorliegende Hymne, die achtundvierzigste des Mandala, ist die letzte von dreien, in denen Vamadeva Indra und Vayu zum Trinken des Soma-Weins anruft. Sie werden gemeinsam hereingerufen als die beiden Herren der leuchtenden Kraft, *śavasaspatī*, so wie sie in einer anderen Hymne, in einem früheren Mandala (1.23.3), als Herren des Denkens, *dhiyaspatī*, angerufen werden. Indra ist der Meister der mentalen Kraft, Vayu der nervlicher oder vitaler Kraft, ihre Vereinigung ist für Denken und Handeln erforderlich. Sie werden eingeladen, in einer gemeinsamen Kutsche zu kommen und zusammen vom Wein des Ananda zu trinken, der die vergöttlichenden Energien mit sich bringt. Vayu, so heißt es, hat das Recht auf den ersten Schluck; denn die stützenden vitalen Kräfte müssen als erste der Ekstase des göttlichen Handelns fähig werden.

In der dritten Hymne, in der das Resultat des Opfers definiert wird, wird Vayu allein angerufen, aber selbst dabei wird seine Gemeinschaft mit Indra deutlich angesprochen. Er soll in einer Kutsche glückbringenden Lichts kommen, wie Usha in einer anderen Hymne, um vom unsterblich machenden Wein zu trinken*. Die Kutsche symbolisiert Bewegung von Kraft. Es ist eine freudige Bewegung bereits erleuchteter vitaler Energien, die in der Form

* *Vāyavā candreṇa rathena yāhi sutasya pītaye.*

Vayus angerufen wird. Der göttliche Nutzen dieser leuchtend-glückbringenden Bewegung wird in den ersten drei Versen angedeutet.

Der Gott soll sich offenbaren — er soll in das Licht der bewußten Tätigkeit Opferkräfte einbringen, die noch nicht manifestiert sind*, die noch in der Dunkelheit des Unterbewußten verborgen liegen. Bei der ritualistischen Interpretation könnte man den Satz so übersetzen: „Eßt von den Gaben, die nicht gegessen wurden.“ Mit einer anderen Bedeutung des Verbs *vi* könnte man auch sagen: „Gelangt zu Opferkräften, denen man sich nie zuwandte.“ Aber all diese Wiedergaben laufen symbolisch auf dieselbe psychologische Bedeutung hinaus. Kräfte und Aktivitäten, die noch nicht aus dem Unterbewußten heraufgerufen wurden, müssen durch die gemeinsame Aktion von Indra und Vayu aus seiner verborgenen Höhle befreit und dem Werk gewidmet werden.

Denn nicht zu einer gewöhnlichen Aktion der nervlichen Mentalität werden sie gerufen. Vayu soll diese Kräfte manifestieren, wie „ein Offenbarer der Glückseligkeit, ein Vollbringer des arischen Werkes“ es tun würde, *vipo na rāyo aryah*. Diese Worte deuten hinreichend die Art der Kräfte an, die hervorzurufen sind. Es ist jedoch möglich, daß der Satz einen verborgenen Hinweis auf Indra enthält und auf diese Weise andeutet, was später deutlich zum Ausdruck gebracht wird: die Notwendigkeit, daß Vayus Aktion durch die erleuchtete und strebende Kraft des helleren Gottes gelenkt werden sollte. Denn Indras Erleuchtung ist es, die dazu führt, daß das Geheimnis der Glückseligkeit geoffenbart wird, und er ist der vorderste Arbeiter beim Werk. Bei den Göttern wird der Begriff *arya* insbesondere auf Indra, Agni und Surya verwandt, ein Begriff, der mit einer unübersetzbaren Kompaktheit jene beschreibt, die zur edlen Bestrebung aufsteigen und das große Werk als eine Gabe tun, um zum Guten und zur Wonne zu gelangen.

Im zweiten Vers wird die Notwendigkeit von Indras Anleitung ausdrücklich bekräftigt. Vayu soll kommen und alle Verneinungen beseitigen, die der Manifestation des Nicht-Manifestierten möglicherweise entgegengesetzt werden, *niryuvāno aśastīḥ*. *Aśastīḥ* bedeutet wörtlich „Nicht-Ausdrückungen“ und beschreibt, wie verdunkelnde Mächte wie Vritra das Licht und die Kraft vorenthalten, die auf ihre Offenbarung warten, die bereit sind, durch den Einfluß der Götter und durch Vermittlung des Wortes in den Ausdruck abgerufen zu werden. Das Wort ist die Kraft, die ausdrückt,

* *Vihi hotrā avitā*.

śastram, gīḥ, vacas. Aber die göttlichen Kräfte müssen es schützen und ihm seine rechte Wirkung verleihen. Vayu soll dieses Amt ausüben. Er soll alle Kräfte der Verneinung, der Verdunklung, der Nicht-Manifestation vertreiben. Um dieses Werk zu verrichten, muß er „mit seinen Stuten ihrer Anschirring und Indra als Kutscher“ eintreffen, *niyutvân indrasâraṭhiḥ*. Die Stuten Indras, Vayus, Suryas haben ihre jeweilige entsprechende Bezeichnung. Indras Pferde sind *hari* oder *babhru*, rot-golden oder gelbräunlich. Suryas Pferde sind *harit*, was eine tiefere, vollere und intensivere Helligkeit andeutet. Vayus Pferde sind *niyut*, Stuten der Anschirring, denn sie repräsentieren jene dynamischen Bewegungen, die die Energie an ihre Handlung schirren. Aber obgleich sie die Pferde Vayus sind, müssen sie von Indra angetrieben werden, die Bewegungen des Meisters nervlicher und vitaler Energie werden gelenkt vom Meister des Mentals. Der dritte Vers* scheint zunächst einen nicht dazugehörigen Gedanken hereinzubringen. Er spricht von einem dunklen Himmel und einer dunklen Erde, deren Formen in ihrem Wirken den Bewegungen Vayus in seinem von Indra gelenkten Wagen gehorchen oder folgen. Sie werden nicht namentlich erwähnt, sondern als die beiden schwarzen oder dunklen Inhaber von Gehalt oder Reichtum, *vasudhitî*, beschrieben. Letzteres Wort deutet hinreichend auf Erde hin, mittels der dualen Form implizit auch auf den Himmel, ihren Gefährten. Wir müssen anmerken, daß es nicht Himmel, der Vater, und Erde, die Mutter, sind, auf die hier hingewiesen wird, sondern die beiden Schwestern, *rodasî*, weibliche Formen von Himmel und Erde, die die allgemeinen Kräfte des mentalen und des physischen Bewußtseins symbolisieren. Es sind ihre dunklen Zustände — das verdunkelte Bewußtsein zwischen seinen beiden Grenzen des Mentals und des Körpers —, die durch die beglückende Bewegung der nervlichen Dynamik im Einklang mit der Bewegung Vayus oder unter seiner Kontrolle zu wirken und ihre verborgenen Formen freizugeben beginnen. Denn alle Formen sind in ihnen verborgen, und sie müssen dazu gebracht werden, sie zu offenbaren. So entdecken wir, daß dieser Vers den Sinn der beiden vorangehenden vervollständigt. Denn bei rechtem Verständnis des Veda sieht man stets, daß seine Verse den Gedanken in tiefem logischen Zusammenhang und prägnanter Abfolge entfalten. Die beiden noch verbleibenden Riks zeigen das Ergebnis auf, das diese Aktion von Himmel und Erde sowie ihr Freigeben verborgener Formen und

* *Ânu kṛṣṇe vasudhitî yemâte vîsvapeśasa.*

nicht-geoffenbarter Kräfte auf die Bewegung Vayus hat, während sein Wagen zum Ananda galoppiert. Zunächst einmal sollen seine Pferde ihre normalerweise vollständige gewöhnliche Zahl erlangen. „Mögen die neunundneunzig angeschirrt werden und dich tragen, jene, die vom Mental angeschirrt werden.“* Die ständig wiederkehrenden Zahlen neunundneunzig, hundert und tausend haben im Veda eine symbolische Bedeutung, die sich kaum präzise ausmachen läßt. Das Geheimnis liegt vielleicht in der Multiplikation der mystischen Zahl sieben mit sich selbst und ihrer doppelten Wiederholung, wobei am Anfang und am Ende eine Einheit hinzugefügt wird, so daß wir $1 + 49 + 49 + 1 = 100$ erhalten. Sieben ist die Zahl der Grundprinzipien in geoffenbarter Natur, der sieben Formen des göttlichen Bewußtseins, die in der Welt aktiv sind. Jede enthält, vielfach formuliert, die anderen sechs in sich. So ergibt sich die volle Zahl neunundvierzig, ihr wird die Einheit *oben* hinzugefügt, aus der sich alles entwickelt, so daß wir eine Gesamtzahl von fünfzig erhalten, die die vollständige Skala aktiven Bewußtseins bildet. Aber wir haben auch ihre Duplikation durch eine aufsteigende und herabkommende Reihe, die Herabkunft der Götter, den Aufstieg des Menschen. Dadurch erhalten wir neunundneunzig, jene Zahl, die im Veda vielfach auf Pferde, Städte, Flüsse angewandt wird, in jedem einzelnen Fall mit einer gesonderten, jedoch verwandten Symbolik. Wenn wir eine dunkle Einheit *unten*, in die alles herabkommt, der leuchtenden Einheit *oben*, zu der alles aufsteigt, hinzufügen, erhalten wir die volle Summe von einhundert.

Eine komplexe Kraft von Bewußtsein soll daher das Resultat von Vayus Bewegung sein. Es ist das Auftreten der vollsten Bewegung der mentalen Aktivität, die jetzt nur latent als Potential im Menschen liegt, — die neunundneunzig Stuten, die vom Mental angeschirrt sind. Und im nächsten Vers wird die gipfelnde Einheit hinzugefügt. Wir haben dort hundert Pferde, und weil die Aktion jetzt jene vollständig erleuchteter Mentalität ist, sind diese Stuten, obgleich sie noch Vayu und Indra tragen, nicht mehr bloß *niyut*, sondern *hari*, der Farbe von Indras glänzenden Stuten**. „Joche, o Vayu, hundert von den Strahlenden an, die vermehrt werden sollen.“ Aber warum vermehrt? Weil einhundert die allgemeine Fülle der vielfältig kombinierten Bewegungen repräsentiert, nicht ihre äußerste umfassende Vollständigkeit. Jedes Hundert läßt sich mit zehn multiplizieren. Alle kön-

* *Vahantu tvā manoyujo yuktāso navatir nava.*

** *Vāyo śatarā hariṇām yuvasva poṣyāṇām.*

nen in ihrer eigenen Art gemehrt werden: das ist das Wesen der Mehrung, angedeutet durch das Wort *poṣyāṇām*. Daher, so sagt der Rishi, komme entweder mit der allgemeinen Fülle der hundert, die später zu ihrer vollen Komplexität von hundert zehn zu nähren sind, oder, wenn du willst, komme sogleich mit deinen tausend und laß deine Bewegung in der äußersten Masse ihrer vollständigen Energie eintreffen*. Es ist die vollständig-vielfältige, allumgebende, all-dynamisierende mentale Erleuchtung, mit ihrer ganzen Vollkommenheit von Sein, Macht, Wonne, Wissen, Mentalität, vitaler Kraft, physischer Aktivität, die er begehrt. Denn wenn sie erlangt ist, wird das Unterbewußte dazu gezwungen, auf den Willen des vervollkommeneten Mentals hin all seine verborgenen Möglichkeiten für die reiche und überfließende Bewegung des vervollkommeneten Lebens freizugeben.

* *Uta vā te sahasriṇo ratha ā yātu pājasā.*

IX. Brihaspati, Macht der Seele

Rig-Veda IV.50

1. Er, der in seiner Macht die äußersten Enden der Erde begründete, Brihaspati, in der dreifältigen Welt unserer Erfüllung, durch seinen Schrei — über ihn meditierten die Urweisen und setzten ihn sich, erleuchtet, mit seiner Zunge der Ekstase an die Spitze.
2. Sie, o Brihaspati, die mit dem Impuls ihrer Bewegung schwingen, sich freuen über vervollkommnetes Bewußtsein, woben für uns reichlich, schnell, unbesiegbar, weit, die Welt, aus der dieses Wesen geboren ward. Das beschütze du, o Brihaspati.
3. O Brihaspati, zu jenem, das das Allerhöchste des Seins ist, gelangen sie von dieser Welt und nehmen dort ihren Sitz ein, sie, die Kontakt mit der Wahrheit haben. Für dich werden die Honigbrunnen gegraben, die diesen Hügel entwässern, und ihre Süßigkeiten strömen auf jeder Seite hinaus und fließen über.
4. Brihaspati, der erste in seiner Geburt von unermeßlichem Licht, im höchsten himmlischen Raum, mit seinen sieben Antlitzen, mit seinen sieben Strahlen, mit seinen vielen Geburten, vertreibt zuäußerst die Dunkelheiten, die uns umgeben, mit seinem Schrei.
5. Er mit seiner Schar des bekräftigenden Rhythmus, des erleuchtenden Gesangs, hat Vala mit seinem Schrei in Stücke zerbrochen. Brihaspati treibt die Hellen hinauf, die unsere Opfergaben befördern. Er ruft laut, indem er sie führt. Brüllend antworten sie.
6. So mögen wir dem Vater, der universalen Gottheit, dem Bullen der Herden unsere Opfer, Unterwerfung und Gaben darbringen. Brihaspati, voller Kraft und reich an Nachkommenschaft, mögen wir zu Meistern der Glückseligkeit werden.
7. Wahrhaftig ist er König und erobert durch seine Kraft, durch seine heroische Stärke alles, was in den Welten ist, die ihm entgegenstehen, ihm,

der Brihaspati wohlbehalten in sich trägt, der den überschwenglichen Tanz hat, ihn anbetet und ihm die ersten Früchte seines Genusses gibt.

8. Ja, er wohnt mit festem Sitz in seinem eigenen Heim, und für ihn wächst Ila zu allen Zeiten an Glanz. Ihm fügen sich alle Geschöpfe von selbst, dem König, in dem die Seelenmacht vorangeht.

9. Niemand kann ihn angreifen, er erobert ganz und gar die Reichtümer der Welten, die ihm begegnen, und die Welt, in der er wohnt. Er, der für die Seelen-Kraft, die ihre Offenbarung anstrebt, in sich selbst das höchste Gute erschafft, wird von den Göttern geschätzt.

10. Du, o Brihaspati, und Indra, trinkt den Soma-Wein, freut euch an diesem Opfer, gebt reichlich das Wesentliche. Mögen die Kräfte seiner Wonne in euch eintreten und vollkommene Gestalt annehmen, in uns eine Glückseligkeit voll aller Kraft lenken.

11. O Brihaspati, o Indra, wachst in uns zusammen, möge eure mentale Vollkommenheit in uns erschaffen werden. Nähret den Gedanken, bringt des Mentals vielfältige Mächte heraus. Zerstört alle Armseligkeiten, die jene mit sich bringen, die den Arier bezwingen wollen.

Kommentar

Brihaspati, Brahmanaspati, Brahma sind die drei Namen des Gottes, an den der Rishi Vamadeva seine mystische Lobeshymne richtet. In den späteren puranischen Theogonien sind Brihaspati und Brahma längst zu gesonderten Gottheiten geworden. Brahma ist der Schöpfer, einer der Drei, die die große puranische Trinität bilden. Brihaspati ist eine Gestalt ohne große Bedeutung, spiritueller Lehrer der Götter und nebenbei gesagt Schutzengel des Planets Jupiter. Brahmanaspati, der einst, in der Mitte stehend, ein Bindeglied zwischen den beiden war, ist verschwunden. Um die Physiognomie der vedischen Gottheit wiederherzustellen, müssen wir wieder vereinen, was getrennt wurde, und die Werte der beiden getrennten Begriffe im Licht der ursprünglichen vedischen Vorstellungen korrigieren. *Brahman* bedeutet im Veda gewöhnlich das vedische *Wort* oder Mantra in seinem tiefsten Aspekt als Ausdruck der Intuition, die den Tiefen der Seele

oder des Wesens entspringt. Es ist eine Stimme des Rhythmus, der die Welten geschaffen hat und ständig erschafft. Alle Welt ist Ausdruck oder Manifestation, Schöpfung durch das Wort. Bewußtes Wesen, das lichtreich seinen Inhalt in sich selbst, aus sich selbst offenbart, *âtman*, ist das Überbewußte. Hält es seinen Inhalt dunkel in sich, ist es das Unterbewußte. Das Höhere, das Selbstleuchtende steigt in das Dunkle, in die Nacht herab, in die Dunkelheit, die in Dunkelheit verborgen ist, *tamaḥ tamasâ gûḥam*, wo alles gemäß der Zersplitterung des Bewußtseins in formlosem Sein verborgen ist, *tucchyenâbhvapihitam*. Es erhebt sich durch das Wort wieder aus der Nacht, um im Bewußten seine weite Einheit neu zu konstituieren, *tan mahinâjâyataikam*. Dieses unermessliche Sein, dieses allenthaltende und allformulierende Bewußtsein ist Brahman. Es ist die Seele, die aus dem Unterbewußten im Menschen hervortritt und zum Überbewußten aufsteigt. Und das Wort schöpferischer Macht, das aus der Seele hervorströmt, ist ebenfalls *brahman*.

Das Göttliche, der Deva, manifestiert sich als bewußte Macht der Seele, schafft die Welten durch das Wort aus den Wassern des Unterbewußten, *apaketam salilam sarvam*, — dem unterbewußten Meer, das dieses alles war, wie es mit schlichten Worten in der großen Schöpfungshymne (X.129) ausgedrückt wird. Diese Macht des Deva ist Brahma, wobei die Betonung im Namen mehr auf der bewußten Seelenmacht liegt als auf dem sie ausdrückenden Wort. Die Manifestation der verschiedenen Welt-Ebenen im bewußten menschlichen Wesen gipfelt in der Manifestation des Überbewußten, der Wahrheit und der Seligkeit, und dies ist die Aufgabe des höchsten Wortes oder Veda. Brihaspati ist der Meister dieses höchsten Wortes, wobei der Nachdruck bei diesem Namen mehr auf der Potenz des Wortes liegt als auf dem Gedanken der allgemeinen Seelenmacht, die dahinter steht. Brihaspati gibt das Wort des Wissens, den Rhythmus des Ausdrucks des Überbewußten, den Göttern und insbesondere Indra, dem Herrn des Mentals, wenn sie im Menschen tätig sind als „arische“ Kräfte für die große Erfüllung. Man kann leicht sehen, wie diese Ideen in der umfassenderen, aber weniger feinen und tiefen puranischen Symbolik zu Brahma, dem Schöpfer, und Brihaspati, dem Lehrer der Götter, spezialisiert wurden. Im Namen Brahmanaspati werden die beiden verschiedenen Heraushebungen zusammengebracht und gleichgesetzt. Es ist der verknüpfende Name zwischen den allgemeinen und den speziellen Aspekten derselben Gottheit.

Brihaspati ist jener, der die Grenzen und Abgrenzungen der Erde, d.h. des materiellen Bewußtseins, fest begründet hat. Das Sein, aus dem alle Gestaltungen gebildet werden, ist eine dunkle, flüssige und unbestimmte Bewegung, *salilam*, Wasser. Die erste Notwendigkeit besteht darin, eine hinreichend stabile Gestaltung aus diesem Fluß und Laufen zu schaffen, damit eine Basis für das Leben des Bewußten gebildet wird. Dies leistet Brihaspati mit der Heranbildung des physischen Bewußtseins und seiner Welt, *sahasâ*, durch Kraft, durch eine Art mächtigen Drucks gegen den Widerstand des Unterbewußten. Diese große Schöpfung bewirkt er, indem er das dreifache Prinzip von Mental, Leben und Körper begründet, die in der Welt kosmischer Arbeit und Erfüllung stets zusammen gegenwärtig, ineinander involviert oder auseinander evolviert sind. Die drei zusammen bilden den dreifachen Sitz Agnis. Dort erarbeitet er das schrittweise Werk der Vollbringung oder Vervollkommnung, das das Ziel des Opfers ist. Brihaspati gestaltet durch Ton, durch seinen Schrei, *raveṇa*, denn das Wort ist der Schrei der Seele, wenn sie zu immer neuen Wahrnehmungen und Gestaltungen erwacht. „Er, der durch Kraft die Enden der Erde fest begründet, Brihaspati im dreifachen Sitz der Erfüllung, durch seinen Schrei“*.

Über ihn, so heißt es, meditierten die alten oder ureinstigen Rishis. Indem sie meditierten, wurden sie im Mental erleuchtet. Erleuchtet, stellten sie ihn an die Spitze als den Gott der ekstatischen Zunge, *mandra-jihvam*, die Zunge, die sich am berauscheden Wein des Soma erfreut, *mada*, *madhu*, von jenem, welches die Welle der Süße ist, *madumân ūrmiḥ* (IX.110.11), verborgen im bewußten Sein und aus ihm zunehmend freigesetzt **. Aber um wen geht es hier? Sind es die sieben göttlichen Rishis, *ṛṣayo divyâḥ*, die Bewußtsein in jedem seiner sieben Prinzipien erfüllen, diese zusammen harmonisieren und der Evolution der Welt vorstehen, oder die menschlichen Vorväter, *pitāro manuṣyâḥ*, die zuerst das höhere Wissen entdeckten und für den Menschen die Unendlichkeit des Wahrheitsbewußtseins formulierten? Beide mögen gemeint sein, aber der Hinweis scheint sich eher auf die Eroberung der Wahrheit durch die menschlichen Väter, die Ahnen, zu richten. Das Wort *dīdhyanâḥ* im Veda bedeutet sowohl leuchtend, leuchtend werden, als auch denken, meditieren, im Gedanken festlegen. Es wird ständig mit der spezifischen vedischen Figur einer doppelten oder

* *Yas tastambha sahasâ vi jmo antân, bṛhaspatis triṣadhasṭho raveṇa.*

** *Tam pratnâsa ṛṣayo dīdhyanâḥ, puro viprâ dadhire mandrajihvam.*

komplexen Bedeutung gebraucht. In der ersten Bedeutung muß es mit *viprâh* verknüpft werden, und es sagt aus, daß die Rishis durch die siegreiche Kraft von Brihaspati im Denken immer erleuchteter wurden, bis sie zu *Erleuchteten* wurden, *viprâh*. In der zweiten Bedeutung ist es verknüpft mit *dadhire* und weist darauf hin, daß die Rishis, die über die Intuitionen meditierten, welche mit dem Schrei Brihaspatis im heiligen und erleuchtenden Wort aus der Seele emporkommen, im Mental erleuchtet wurden, indem sie sie fest im Denken hielten, und dem vollen Einströmen des Überbewußten geöffnet waren. Sie waren auf diese Weise in der Lage, die Aktivität jener Seelengedanken, die gewöhnlich verschleiert im Hintergrund tätig sind, an die Vorfront des bewußten Wesens zu bringen, und sie zur führenden Handlungskraft ihrer Natur zu machen. Infolgedessen wurde Brihaspati in ihnen in die Lage versetzt, für sie die Seinswonne, den Wein der Unsterblichkeit, den höchsten Ananda zu kosten. Die Heranbildung des definitiven physischen Bewußtseins ist der erste Schritt; dieses Erwachen zum Ananda, bei dem im Mental die intuitive Seele als der Führer unserer bewußten Aktivitäten vorangestellt wird, ist die Erfüllung oder zumindest die Grundbedingung für die Erfüllung.

Das Ergebnis ist die Heranbildung des Wahrheitsbewußtseins im Menschen. Die alten Rishis erlangten die rascheste Schwingung der Bewegung, das vollste und schnellste Strömen des Bewußtseinsflusses, das unser aktives Sein ausmacht, nicht mehr dunkel wie im Unterbewußten, sondern voll der Freude vervollkommenen Bewußtseins, nicht *apraketam*, wie das in der Schöpfungshymne beschriebene Meer, sondern *supraketam*. In dieser Weise werden sie beschrieben, *dhunetayaḥ supraketaṁ madantaḥ*. Mit dieser Erlangung der vollen Geschwindigkeit der Tätigkeiten des Bewußtseins, vereinigt mit seinem vollen Licht und seiner vollen Glückseligkeit in der menschlichen Mentalität, haben sie durch das Gewebe dieser rapiden, lichtvollen und freudigen Wahrnehmungen für die Menschheit das Wahrheitsbewußtsein, *ṛtam bṛhat*, gewoben, das der Schoß oder die Geburtsstätte dieses bewußten Wesens ist. Denn aus dem Überbewußten steigt das Sein in das Unterbewußte herab und trägt jenes mit sich, was hier als das individuelle menschliche Wesen, als die bewußte Seele, hervortritt. Die Natur dieses Wahrheitsbewußtseins ist an sich dies, daß es voller Fülle in seinem Ausfließen ist, *pr̥ṣantam*, oder, so kann es heißen, vielfarbig in der Vielfalt seiner harmonisierten Eigenschaften. Es ist rasch in seiner Bewegung, *sṛpram*. Durch jene leuchtende Schnelligkeit triumphiert es über alles, was es zu ersticken oder zerbrechen sucht, es ist

adabhdam. Vor allem ist es weit, umfassend, unendlich, *ûrvam*. In all diesen Hinsichten ist es das Gegenteil der ersten begrenzten Bewegung, die aus dem Unterbewußten hervortritt; denn jene ist beschränkt und düster, langsam und behindernd, leicht überwältigt und gebrochen durch die Opposition feindlicher Kräfte, knapp und gebunden in seinem Bereich*. Aber dieses Wahrheitsbewußtsein, das im Menschen manifestiert ist, kann durch das Hervortreten der Kräfte der Verneinung, der Vritras, des Vala, wieder vor ihm verschleiert werden. Der Rishi betet daher zu Brihaspati, es durch die Fülle seiner Seelenkraft vor Verdunklung zu schützen. Das Wahrheitsbewußtsein ist die Grundlage des Überbewußten, dessen Wesen die Wonne ist. Es ist der Gipfel des Überbewußten, *paramâ parâvat*, von dem das Wesen herabgekommen ist, das *parama parârdha* der Upanishaden, das Sein des Satchidananda. Zu diesem höchsten Sein steigen aus dem physischen Bewußtsein, *atah*, jene auf, die wie die alten Rishis Kontakt mit dem Wahrheitsbewußtsein aufnehmen**. Sie machen es zu ihrem Sitz und Heim, *kṣaya, okas*. Denn im Hügel des physischen Wesens sind für die Seele jene überreichen Brunnen der Süße gegraben, die aus seiner starren Härte den verborgenen Ananda herausziehen. Beim Kontakt mit der Wahrheit tröpfeln und strömen die Flüsse des Honigs, die schnellen Ergüsse des Weins der Unsterblichkeit, und ergießen sich in einer Flut der Fülle über das ganze Ausmaß des menschlichen Bewußtseins***. Indem Brihaspati so als erster der Götter aus der Unermeßlichkeit des Lichts des Wahrheitsbewußtseins in jenem höchsten himmlischen Raum des höchsten Überbewußten, *maho jyotiṣaḥ parame vyoman*, manifest wird, zeigt er sich im vollen siebenfältigen Aspekt unseres bewußten Wesens, vielfältig geboren in all den Gestalten des Wechselspiels seiner sieben Prinzipien, die vom materiellen zum reinsten spirituellen reichen, leuchtend in ihrem siebenfältigen Strahl, der all unsere Oberflächen und all unsere Tiefen erhellt, und mit diesem Siegeschrei alle Kräfte der Nacht, alle Übergriffe des Unbewußten, alle möglichen Dunkelheiten vertreibt und zerstreut****.

* *Dhūnetayaḥ supraketaḥ mandanto bṛhaspate abhi ye nas tatasre; pṛṣantah sṛpam adabdhām ūrvam, bṛhaspate rakṣatād aśya yonim.*

** *Bṛhaspate yā paramā parāvad ata ā ta ṛtaspr̥ṣo ni sēduh.*

*** *Tubhyarḥ khātā avatā adridugdhā madhvaḥ ścotanti abhito virapṣam.*

**** *Bṛhaspatiḥ prathamam jāyamāno maho jyotiṣaḥ parame vyoman; saptāśyas tuvijāto ravaṇa vi saptarāsmir adhamat tamāṁsi.*

Durch die Mächte des Wortes, durch die rhythmische Armee der Seelen-Kräfte bringt Brihaspati alles zum Ausdruck und setzt der Nacht ein Ende, indem er all die Dunkelheiten vertreibt, die uns umgeben. Dies sind die „Brahmas“ des Veda, gefüllt mit der Kraft des Wortes, dem *brahman*, dem *mantra*. Sie richten beim Opfer die göttliche Rik, den Stubbh oder Stoma himmelwärts. *Ṛk*, das mit dem Wort *arka* verwandt ist, welches Licht oder Erleuchtung bedeutet, ist das *Wort*, das als eine Macht der Erkenntnis im erleuchtenden Bewußtsein betrachtet wird. *Stubh* ist das Wort, das als eine Macht betrachtet wird, die im festgelegten Rhythmus der Dinge bekräftigt und befestigt. Das was auszudrücken ist, wird im Bewußtsein erkannt, bekräftigt, schließlich befestigt durch die Macht des *Wortes*. Die „Brahmas“ oder Brahmana-Kräfte sind die Priester des *Wortes*, diejenigen, die durch den göttlichen Rhythmus schaffen. Durch ihren Schrei zerbricht Brihaspati Vala in Stücke.

So wie Vritra der Feind ist, der Dasyu, der den Fluß der siebenfältigen Wasser bewußten Seins zurückhält — Vritra, die Personifizierung des Unbewußten —, so ist Vala der Feind, der Dasyu, der in seinem Loch, in seiner Höhle, *bilam*, *guhā*, die Herden des Lichts zurückhält. Er ist die Personifizierung des Unterbewußten. Vala selbst ist nicht dunkel oder unbewußt, sondern eine Ursache der Dunkelheit. Sein Wesen ist eher von Licht, *valasya gomataḥ*, *valasya govapuṣaḥ*, aber er hält das Licht in sich fest und verweigert dessen bewußte Manifestation. Er ist in Stücke zu brechen, damit die verborgenen Strahlen befreit werden. Ihr Entrinnen wird durch das Hervortreten der *Hellen* ausgedrückt, der Herden der Morgendämmerung, aus der Höhle unten im physischen Hügel, und durch Brihaspatis Hinauftreiben dieser Herden zu den Höhen unseres Wesens, wo wir mit ihnen und durch sie hinklettern. Er ruft ihnen mit der Stimme des überbewußten Wissens zu. Sie folgen ihm mit der Antwort bewußter Intuition. Sie geben in ihrem Lauf den Antrieb zu den Aktivitäten, die das Material des Opfers bilden und die Gaben konstituieren, die den Göttern gegeben werden, und diese werden ebenfalls hinaufgetragen, bis sie dasselbe göttliche Ziel erreichen*.

Diese sich selbst ausdrückende Seele, Brihaspati, ist der Purusha, der Vater aller Dinge. Es ist die universale Gottheit. Es ist der Bulle der Herden,

* *Sa suṣṭubhā sa ṛkvatā gaṇeṇa, valaḥ ruroja phaligaḥ ravṇa; bṛhaspatir usriyā havyasūdaḥ, kanikradad vāvaśatīr udājat.*

der Meister und Befruchter all dieser lichtreichen Energien, die evolviert oder involviert sind und aktiv am Tage oder dunkel in der Nacht der Dinge wirken und das Werden oder die Weltexistenz, *bhuvanam*, bilden. Der Rishi möchte, daß wir dem Purusha unter dem Namen Brihaspatis nach Art eines Opfers die Materialien unseres Wesens durch Opferhandlung darbringen, worin sie der All-Seele als akzeptable Gaben hingegeben und mit Anbetung und Überantwortung dargebracht werden. Durch das Opfer sollen wir dank Gnade dieser Gottheit mit heroischer Energie für die Lebensschlacht erfüllt werden, reich an Nachkommenschaft in der Seele, Meister der Glückseligkeiten, die durch göttliche Erleuchtung und rechte Handlung erlangt werden*.

Denn die Energie und die bezwingende Kraft der Seele werden in demjenigen vervollkommen, der in sich diese bewußte Seelenmacht, die als die führende Mittlerkraft in der Natur hervorgebracht wird, trägt und stabil zu tragen vermag, der durch sie — wie die Urweisen — zu einer schnellen und freudigen Bewegung der inneren Tätigkeiten gelangt, der jenes harmonische Springen und Galoppieren der Stute des Lebens im Innern erfaßt und stets diese Gottheit verehrt, ihr die ersten Früchte der Mühen und Genüsse hingibt. Mittels jener Energie wirft er sich auf alles und meistert er alles, was in den Geburten, den Welten, den Bewußtseins-ebenen, die sich im Verlauf der fortschreitenden Entwicklung des Wesens seiner Wahrnehmung öffnen, auf ihn zukommt. Er wird zum König, *samrât*, zum Herrscher seiner Umwelt**.

Denn eine solche Seele erlangt eine fest gegründete Existenz in ihrem eigenen Heim, dem Wahrheitsbewußtsein, der unendlichen Totalität. Ila, das höchste Wort, die führende Kraft des Wahrheitsbewußtseins, sie, die die unmittelbar offenbarende Schau in der Erkenntnis ist und in jener Erkenntnis zur spontanen Selbsterlangung der Wahrheit der Dinge in Handeln, Ergebnis und Erfahrung wird, — Ila wächst für sie ständig in Körper und Reichhaltigkeit. Einem solchen Menschen neigen automatisch alle Geschöpfe zu, sie fügen sich der Wahrheit in ihm, weil sie eins ist mit der Wahrheit in ihnen selbst. Denn die bewußte Seelen-Macht, die der

* *Evā pitre viśvadevāya vṛṣṇe, yajñair vidhema namasā havirbhiḥ, bṛhaspate suprajā vīra-vanto vayarh syāma patayo rayiṇām.*

** *Sa id rājā pratijanyāni viśvā, śuśmeṇa tasthāvabhi vīryeṇa; bṛhaspatirh yaḥ subhṛtaḥ bibharti, valgūyati vandate pūrvabhājam.*

universale Schöpfer und Verwirklicher ist, führt ihn in all seinen Tätigkeiten. Sie gibt ihm die Anleitung der Wahrheit in seinen Beziehungen zu allen Geschöpfen, und daher wirkt er vollständig und spontan meisterhaft auf sie ein. Dies ist der ideale Zustand des Menschen: die Seelen-Macht sollte ihn führen, Brihaspati, Brahma, das spirituelle Licht und der spirituelle Ratgeber, und er sollte sich selbst als Indra, die königliche Göttlichkeit der Aktion verwirklichen und sich und seine gesamte Umwelt im Recht ihrer gemeinsamen Wahrheit regieren, *brahmâ râjani pûrva eti**.

Denn dieser Brahma, diese schöpferische Seele sucht sich in der Majestät der menschlichen Natur zu manifestieren und zu mehren, und jener, der die Majestät von Licht und Macht erlangt und in sich das höchste menschliche Gute für Brahma erschafft, erfährt, wie er stets von allen göttlichen kosmischen Mächten, die für die höchste Erfüllung arbeiten, geschätzt, gefördert und erhöht wird. Er gewinnt alle jene Besitztümer der Seele, die für die Majestät des Geistes notwendig sind, jene, die seiner eigenen Bewußtseinsebene angehören, und jene, die sich ihm von anderen Bewußtseinsebenen her präsentieren. Nichts kann seinen siegreichen Fortschritt anfechten oder beeinträchtigen**.

Indra und Brihaspati sind also die beiden göttlichen Mächte, deren Fülle in uns und bewußter Besitz der Wahrheit die Vorbedingungen für unsere Vollkommenheit sind. Vamadeva ruft sie auf, bei diesem großen Opfer den Wein des unsterblichen Ananda zu trinken, sich am Rausch seiner Ekstasen zu erfreuen, den Gehalt und die Schätze des Geistes überreich auszugießen. Solche Ausgießungen der überbewußten Glückseligkeit müssen in die Seelenmacht eintreten und dort vollkommen Gestalt annehmen. So wird Glückseligkeit, gelenkte Harmonie herangebildet werden, voll aller Energien und Kapazitäten des vervollkommneten Wesens, das Meister seiner selbst und seiner Welt ist***.

So mögen Brihaspati und Indra in uns wachsen, und jener Zustand rechter Mentalität, den sie gemeinsam heranbilden, wird manifestiert werden; denn das ist die abschließende Bedingung. Mögen sie das sich fortent-

* *Sa it kṣeti sudhita okasi sve, tasmâ !lâ pivate viśvadânîm; tasmai viśaḥ svayamevâ namante, yasmin brahmâ râjani pûrva eti.*

** *Aprâṭho jayati sarâ dhanâni, pratijanyâni uta yâ sajanyâ; avasyave yo varivaḥ kṛṇoti, brahmaṇe râjâ tam avanti devâḥ.*

*** *Indraśca somaḥ pibataḥ bṛhaspatê, asmin yajñe mandasânâ vṛṣaṇvasû; â vâṛh viśantu indavaḥ svâbhuvô'sme rayim sarvavîraḥ ni yacchatam.*

wickelnde Denken nähren und jene Energien des mentalen Wesens zum Ausdruck bringen, die durch einen bereicherten und vielfältigen Gedanken zur Erleuchtung und Raschheit des Wahrheitsbewußtseins fähig werden. Die Mächte, die den arischen Kämpfer angreifen, würden in ihm Mängel des Mentals und Mängel der Gefühlsnatur schaffen, alle unglücklichen Zustände. Seelenkraft und Mentalkraft, die gemeinsam wachsen, zerstören solche Mängel und Unzulänglichkeiten. Zusammen bringen sie den Menschen zu seiner krönenden und vollkommenen Souveränität*.

* *Bṛhaspate indra vardhataṁ naḥ, sacā sā vāḥ sumatir bhūtu asme; aviṣṭaṁ dhiyo jigṛtaḥ purandhīr jajastam aryo vanuṣāṁ arāṭīḥ.*

X. Die Ashwins, die Herren der Wonne

Rig-Veda IV.45

1. Siehe, jenes Licht geht auf, und der überall hinreichende Wagen wird an die hohe Ebene dieses Himmels geschirrt. Es gibt da erfüllende Freuden in ihren dreifachen Paaren, und die vierte Haut des Honigs fließt über.

2. Voll Honig erhebe sich die Wonne aufwärts. Aufwärts Pferde und Wagen in die weiten Erhellungen der Morgendämmerung, und sie rollen den Schleier der Dunkelheit, der auf jeder Seite umgab, beiseite und dehnen die niedere Welt in eine leuchtende Gestalt aus, die jener des strahlenden Himmels gleicht.

3. Trinkt vom Honig mit eurem honigtrinkenden Mund, für den Honig schirrt euren geliebten Wagen an. Mit dem Honig erfreut ihr die Bewegungen und seine Pfade. Voller Honig, o Ashwins, ist die Haut, die ihr trägt.

4. Voller Honig sind die Schwäne, die euch tragen, die mit goldenen Schwingen und mit der Morgendämmerung erwachen. Sie kommen nicht, um zu verletzen, sie lassen die Wasser regnen, sie sind voller Verzückung und berühren das, was die Verzückung hält. Wie Bienen zu Ergüssen von Honig kommt ihr zu den Soma-Gaben.

5. Voller Honig führen die Feuer gut die Opfer, und sie umwerben eure Helligkeit, o Ashwins, Tag für Tag, wenn einer mit geläuterten Händen, mit vollkommener Schau, mit der Macht, bis zum Ziel vorzudringen, mit den Preßsteinen den honigvollen Soma-Wein ausgepreßt hat.

6. Während sie den Wein in ihrer Nähe trinken, reiten und laufen die Feuer und weiten die niedere Welt in eine leuchtende Gestalt wie jene des strahlenden Himmels. Auch die Sonne geht und bringt ihre Stuten ins Joch. Kraft der Selbstordnung der Natur bewegt ihr euch bewußt auf allen Pfaden*.

* Oder: nehmt ihr Kenntnis von allen Pfaden in ihrer Folge.

7. Ich habe, o Ashwins, den Gedanken in mir getragen und euren Wagen verkündet, der nie verfällt und von vollkommenen Stuten gezogen wird — euren Wagen, durch den ihr euch sogleich über alle Welten zum Genusse hin bewegt, reich an Gaben, was zum Ziele vordringen läßt.

Kommentar

Die an die beiden strahlenden Zwillinge gerichteten Hymnen des Rig-Veda sind — gleich jenen, die an die Ribhus gerichtet sind — voller symbolischer Ausdrücke und nicht verständlich ohne festen Schlüssel zu ihrer Symbolik. Die drei herausragenden Merkmale dieser Hymnen an die Ashwins sind das Lob ihrer Kutsche, ihrer Pferde und ihrer schnellen, alldurchdringenden Bewegung; ihr Suchen des Honigs und ihre Freude am Honig, *madhu*, und die befriedigenden Wonnen, die sie in ihrem Wagen tragen; sowie ihre enge Verbindung mit der Sonne, mit *Suryâ*, der Tochter der Sonne, und mit der Morgendämmerung.

Die Ashwins steigen, wie die anderen Götter, vom Wahrheitsbewußtsein, dem *ṛtam*, herab. Sie werden vom Himmel, von *Dyau*, dem reinen Mental, geboren oder geoffenbart. Ihre Bewegung durchdringt alle Welten, — der Effekt ihrer Handlung reicht vom Körper über das vitale Wesen und das Denken bis zur überbewußten Wahrheit. Sie geht tatsächlich vom Meer aus, von der Unbestimmtheit des Wesens, wie es aus dem Unterbewußten hervortritt. Sie führen die Seele über die Flut dieser Wasser und verhindern, daß sie auf ihrer Überfahrt untergeht. Sie sind daher *nâsatyâ*, Herren der Bewegung, Führer der Reise oder Überfahrt.

Sie helfen dem Menschen mit der Wahrheit, die insbesondere durch Gemeinschaft mit der Morgendämmerung, mit *Surya*, dem Herrn der Wahrheit, und mit *Suryâ*, seiner Tochter, zu ihnen kommt, aber sie unterstützen ihn noch bezeichnender mit der Daseinswonne. Sie sind Herren der Wonne, *śubhaspatî*. Ihr Wagen und ihre Bewegung sind voll der Genugtuungen der Daseinswonne auf all ihren Ebenen, sie tragen die Haut voll des überfließenden Honigs. Sie suchen den Honig, die Süße und füllen alle Dinge damit. Sie sind daher wirksame Mächte des Ananda, der aus dem Wahrheitsbewußtsein hervorgeht und den Menschen bei seiner Reise erhält, indem er sich vielfältig in den drei Welten manifestiert, von daher sind sie in allen Welten tätig. Sie sind insbesondere Reiter oder Treiber des Pferdes, Ashwins, wie ihr Name andeutet, — sie gebrauchen die Vitalität

des Menschen als Motivkraft für die Reise: Aber sie wirken auch im Denken und führen es zur Wahrheit. Sie schenken Gesundheit, Schönheit, Ganzheit des Körpers. Sie sind die göttlichen Ärzte. Unter allen Göttern sind sie am ehesten bereit, zum Menschen zu kommen und ihm Behaglichkeit und Freude zu schaffen, *âgamiṣṭhâ, śubhaspatī*. Denn dies ist ihre spezielle und vollkommene Aufgabe: Sie sind im wesentlichen Herren des Wohlergehens, der Wonne, *śubhaspatī*.

In der vorliegenden Hymne betont Vamadeva diesen Charakter der Ashwins ständig. In fast jedem Vers kehren die Wörter *madhu, madhumân*, Honig, honigsüß ständig wieder. Es ist eine Hymne an die süße Lieblichkeit des Daseins; es ist ein Gesang der Daseinswonne.

Das große Licht der Lichter, die Sonne der Wahrheit, die Erleuchtung des Wahrheitsbewußtseins erstet aus der Bewegung des Lebens, um das erleuchtete Mental, Swar, zu erschaffen, das die Evolution der niederen dreifachen Welt abschließt. *Eṣa sya bhânur udiyarti*. Durch dieses Aufgehen der Sonne im Menschen wird die volle Bewegung der Ashwins möglich; denn durch die Wahrheit kommt die realisierte Wonne, die himmlische Glückseligkeit. Daher wird die Kutsche der Ashwins an die Höhe dieses Dyau geschirrt, das hohe Niveau oder die hohe Ebene des lichterfüllten Mentals. Jene Kutsche erreicht alles, sie bewegt sich überall hin. Sie eilt freizügig auf allen Ebenen unseres Bewußtseins. *Yujyate rathaḥ pariṃā divo asya sânavi*.

Die volle, überall hinreichende Bewegung der Ashwins bringt die Fülle aller möglichen Befriedigungen der Daseinswonne mit sich. Dies wird in der Sprache des Veda symbolisch ausgedrückt mit den Worten, daß sich in ihrem Wagen die Befriedigungen, *prkṣâsaḥ*, in drei Paaren finden, *prkṣâso asmin mithunâ adhi trayah*. Das Wort *prkṣa* wird bei der rituellen Interpretation gleich dem verwandten Wort *prayas* mit „Nahrung“ wiedergegeben. Die Wurzel bedeutet Vergnügen, Fülle, Genugtuung, kann die materielle Bedeutung einer „Delikatesse“ oder Genugtuung schenkender Nahrung haben oder die psychologische Bedeutung einer Freude, eines Genusses oder einer Befriedigung. Die Befriedigungen oder Delikatessen, die im Wagen der Ashwins befördert werden, existieren dann also in drei Paaren. Oder der Satz bedeutet einfach, sie sind drei, jedoch eng miteinander verbunden. In jedem Fall richtet sich der Hinweis auf die drei Arten von Befriedigung oder Vergnügen, die den drei Bewegungen oder Welten unseres fortschreitenden Bewußtseins entsprechen, — Befriedigungen des Körpers, der Vitalität, des Mentals. Wenn sie in drei Paaren auftreten,

so müssen wir bedenken, daß auf jeder Ebene eine Doppelaktion der Wonne vorliegt, die der doppelten und vereinten Zwillingschaft der Ashwins entspricht. Es ist schwierig, im Veda selbst diese strahlenden und glücklichen *Zwillinge* zu unterscheiden oder aber zu entdecken, was jeder von ihnen jeweils repräsentiert. Wir finden keinen solchen Hinweis, wie er uns im Falle der drei Ribhus gegeben wird. Aber vielleicht enthalten die griechischen Namen dieser beiden Dioskouroi, *divo napâtâ*, Söhne des Himmels, einen Schlüssel. Kastor, der Name des Älteren, scheint Kashitri, der Leuchtende, zu sein. Poludeukes* kann möglicherweise Purudansas sein, ein Name, der im Veda als Beiname der Ashwins auftritt: der vielfältig Tätige. Wenn es sich so verhält, erinnert die Zwillingsgeburt der Ashwins an den ständigen vedischen Dualismus von Kraft und Licht, Erkenntnis und Willen, Bewußtsein und Energie, *go* und *aśva*. In all den Befriedigungen, die uns von den Ashwins gebracht werden, sind diese beiden Elemente untrennbar vereinigt. Wo die Form jene von Licht oder Bewußtsein ist, sind auch Macht und Energie enthalten. Wo die Form jene von Macht oder Energie ist, sind auch Licht und Bewußtsein enthalten.

Aber diese drei Formen der Befriedigung sind nicht alles, was ihre Kutsche für uns bereithält. Es gibt noch etwas anderes, ein Viertes, eine Haut voller Honig, und aus dieser Haut strömt der Honig hervor und fließt auf jeder Seite über. *Dṛtis turīyo madhuno vi rapśate*. Mental, Leben und Körper sind drei. *Turīya*, die vierte Ebene unseres Bewußtseins, ist das Überbewußte, das Wahrheitsbewußtsein. Die Ashwins bringen eine Haut mit sich, *dṛti*, wörtlich: etwas, das geschnitten oder zerrissen ist, eine teilweise Formation aus dem Wahrheitsbewußtsein, um den Honig der überbewußten Glückseligkeit zu enthalten. Aber sie vermag sie nicht zu enthalten. Jene unwiderstehlich überreiche und unendliche Süße bricht heraus und fließt überall über, indem sie unser gesamtes Sein mit Wonne durchtränkt.

Mit jenem Honig werden die drei Paare von Befriedigungen — mentale, vitale, physische — durch die alldurchdringende, überfließende Fülle imprägniert, sie werden voll von seiner Süße, *madumantaḥ*. Damit beginnen sie sich sogleich aufwärts zu bewegen. Durch den Kontakt mit der göttlichen Wonne erheben sich all unsere Befriedigungen in dieser niederen Welt aufwärts, weil sie sich unwiderstehlich zum Überbewußten, zur

* Das *k* von Poludeukes weist auf ein ursprüngliches *ś*: der Name wäre dann *purudakśas*; aber solche Fluktuationen zwischen den verschiedenen Sibilanten wären in dem frühen, fließenden Stadium der arischen Sprachen nichts Ungewöhnliches.

Wahrheit, zur Glückseligkeit hingezogen fühlen. Und zugleich mit ihnen — denn es ist die Daseinswonne, verborgen oder offen, bewußt oder unterbewußt, die unsere Aktivitäten leitet — nehmen all die Kutschen und Pferde dieser Götter dieselbe aufwärtssteigende Bewegung an. Die vielfältigen Bewegungen unseres Wesens, die Formen von Kraft, die ihnen ihren Antrieb geben, sie alle folgen dem aufsteigenden Licht der Wahrheit zu ihrem Heim. *Ud vām pṛkṣāso madhumanta irate, rathā aśvāsa uṣaso vyuṣṭiṣu.*

„In den weiten Aufhellungen der Morgendämmerung“ steigen sie auf, denn Morgendämmerung ist die Erleuchtung der Wahrheit, die über der Mentalität aufgeht, um den Tag vollen Bewußtseins in die Dunkelheit oder halberleuchtete Nacht unseres Wesens zu bringen. Sie kommt als Dakshina, als reine intuitive Urteilskraft, von der sich Agni, die Gotteskraft in uns, nährt, wenn er zur Wahrheit strebt als Sarama, die entdeckende Intuition, die in die Höhle des Unterbewußten vordringt, wo die geizigen Herren der Sinnestätigkeit die strahlenden Herden der Sonne verborgen haben, und Indra Informationen verschafft. Dann kommt der Herr des erleuchteten Mentals und bricht die Höhle auf und treibt die Herden aufwärts, *udâjat*, aufwärts zum unermeßlichen Wahrheitsbewußtsein, dem eigenen Heim der Götter. Unser bewußtes Sein ist ein Hügel (*adri*) mit vielen aufeinanderfolgenden Ebenen und Erhebungen, *sânûni*. Die Höhle des Unterbewußten ist unten. Wir klettern aufwärts zur Gottheit und Wonne, wo die Sitze der Unsterblichkeit sind, *yatrâṃṛtâsa âsate**.

Durch diese Aufwärtsbewegung der Kutsche der Ashwins mit ihrer Last erhöhter und umgewandelter Befriedigungen wird der Schleier der Nacht, der die Welten des Wesens in uns umgibt, weggezogen. Alle diese Welten, Mental, Leben, Körper, werden den Strahlen der Sonne der Wahrheit geöffnet. Die niedere Welt in uns, *rajas*, wird durch die aufsteigende Bewegung all ihrer Kräfte und Befriedigungen ausgeweitet und gestaltet in die ureigene Helle des erleuchteten intuitiven Mentals, *Swar*, das das höhere Licht direkt empfängt. Das Mental, die Handlung, das vitale, emotionale, wesenhafte Sein, alles wird mit der Herrlichkeit und der Intuition erfüllt, mit der Kraft und dem Licht der göttlichen Sonne, — *tat savitur vareṇyam bhargo devasya***.

Das niedere mentale Sein wird in ein Ebenbild und eine

* RV.IX.15.2.

** Die große Formel des Gayatri, RV.III.62.10.

Widerspiegelung des höheren Göttlichen umgewandelt. *Aporṇuvantas tama â parivṛtam, svar ṇa śukraṁ tanvanta â rajah.*

Dieser Vers schließt die allgemeine Beschreibung der vollkommenen und endgültigen Bewegung der Ashwins ab. Im dritten Vers wendet sich der Rishi Vamadeva seinem eigenen Aufstieg zu, seiner eigenen Gabe des Soma, seiner Reise und seinem Opfer. Er beansprucht dafür ihre glückselige und verherrlichende Aktion. Die Ashwins werden dazu gebracht, von der Süße zu trinken. Bei seinem Opfer mögen sie dann davon trinken. *Madhvaḥ pibataṁ madhupebhir âsabhiḥ.* Mögen sie ihre Kutsche für den Honig anschnurren, ihre von den Menschen geliebte Kutsche; *uta priyaṁ madhune yuñjâthâṁ ratham.* Denn die Bewegung des Menschen, sein fortschreitendes Handeln, wird von ihnen auf allen Pfaden mit eben jenem Honig und jener Süße des Ananda freudvoll gemacht. *Â vartaniṁ madhunâ jinvathas pathaḥ.* Denn sie tragen die Haut voll und überfließend mit seinem Honig. *Dṛtiṁ vahethe madhumantam aśvinâ.* Durch die Maßnahme der Ashwins wird der Fortschritt des Menschen zur Glückseligkeit selbst glückselig. All seine Mühe, sein Kampf und sein Streben werden von göttlicher Wonne erfüllt. Wie es im Veda heißt, erfolgt durch die Wahrheit der Fortschritt zur Wahrheit, d.h. durch das wachsende Gesetz der Wahrheit im mentalen und physischen Bewußtsein gelangen wir schließlich jenseits von Mental und Körper zur überbewußten Wahrheit. So wird hier angedeutet, daß durch den Ananda der Fortschritt zum Ananda erfolgt: Durch göttliche Wonne, die in all unseren Gliedern, in all unseren Aktivitäten wächst, gelangen wir zur überbewußten Glückseligkeit.

Bei der aufwärts führenden Bewegung verwandeln sich die Pferde, die die Kutsche der Ashwins ziehen, in Schwäne, *hamśasaḥ.* Der Vogel ist im Veda sehr häufig das Symbol der befreiten und hochsteigenden Seele, ein andermal der so befreiten und aufsteigenden Energien, die sich zu den Höhen unseres Wesens aufschwingen, weit schwingend in freiem Flug, nicht mehr verstrickt in die gewöhnliche begrenzte Bewegung oder den mühevollen Galopp der Lebensenergie, des Pferdes, *aśva.* Solcherart sind die Kräfte, die den freien Wagen der Herren der Wonne ziehen, wenn die Sonne der Wahrheit über uns herandämmert. Diese beflügelten Bewegungen sind voll des Honigs, der von der überfließenden Haut ausgeschüttet wird, *madhumantaḥ.* Sie sind unangreifbar, *asridhaḥ,* sie erleiden bei ihrem Flug keine Verletzung. Oder, was auch gemeint sein kann, sie machen keine falsche oder schädigende Bewegung. Und sie haben goldene Schwingen, *hiranyaparṇâḥ.* Gold ist die symbolische Farbe des

Lichts von Surya. Die Schwingen dieser Kräfte sind die volle, befriedigte, erlangende Bewegung, *parṇa*, seiner lichtreichen Erkenntnis. Denn dies sind die Vögel, die mit der Morgendämmerung erwachen. Dies sind die beflügelten Energien, die aus ihren Nestern hervorkommen, wenn die Füße der Tochter des Himmels die Ebenen unserer menschlichen Mentalität drücken, *divo asya sânavi*. Solcherart sind die Schwäne, die die schnell reitenden Zwillinge tragen. *Harṁsâso ye vâṁ madhumanto asridho hiraṇyaparṇâ uhva uṣarbudhaḥ*.

Voll des Honigs, lassen die beflügelten Energien, während sie aufsteigen, die Fülle der Wasser des Himmels auf uns herabströmen. Sie sind erfüllt von Ekstase, von Verzückerung, vom Rausch des unsterblichen Weins. Und sie berühren, kommen in bewußten Kontakt mit jenem überbewußten Wesen, das ewig im Besitz der Ekstase ist, auf immer verzückt von seinem göttlichen Rausch, *ûdapruṭo mandino mandinispr̥ṣaḥ*. Von ihnen gezogen, kommen die Herren der Wonne zur Soma-Gabe des Rishi wie Bienen zu Rinnsalen des Honigs; *madhvo na makṣaḥ savanâni gacchathaḥ*. Da sie selbst Erzeuger der Süße sind, suchen sie wie die Bienen jene Süße, die ihnen als Stoff für mehr Wonne dienen kann.

Beim Opfer wird derselbe Vorgang allgemeiner Erleuchtung, der bereits als Ergebnis des aufsteigenden Flugs der Ashwins beschrieben wurde, jetzt als bewirkt mithilfe der Feuer Agnis beschrieben. Denn die Flammen des Willens, der göttlichen Kraft, die in der Seele aufbrennen, werden auch von der überfließenden Süße durchtränkt, daher führen sie von Tag zu Tag vollkommen ihre große Aufgabe durch, das Opfer* fortschreitend zu seinem Ziel zu führen. Zum Zwecke jenes Fortschrittes umwerben sie mit ihren flammenden Zungen den täglichen Besuch der strahlenden Ashwins, die hell von dem Licht der intuitiven Erleuchtungen sind und sie mit ihrem Gedanken strahlender Energie stützen**. *Svadhvarâso madhumanto agnaya usrâ jarante prati vastor aṣvînâ*.

Diese Sehnsucht Agnis erfolgt, wenn der Opfernde mit reinen Händen, mit einer vollkommen urteilenden Schau, mit Kraft in seiner Seele, um zum Ende seiner Pilgerreise, zum Ziel des Opfers durch alle Hindernisse zu gelangen, alle Widerstände niedergebroschen und den unsterblich

* *Adhvara*, das Wort für Opfer, ist tatsächlich ein Adjektiv, und der volle Ausdruck lautet *adhvara yajña*, Opferhandlung, die auf dem Pfad reist, das Opfer, das seiner Natur nach ein Fortschreiten oder eine Reise ist. Agni, der Wille, ist der Führer des Opfers.

** *Śavīrayā dhiyā* RV.I.3.2

machenden Wein mit den Preßsteinen ausgepreßt hat und jener ebenfalls mit dem Honig der Ashwins erfüllt wird. *Yan niktahastas taraṇir vicakṣaṇaḥ, somam suśāva madhumantam adribhiḥ*. Denn die Freude des Individuums an den Dingen wird durch die dreifachen Befriedigungen der Ashwins und durch die vierte, die Wonne, die aus der Wahrheit strömt, gewährt. Die gereinigten Hände des Opfernden, *niktahastaḥ*, stehen möglicherweise symbolisch* für das geläuterte physische Wesen. Die Kraft kommt von einer erfüllten Lebensenergie. Die Kraft klarer mentaler Vision, *vicakṣaṇa*, ist das Zeichen des wahrheitserleuchteten Mentals. Dies sind die Bedingungen in Mental, Leben und Körper für das Überfließen des Honigs über die dreifachen Befriedigungen der Ashwins.

Wenn der Opfernde auf diese Weise die honiggefüllte Wonne der Dinge in seinem Opfer ausgepreßt hat, sind die Flammen des Willens in der Lage, sie aus der Nähe zu trinken, sie sind nicht gezwungen, sie knapp oder mühsam von einer fernen und kaum zugänglichen Bewußtseinsstufe zu bringen. Daher werden sie, indem sie unmittelbar und ungezwungen trinken, mit überschwenglicher Kraft und Schnelligkeit erfüllt und laufen über das gesamte Feld unseres Wesens, um das niedere Bewußtsein in das leuchtende Ebenbild der Welt des freien und erleuchteten Mentals auszuweiten. *Ākenipāso ahabhir davidhvataḥ, svar ṇa śukraṁ tanvanta ā rajaḥ*. Die Formel, die hier gebraucht wird, wird ohne Variationen von der zweiten Rik wiederholt; aber hier sind es die Flammen des Willens, voll der vierfältigen Befriedigung, die das Werk tun. Dort ist es das freie Aufschwingen der Götter durch den bloßen Kontakt des Lichts und ohne Anstrengung; hier ist es die entschlossene Arbeit und das feste Streben des Menschen bei seinem Opfer. Denn dann geschieht es durch *Zeit*, durch den Tag, daß das Werk vervollkommnet wird, *ahabhiḥ*, durch aufeinanderfolgende Morgendämmerungen der Wahrheit, jede mit ihrem Sieg über die Nacht, durch die ungebrochene Abfolge der Schwestern, die wir in der Hymne an die göttliche Morgendämmerung erwähnt fanden. Der Mensch kann nicht sogleich alles, was die Erleuchtung ihm bringt, aufnehmen oder halten; es muß ständig wiederholt werden, auf daß er im Licht wachse.

Aber nicht nur die Feuer des Willens sind am Werk, um das niedere Bewußtsein umzuwandeln. Die Sonne der Wahrheit schirrt ebenfalls ihre

* Die Hand oder der Arm ist oft jedoch in anderer Weise symbolisch, besonders wenn es sich um zwei Hände oder Arme Indras handelt.

leuchtenden Pferde an und ist in Bewegung; *sûraścid aśvân yuyujāna īyate*. Auch die Ashwins nehmen für das menschliche Bewußtsein von den Pfaden seines Fortschrittes Kenntnis, damit es eine vollständige, harmonische und vielseitige Bewegung vollbringe. Diese auf vielen Pfaden voranschreitende Bewegung wird im Licht der göttlichen Erkenntnis verknüpft durch die spontane, selbstordnende Aktion der Natur, die die letztere aufnimmt, wenn der Wille und die Erkenntnis in der vollkommenen Harmonie einer voll selbst-bewußten, intuitiv gelenkten Aktion gepaart sind. *Viśvân anu svadhayâ cetathas pathaḥ*.

Vamadeva schließt seine Hymne ab. Er vermochte es, den lichtreichen Gedanken mit seiner hohen Erleuchtung festzuhalten, und hat durch die gestaltende und festlegende Kraft des Wortes die Kutsche in sich ausgedrückt, d.h. die unsterbliche Bewegung der Wonne der Ashwins; die Bewegung einer Wonne, die nicht verblaßt oder alt wird oder sich erschöpft — sie ist ohne Alter und Verfall, *ajaraḥ* —, weil sie von vollkommenen und befreiten Kräften und nicht von beschränkten und bald erschöpften, bald widerstrebenden Pferden der menschlichen Vitalität gezogen wird. *Pra vām avocam aśvinâ dhiyaṁdhâḥ, rathaḥ svaśvo ajaro yo asti*. Bei dieser Bewegung überqueren sie in einem Augenblick alle Welten des niederen Bewußtseins, durchlaufen es mit ihrer rasch eilenden Wonne und gelangen so zu jenem universalen Genuß im Menschen, voll seiner Gabe des Soma-Weins, durch den sie ihn, indem sie kraftvoll in ihn eintreten, durch all die Widersacher hindurch zum großen Ziel führen können. *Yena sadyaḥ pari rajâṁsi yâtho haviṣmantaṁ taraṇim bhojam accha*.

XI. Die Ribhus, die Handwerker der Unsterblichkeit

Rig-Veda I.20

1. Siehe, die Bekräftigung, die erleuchtete Mentale für die göttliche Geburt mit dem Atem des Mundes machen, sie gibt die Wonne vollkommen.
2. Auch diejenigen, die dem Indra seine zwei hellen Stuten, die durch die Sprache angeschrirt sind, mit dem Mental bildeten, sie genießen das Opfer durch ihre Ausführung des Werkes.
3. Sie gestalteten für die Zwillingsherren der Reise ihren glückbringenden Wagen der allerfüllenden Bewegung, sie gestalteten die nährnde Kuh, die die süße Milch gibt.
4. O Ribhus, in eurer Durchdringung machtet ihr die *Eltern* wieder jung, ihr, die ihr den geraden Pfad sucht und die Wahrheit in euren Vergeistigungen besitzt.
5. Die Verzückungen des Weines kommen vollständig zu euch, zu euch mit Indra in Gesellschaft der Maruts und mit den *Königen*, den Söhnen Aditis.
6. Und diese Trinkschale des Twashtri, neu und vervollkommnet, verwandeltet ihr wieder in vier.
7. So begründet für uns die dreimal sieben Ekstasen, jede getrennt durch ihre vollkommenen Ausdruckgebungen.
8. Sie unterhielten und trugen in sich, sie teilten durch Vollkommenheit in ihren Werken den Opferanteil des Genusses unter den Göttern.

Kommentar

Die Ribhus, so haben wir ausgeführt, sind die Strahlen der Sonne. Und es ist wahr, daß sie wie Varuna, Mitra, Bhaga und Aryaman Mächte des

Sonnenlichts, der Wahrheit sind. Aber ihr besonderer Charakter im Veda ist, daß sie Handwerker der Unsterblichkeit sind. Sie werden dargestellt als menschliche Wesen, die kraft der Erkenntnis und Vollkommenheit in ihren Werken den Zustand der Göttlichkeit erlangt haben. Ihre Funktion besteht darin, Indra dabei zu helfen, den Menschen zum selben Zustand göttlichen Lichts und göttlicher Wonne zu erhöhen, den sie als ihr göttliches Privileg verdient haben. Die Hymnen, die im Veda an sie gerichtet werden, sind knapp an der Zahl und auf den ersten Blick äußerst rätselhaft; denn sie sind voll von gewissen Bildern und Symbolen, die ständig wiederholt werden. Aber sobald einmal die Hauptschlüssel des Veda bekannt sind, werden sie äußerst klar und einfach und präsentieren ein zusammenhängendes und interessantes Konzept, das klares Licht auf die vedische Botschaft von der Unsterblichkeit wirft.

Die Ribhus sind Mächte des Lichts, die in die Materie herabgekommen sind, und werden dort als menschliche Talente geboren, die danach streben, göttlich und unsterblich zu werden. In dieser Eigenschaft werden sie Kinder Sudhanwans* genannt, ein Patronym, das schlicht eine Parabel ihrer Geburt vom vollen Vermögen der *Materie* ist, die von der lichtreichen Kraft berührt wird. Aber ihrer wirklichen Natur nach sind sie von dieser lichtreichen Energie herabgekommen und werden manchmal so angesprochen: „Nachkommenschaft Indras, Enkel der lichtreichen Kraft“ (IV.37.4). Denn Indra, das göttliche Mental im Menschen, wird aus leuchtender *Kraft* geboren, wie Agni aus reiner *Kraft* geboren wird, und Indra, dem göttlichen Mental, entspringt das menschliche Streben nach Unsterblichkeit.

Die Namen der drei Ribhus sind, in der Reihenfolge ihrer Geburt, *ṛbhu* oder *ṛbhukṣan*, der gewandte Kenner oder Gestalter im Wissen, *vibhva* oder *vibhu*, der Durchdringende, der Sich-Selbst-Ausbreitende, und *vâja*, die Fülle. Ihre Namen deuten ihre besondere Art und Aufgabe an, aber sie sind in Wirklichkeit eine Trinität, und daher werden sie, obgleich gewöhnlich mit dem Namen Ribhus bezeichnet, auch die Vibhus und Vajas genannt. Ribhu, der Älteste, ist der Erste im Menschen, der durch seine Gedanken und Werke die Formen der Unsterblichkeit zu gestalten beginnt. Vibhwa

* „Dhanwan“ bedeutet in diesem Namen nicht „Bogen“ sondern das solide oder bare Feld der Materie, das sonst als Hügel oder Feld charakterisiert wird, aus dem die Wasser und die Strahlen freigesetzt werden.

verleiht diesem Wirken durchdringende Erfüllung. Vaja, der Jüngste, verschafft die Fülle des göttlichen Lichts und der göttlichen Substanz, durch die das vollständige Werk getan werden kann. Diese Werke und Gestaltungen der Unsterblichkeit vollziehen sie, so wird ständig wiederholt, durch die Kraft des Gedankens, wobei das Mental Feld und Material ist. Sie werden mit Kraft vollbracht. Sie sind begleitet von einer Vollkommenheit im schöpferischen und wirksamen Akt, *svapasyayâ, sukṛtyayâ*, was die Grundbedingung für die Erarbeitung der Unsterblichkeit ist. Diese Gestaltungen der Handwerker der Unsterblichkeit sind, wie in der vorliegenden Hymne knapp zusammengefaßt, die Pferde Indras, der Wagen der Ashwins, die Kuh, die die süße Milch gibt, die Jugend der universalen Eltern, die Vervielfältigung der Trinkschale der Götter (die ursprünglich von Twashtri, dem Gestalter der Dinge, geformt wurde), in vier.

Die Hymne beginnt mit einer Andeutung ihres Anliegens. Es ist eine Bestätigung der Macht der Ribhus für die göttliche Geburt, gemacht von Menschen, die Erleuchtung erlangt haben und jene Energie des Lichts besitzen, von der die Ribhus geboren wurden. Sie wird durch den Atem des Mundes, die Lebenskraft in der Welt ausgeführt. Ihr Ziel ist es, in der menschlichen Seele die gesamte Wonne der Glückseligkeit, die dreimal sieben Ekstasen des göttlichen Lebens*, zu befestigen.

Diese göttliche Geburt repräsentieren die einst menschlichen Ribhus, die unsterblich geworden sind. Durch ihre Ausführung des Werkes — des großen Werkes der aufstrebenden menschlichen Evolution, die der Gipfel des Weltopfers ist — haben sie bei jenem Opfer zugleich mit den göttlichen Kräften ihren göttlichen Anteil und ihr göttliches Privileg erworben. Sie sind die sublimierten menschlichen Kräfte von Gestaltung und aufstrebendem Fortschritt, die den Göttern helfen, den Menschen zu vergöttlichen. Im Mittelpunkt all ihrer Ausführungen steht die Gestaltung der beiden Pferde des Indra, der Pferde, die durch Sprache an ihre Bewegung geschirrt sind, angeschirrt durch das Wort und gestaltet durch das Mental. Denn die freie Bewegung des erleuchteten Mentals, des göttlichen Mentals im Menschen, ist die Vorbedingung für alle anderen unsterblich machenden Arbeiten**.

Die zweite Aufgabe der Ribhus besteht darin, die Kutsche der Ashwins, der Herren der menschlichen Reise, zu gestalten, — jene glückbringende

* *Ayam devâya janmane, stoma viprebhir âsayâ; akâri ratnadhâtamaḥ.*

** *Ya indrâya vacoyujâ tatakṣur manasâ harî; samîbhir yajñam âsata.*

Bewegung des Ananda im Menschen, die mit ihrer Aktion alle Welten oder Ebenen seines Wesens durchdringt und dem physischen Menschen Gesundheit, Jugend, Kraft, Ganzheit bringt, dem Vital die Fähigkeit zu Genuß und Handeln, dem mentalen Wesen frohe Energien des Lichts, — mit einem Wort, die Kraft reiner Daseinswonne auf allen Ebenen*.

Die dritte Aufgabe der Ribhus besteht darin, die Kuh zu gestalten, die die süße Milch gibt. Es heißt an anderer Stelle, daß diese Kuh von den Ribhus aus ihrer Deckhaut befreit worden ist, — dem Schleier der äußeren Bewegung und Aktion der Natur. Die nährenden Kuh selbst ist jene der universalen Formen und des universalen Impetus der Bewegung, *viśvajuvāṁ viśvarūpām*, mit anderen Worten, sie ist der Urstrahl, Aditi, das unendliche Bewußtsein des unendlichen Bewußten Wesens, das die Mutter der Welten ist. Jenes Bewußtsein bringen die Ribhus aus der verschleiernenden Bewegung der Natur heraus, und sie gestalten hier in uns eine Form von ihr. Sie ist — aufgrund des Wirkens der Kräfte der Dualität — getrennt von ihrer Nachkommenschaft, der Seele in der niederen Welt. Die Ribhus setzen sie wieder in ständige Gemeinschaft mit ihrer unendlichen Mutter ein**.

Eine andere große Aufgabe der Ribhus ist — in der Kraft ihrer früheren Taten, des Lichts Indras, der Bewegung der Ashwins, des vollen Ertrags der nährenden Kuh —, den bejahrten Eltern der Welt die Jugend, Himmel und Erde, wiederzuschicken. Der Himmel ist das mentale Bewußtsein, die Erde das physische. Diese werden in ihrer Vereinigung dargestellt als langliegend — alt und niedergestreckt wie gefallene Opferpfähle, erschöpft und leidend. Die Ribhus, so heißt es, steigen zum Haus der Sonne auf, wo sie im unverhüllten Glanz ihrer Wahrheit lebt. Dort schlummern sie zwölf Tage und durchqueren dann Himmel und Erde, füllen sie reichlich mit Regen aus den Strömen der Wahrheit, nähren sie, geben ihnen Kraft und Jugend zurück***. Sie durchdringen den Himmel mit ihrem Wirken, bringen der Mentalität**** göttliche Mehrung, geben ihr und dem physischen Wesen eine frische, junge und unsterbliche Bewegung*****. Denn sie bringen vom Heim der Wahrheit die Vollkommenheit dessen mit sich, was die Vorbedingung ihrer Arbeit ist, die Bewegung auf dem gera-

* *Takṣan nāsatyābhyām, pariṁmānaṁ sukhaṁ ratham.*

** *Takṣan dhenum sabardughām.* Andere Details siehe in RV.IV.33. 4, 8; IV.36.4 usw.

*** RV.IV.33.2,3,7; IV.36. 1, 3; I.161.7.

**** RV.IV.33.1.2

***** RV.V.36.3

den Pfad der Wahrheit und die Wahrheit selbst mit ihrer unbedingten Wirksamkeit in allen Gedanken und Worten der Mentalität. Indem sie diese Macht mit sich bringen bei ihrem durchdringenden Eintritt in die niedere Welt, ergießen sie in diese die unsterbliche Essenz*.

Der Wein jener unsterblichen Essenz mit ihren Ekstasen ist es, den sie durch ihr Wirken erlangen und dem Menschen bei seinem Opfer vermitteln. Und mit ihnen kommen und sitzen Indra und die Maruts, das göttliche Mental und seine Gedankenkräfte, und die vier großen Könige, die Söhne Aditis und Kinder des Unendlichen: Varuna, Mitra, Aryaman und Bhaga, die Reinheit und Weite des Wahrheitsbewußtseins, sein Gesetz der Liebe, des Lichts und der Harmonie, seine Macht und sein Streben sowie sein reiner und glücklicher Genuß der Dinge**.

Und dort beim Opfer trinken die Götter aus der vierfältigen Schale, *camasaṁ caturvayam* (IV.36.4), die Ergüsse des Nektars. Denn Twashtri, der Gestalter der Dinge, hat dem Menschen ursprünglich nur eine einzige Schale gegeben, das physische Bewußtsein, den physischen Körper, um darin den Göttern die Daseinswonne darzubringen. Die Ribhus, Kräfte der erleuchteten Erkenntnis, nehmen sie, erneuert und vervollkommnet durch Twashtris spätere Tätigkeiten, und errichten in ihm aus dem Material der vier Ebenen drei andere Körper, den vitalen, mentalen und kausalen oder Ideal-Körper***.

Weil sie diesen vierfachen Becher der Wonne hergestellt und den Menschen dadurch befähigt haben, auf der Ebene des Wahrheitsbewußtseins zu leben, können sie im vervollkommenen menschlichen Wesen die dreimal sieben Ekstasen des höchsten Seins begründen, die in Mental, Vitalität und Körper hineingegossen werden. Jede von ihnen können sie perfekt vermitteln durch den vollen Ausdruck ihrer separaten absoluten Ekstase auch in der Verknüpfung des Ganzen****.

Die Ribhus haben die Macht, diese Fluten von Daseinswonne im menschlichen Bewußtsein zu stützen und zu bergen. Sie sind in der Lage, sie in der Vollkommenheit ihres Wirkens unter den manifestierten Göttern aufzuteilen, jedem Gott seinen Opferanteil zu geben. Solche vollkommene Auftei-

* *Yuvānā pitarā punaḥ, satyamantrā ṛjūyavaḥ, ṛbhavo viṣṭyakrata.*

** *Sarṁ vo madāso agmata, indreṇa ca marutvatā; ādityebhiṣca rājabhiḥ.*

*** *Uta tyarḥ camasaṁ navam, tvaṣṭur devasya niṣkṛtam; akarta caturāḥ punaḥ.*

**** *Te no ratnāni dhattana, trir ā sāptāni sunvate; ekamekaṁ suśastibhiḥ.*

lung ist die ganze Vorbedingung für ein wirksames Opfer für das vollkommene Werk*.

Solcherart sind die Ribhus, und sie werden zum menschlichen Opfer gerufen, um für den Menschen die Dinge der Unsterblichkeit zu gestalten, ebenso wie sie sie für sich selbst gestalteten. „Er wird mit Reichhaltigkeit und Kraft für das Werk erfüllt, er wird zu einem Rishi durch die Macht des Selbstaushdrucks, er wird zu einem Helden und Kämpfer, der kaum in den Schlachten zu erstechen ist, er birgt in sich Mehrung der Wonne und vollständiger Kraft, den Vaja und Vibhwa, die Ribhus nähren... Denn ihr seid Seher und klar urteilende Denker; als solchen verkünden wir euch unser Wissen mit diesem Denken unserer Seele. Gestaltet in eurem Wissen für uns alle menschlichen Genüsse, — leuchtende Fülle, befruchtende Kraft und höchste Glückseligkeit — indem ihr euch um unsere Gedanken bewegt. Hier gestaltet für uns in eurer Wonne Nachkommenschaft, Glückseligkeit, eine große Kraft der Inspiration. Gebt uns, o Ribhus, jene reichlich variierte Fülle, durch die wir in unserem Bewußtsein zu Dingen jenseits der gewöhnlichen Menschen erwachen werden“ (RV IV.36.6-9).

* *Adhārayanta vahnayo-bhajanta sukṛtyayā; bhāgaṃ deveṣu yajñīyam.*

XII. Vishnu, die alles durchdringende Gottheit

Rig-Veda I.154

1. Von Vishnu, der die irdischen Welten ausgemessen hat, verkünde ich jetzt die mächtigen Werke. Jenen höheren Sitz unserer Selbstvollbringung stützt er, der sich weit Bewegende, in den dreifältigen Schritten seiner universalen Bewegung.
2. Jener Vishnu bekräftigt hoch oben durch seine Macht, und er ist wie ein furchtbarer Löwe, der in den schwierigen Stätten umherschweift, ja, seine Lagerstatt ist auf den Berggipfeln, er, in dessen drei weiten Bewegungen alle Welten ihre Wohnstätte finden.
3. Möge unsere Kraft und unser Denken zu Vishnu vorangehen, zum alles durchdringenden, weit schweifenden Bullen, der auf dem Berge wohnt, er, der *Einer* ist und diesen langen und sich weit erstreckenden Sitz unserer Selbstvollbringung durch nur drei seiner Schritte vollbrachte.
4. Er, dessen drei Schritte voll des Honigweins sind und nicht vergehen, sondern Ekstase durch die Eigenharmonie ihrer Natur haben, fürwahr der Eine, hält das dreifache Prinzip und auch Erde und Himmel, ja alle Welten.
5. Möge ich jenes Ziel seiner Bewegung, die Freude, erlangen und genießen, wo Seelen, die die Göttlichkeit suchen, in Verzückung geraten. Denn dort in jenem höchsten Schritt des weit schweifenden Vishnu ist jener Freund der Menschen, der die Quelle der Süße ist.
6. Jenes sind die Wohnstätten von euch zweien, die wir als das Ziel unserer Reise begehren, wo die vielhörnigen Herden des Lichts reisen; der höchste Schritt des weit schweifenden Vishnu strahlt hier in seiner vielfältigen Weite auf uns herab.

Kommentar

Die Gottheit dieser Hymne ist Vishnu, der Allesdurchdringende, der im Rig-Veda eine enge, jedoch verdeckte Verknüpfung und fast Identität mit

der anderen Gottheit hat, die in der späteren Religion verherrlicht wird, mit Rudra. Rudra ist eine heftige und gewaltsame Gottheit mit einem Aspekt des Wohlwollens, der der höchsten, glückseligen Realität Vishnus nahe kommt. Vishnus ständige Freundlichkeit gegenüber dem Menschen und seinen helfenden Göttern wird überschattet durch einen Aspekt schrecklicher Gewaltsamkeit — „wie ein furchtbarer Löwe, der in üblen und schwierigen Stätten herumstreicht“ —, was in Begriffen gesagt wird, die üblicherweise für Rudra zutreffen. Rudra ist der Vater der heftig kämpfenden Maruts. Vishnu wird im letzten Sukta des fünften Mandala unter dem Namen Evaya Marut besungen als die Quelle, der sie entsprangen, das, wozu sie werden, und als selbst identisch mit der Einheit und Totalität ihrer Streitkräfte. Rudra ist der Deva oder die Gottheit, die im Kosmos aufsteigt, Vishnu derselbe Deva oder die Gottheit, die die Kräfte des Aufstiegs hervorruft und unterstützt.

Lange wurde von europäischen Gelehrten die Auffassung verbreitet, die Bedeutung von Vishnu und Shiva in den puranischen Theogonien sei eine spätere Entwicklung gewesen, im Veda hätten diese Götter eine recht untergeordnete Stellung und seien Indra und Agni unterlegen. Viele Gelehrte sind sogar generell zu der Ansicht gelangt, daß Shiva eine spätere Idee war, die den Drawiden entlehnt wurde und von einer teilweisen Eroberung der vedischen Religion durch die einheimische Kultur zeugt, in die sie eingedrungen war. Diese Irrtümer entstehen unvermeidlich als Teil eines umfassenden Mißverständnisses des vedischen Denkens, für das der alte brahmanische Ritualismus verantwortlich ist und dem die europäische Wissenschaft durch die Übertreibung eines kleineren, äußeren Elements in der vedischen Mythologie nur eine neue, noch mehr irreführende Form gegeben hat.

Die Bedeutung der vedischen Götter ist nicht zu ermessen an der Zahl der ihnen gewidmeten Hymnen oder an dem Ausmaß, in dem sie in den Gedanken der Rishis angerufen werden, sondern an den Aufgaben, die sie erfüllen. Agni und Indra, an die die Mehrzahl der vedischen Hymnen gerichtet ist, sind nicht größer als Vishnu und Rudra, aber die Aufgaben, die sie in der inneren und äußeren Welt erfüllen, waren die handlungsstärksten, dominierenden und unmittelbar wirksamsten für die psychologische Disziplin der alten Mystiker. Dies allein ist der Grund für ihre Vorherrschaft. Die Maruts, Kinder Rudras, sind nicht Gottheiten, die ihrem heftigen und mächtigen Vater überlegen sind. Dennoch sind viele Hymnen an sie gerichtet, und sie werden weitaus beständiger in Verbindung mit

anderen Göttern erwähnt, weil die Aufgabe, die sie erfüllten, von dauernder und unmittelbarer Bedeutung in der vedischen Disziplin war. Auf der anderen Seite verschaffen Vishnu, Rudra, Brahmanaspati, die vedischen Originale der späteren puranischen Triade Vishnu-Shiva-Brahma, die Grundbedingungen für das vedische Werk und unterstützen es aus einer Position hinter den mehr gegenwärtigen und aktiven Göttern, stehen ihm aber weniger nahe und sind in ihrem Erscheinen nicht unablässig von seinen täglichen Vorgängen betroffen.

Brahmanaspati ist der Schöpfer durch das Wort. Er ruft Licht und sichtbaren Kosmos aus der Dunkelheit des unbewußten Ozeans hervor und treibt die Gestaltungen des bewußten Wesens hinauf zu ihrem höchsten Ziel. Diesem schöpferischen Aspekt Brahmanaspatis entsprang die spätere Idee von Brahma, dem Schöpfer.

Rudra verschafft die Kraft für die Aufwärtsbewegung von Brahmanaspatis Gestaltungen. Er wird im Veda der Mächtige des Himmels genannt, beginnt aber sein Werk auf der Erde und macht das Opfer auf fünf Ebenen unseres Aufstiegs wirksam. Er ist der Gewaltsame, der die Aufwärtsentwicklung des bewußten Wesens führt. Seine Kraft steht gegen alles Übel, züchtigt den Sünder und den Feind. Er ist intolerant gegenüber Mangel und Fehltritt und der furchtbarste der Götter, der einzige, vor dem die vedischen Rishis wirklich Furcht haben. Agni, der Kumara, der Prototyp des puranischen Skanda, ist auf der Erde das Kind dieser Kraft Rudras. Die Maruts, vitale Mächte, die sich durch Gewalt Licht verschaffen, sind Rudras Kinder. Agni und die Maruts sind die Führer des heftigen Kampfes nach oben, von Rudras erster irdischer, dunkler Schöpfung zu den Himmeln des Denkens, den lichtreichen Welten. Aber dieser heftige und mächtige Rudra, der alle fehlerhaften Gestaltungen und Anordnungen äußeren und inneren Lebens niederreißt, hat auch einen wohlwillenderen Aspekt. Er ist der höchste Heiler. Wird ihm Widerstand geboten, zerstört er. Wird er um Hilfe angerufen und besänftigt, so heilt er alle Wunden und alles Übel und Leiden. Die Kraft, die kämpft, ist seine Gabe, aber auch der schließliche Frieden und die schließliche Freude. In diesen Aspekten des vedischen Gottes finden sich all die ursprünglichen Materialien, die für die Herausbildung des puranischen Shiva-Rudra, des Zerstörers und Heilers, des Glückverheißenden und Furchtbaren, des Meisters der Kraft, die in den Welten wirkt, und des Yogins, der die höchste Freiheit und den höchsten Frieden genießt, notwendig sind.

Vishnu verschafft für die Gestaltungen von Brahmanaspatis Wort, für die Handlungen aus Rudras Kraft die notwendigen statischen Elemente — Raum, die geordneten Bewegungen der Welten, die aufsteigenden Ebenen, das höchste Ziel. Er hat drei Schritte getan und in dem durch die drei Schritte geschaffenen Raum alle Welten begründet. In diesen Welten wohnt er, der allesdurchdringende, und gibt der Aktion oder Bewegung der Götter weniger oder mehr Raum. Wenn Indra Vritra erschlagen will, betet er zuerst zu Vishnu, seinem Freund und Kameraden in der großen Schlacht (I.22.19): „O Vishnu, schreite hinaus in deiner Bewegung mit äußerster Weite“ (IV.18.11), und in jener Weite zerstört er Vritra, der begrenzt, Vritra, der verhüllt. Die höchste Stufe, Vishnu, sein höchster Sitz, ist die dreifache Welt der Wonne und des Lichts, *paramam padam*, die die Weisen im Himmel wie ein leuchtendes Auge der Vision ausgebreitet sehen (I.22.20). Dieser höchste Sitz des Vishnu ist das Ziel der vedischen Reise. Hier ist der vedische Vishnu wiederum der natürliche Vorläufer und hinreichende Ursprung des puranischen Narayana, Erhalter und Herr der Liebe.

Die Grundkonzeption des Veda verbietet in der Tat die puranische Anordnung der höchsten Trinität und der geringeren Götter. Für die vedischen Rishis war da nur ein universaler Deva; Vishnu, Rudra, Brahmanaspati, Agni, Indra, Vayu, Mitra, Varuna waren alle in gleicher Weise nur dessen Formen und kosmische Aspekte. Jeder von ihnen ist in sich der gesamte Deva und enthält all die anderen Götter. Das volle Hervortreten des Gedankens dieses höchsten und einzigen Deva in den Upanishaden, der in den Riks vage und unbestimmt belassen wurde und von dem manchmal sogar im Neutrum als Jenem gesprochen wird oder als dem einen, alleinigen Sein, sowie die ritualistische Begrenzung der anderen Götter und die fortschreitende Präzision ihrer menschlichen oder persönlichen Aspekte unter dem Nachdruck einer wachsenden Mythologie, dies war es, was zu ihrer Degradierung und der Inthronisierung der weniger verbreiteten Namen und Formen Brahma, Vishnu und Rudra in der endgültigen puranischen Formulierung der Hindu-Theogonie führte.

In der Hymne des Dirghatamas Auchathya an den alles durchdringenden Vishnu wird seine bezeichnende Tätigkeit, die Größe seiner drei Schritte gefeiert. Wir müssen uns von den Vorstellungen freimachen, die der späteren Mythologie angehören. Wir haben hier nichts zu schaffen mit dem Zwergen Vishnu, dem Titan Bali und den drei göttlichen Schritten, die von Erde, Himmel und den sonnenlosen unterirdischen Welten von Patala

Besitz ergriffen. Die drei Schritte des Vishnu werden im Veda von Dirghatamas eindeutig definiert als Erde, Himmel und das dreifache Prinzip, *tridhātu*. Dieses dreifache Prinzip jenseits des Himmels oder ihm auferlegt als seine höchste Ebene, *nākasya pṛṣṭhe* (I.125.5), ist der höchste Schritt oder höchste Sitz der allerfüllenden Gottheit.

Vishnu ist der weit Streifende. Er ist jenes, was hinausgegangen ist — wie es in der Sprache der Isha Upanishad heißt, *sa paryagāt* — das sich dreifach erstreckt als Seher, Denker und Gestalter, in der überbewußten Wonne, im Himmel des Mentals, in der Erde des physischen Bewußtseins, *tredhā vicakramāṇaḥ*. In jenen drei Schritten hat er die irdischen Welten ausgemessen, in all ihrer Ausdehnung geformt. Denn nach vedischer Vorstellung ist die materielle Welt, die wir bewohnen, nur einer von verschiedenen Schritten, die zu den vitalen und mentalen Welten jenseits davon führen und diese stützen. In jenen Schritten stützt er auf der Erde und in der Zwischenwelt — auf der Erde als dem materiellen, in der Zwischenwelt als dem vitalen Bereich von Vayu, dem Herrn des dynamischen Lebensprinzips — den dreifachen Himmel und seine drei leuchtenden Gipfel, *trīṇi rocanā*. Diese Himmel beschreibt der Rishi als den höheren Sitz der Erfüllung. Erde, Zwischenwelt und Himmel sind der dreifache Schauplatz der fortschreitenden Selbsterfüllung des bewußten Wesens, *triśadhastha* (I.156.5), die Erde als der niedere, die vitale Welt als der mittlere, der Himmel als der höhere Sitz. Sie alle sind in der dreifachen Bewegung von Vishnu enthalten*.

Aber es gibt noch mehr. Es gibt auch die Welt, in der die Selbsterfüllung vollbracht wird, Vishnus höchsten Schritt. Im zweiten Vers spricht der Seher davon schlicht als „Jenem“. „Jener“ Vishnu, der in seinem dritten Schritt noch weiter voran schreitet, bekräftigt oder begründet fest (*prastavate*) durch seine göttliche Macht. Vishnu wird dann in einer Sprache beschrieben, die auf seine wesenhafte Identität mit dem furchtbaren Rudra weist, dem heftigen und gefährlichen Löwen der Welten, der in der Evolution als der Meister des Tieres, Pashupati, beginnt, und sich auf dem Berg des Seins, auf dem er wohnt, aufwärts bewegt, wobei er durch immer schwierigere und unzugänglichere Stätten streift, bis er auf den Gipfeln steht. So haben alle fünf Welten und ihre Geschöpfe in drei weiten Bewe-

* *Viṣṇor nu kaṁ vīryāṇi pra vocam, yaḥ pārthivāni vimame rajāṁsi; yo askabhāyad uttarāṁ sadhastham, vicakramāṇas tredhorugāyḥ.*

gungen Vishnus ihre Wohnung. Die drei Schritte sind Erde, Himmel und „jene“ Welt der Wonne. Zwischen Erde und Himmel liegt der Antariksha, die vitalen Welten, wörtlich „die dazwischentretende Wohnung“. Zwischen dem Himmel und der Welt der Wonne liegt ein weiterer umfassender Antariksha oder eine Zwischenwohnung, Maharloka, die Welt der überbewußten Wahrheit der Dinge*.

Die Kraft und das Denken des Menschen, die Kraft, die von Rudra, dem Mächtigen, ausgeht und das Denken, das von Brahmanaspati, dem schöpferischen Meister des Wortes herkommt, müssen in der großen Reise für oder zu Vishnu vorangehen, der am Ziel steht, auf dem Gipfel, auf der Spitze des Berges. Die weite universale Bewegung gehört zu ihm. Er ist der Bulle der Welt, der all die Energien und die gescharten Herden des Denkens genießt und fruchtbar macht. Dieser weit ausgedehnte Raum, der uns als die Welt unserer Selbsterfüllung erscheint, als der dreifache Altar des großen Opfers, ist so ausgemessen, so geformt worden durch nur drei Schritte jenes allmächtigen Unendlichen**.

Alle drei sind voll des Honigweins der Seinswonne. Sie alle füllt dieser Vishnu mit seiner göttlichen Daseinsfreude. Durch sie werden sie ewig aufrechterhalten, und sie verkommen nicht und gehen nicht zugrunde sondern haben in der Eigenharmonie ihrer natürlichen Bewegung stets die immerwährende Ekstase, den unvergänglichen Rausch ihres weiten und grenzenlosen Seins. Vishnu erhält sie unfehlbar aufrecht, bewahrt sie unvergänglich. Er ist der Eine, er allein ist, als die einzig seiende Göttlichkeit, und er trägt in seinem Wesen das dreifache göttliche Prinzip, das wir in der Welt der Wonne erlangen, Erde, wo wir unsere Basis haben, und auch Himmel, den wir durch die mentale Person in uns berühren. Alle fünf Welten erhält er aufrecht***. Der *tridhātu*, das dreifache Prinzip oder dreifache Material des Seins, ist der Satchidananda des Vedanta. In der gewöhnlichen Sprache des Veda ist es *vasu*, Substanz, *ūrj*, überströmende Kraft unseres Wesens, *priyam* oder *mayas*, Freude und Liebe im Wesen unseres

** *Pra tad viṣṇuḥ stavate vīryeṇa, mṛgo na bhīmaḥ kucaro giriṣṭāḥ; yasyoruṣu triṣṭu vikramaṇeṣu, adhikṣiyanti bhuvanāni viśvā.*

** *Pra viṣṇave śūṣam etu manma, girikṣita urugāyāya vṛṣṇe; ya idam dīrgham prayataḥ sadhastham, eko vimame tribhir it padebhiḥ.*

*** *Yasya trī pūrṇā madhunā padāni, akṣiyamāṇā svadhayā madanti: ya u tridhātu pṛthivīm uta dyām, eko dādāhāra bhuvanāni viśvā.*

Seins. Aus diesen drei Dingen setzt sich alles Seiende zusammen, und wir erlangen ihre Fülle, wenn wir ans Ziel unserer Reise kommen.

Jenes Ziel ist die Wonne, der letzte von Vishnus drei Schritten. Der Rishi nimmt das unbestimmte Wort „tat“ auf, womit er sie zunächst vage andeutete. Es bezeichnete die Wonne, die das Ziel von Vishnus Bewegung ist. Es ist der Ananda, der für den Menschen in seinem Aufstieg eine Welt ist, in der er göttliche Freude kostet, die die volle Kraft des unendlichen Bewußtseins besitzt, sein unendliches Sein realisiert. Dort ist jene hochgelegene Quelle des Honigweins des Seins, von der die drei Schritte des Vishnu erfüllt sind. Dort leben die Seelen, die die Göttlichkeit suchen, in der äußersten Ekstase jenes Weins der Süße. Dort ist im höchsten Schritt, im höchsten Sitz des sich weit bewegenden Vishnu die Quelle des Honigweins, die Quelle der göttlichen Süße, — denn jenes, was dort wohnt, ist die Göttlichkeit, der Deva, der vollkommene Freund und Liebhaber der Seelen, die zu ihm hinstreben, die unbewegliche und äußerste Realität des Vishnu, zu welcher der weit streifende Gott im Kosmos aufsteigt*.

Dies sind die beiden: hier Vishnu, der Sich-Bewegende; dort der ewig stabile, wonnegenießende Deva. Und jene höchsten Wohnplätze der Beiden, die dreifache Welt des Satchidananda, begehren wir als das Ziel dieser langen Reise, dieser großen Aufwärtsbewegung. Dorthin bewegen sich die vielhörnigen Herden des bewußten Denkens, der bewußten Kraft — sie ist das Ziel, sie ist ihre Ruhestätte. Dort in jenen Welten, die hier auf uns herableuchten, ist das weite, volle, unbegrenzbare Strahlen jenes höchsten Schrittes, der höchste Sitz jenes sich weit bewegenden Bullen, des Meisters und Führers all jener vielhörnigen Herden — Vishnu, der alldurchdringende, die kosmische Gottheit, der Liebhaber und Freund unserer Seelen, der Herr des transzendenten Seins und der transzendenten Wonne**.

* *Tad asya priyam abhi pātho aśyām, naro yatra devayavo madanti; urukramasya sa hi bandhur itthā, viṣṇoḥ pade parama madhva utsaḥ.*

** *Tā vāṁ vāstūni uśmasi gamadhyai, yatra gāvo bhūriṣṅgā ayāsaḥ, atrāha tad urugāyasya vṛṣṇaḥ, paramaṁ padam ava bhāti bhūri.*

XIII. Soma, der Herr der Wonne und Unsterblichkeit

Rig-Veda IX.83

1. Weit ausgebreitet ist für dich das Netz deiner Reinigung, o Meister der Seele. Indem du im Geschöpf heranwächst, erfüllst du gänzlich seine Glieder. Der unreif ist und dessen Körper nicht in der Hitze des Feuers gelitten hat, kostet nicht jene Wonne. Allein diejenigen sind imstande, jenes zu ertragen und zu genießen, die durch die Flamme vorbereitet wurden.

2. Das Seihntuch, durch das die Hitze von ihm gereinigt wird, ist im Sitz des Himmels ausgebreitet. Seine Fäden leuchten auf und sind ausgeweitet. Seine raschen Ekstasen nähren die Seele, die ihn reinigt. Er steigt auf zur hohen Ebene des Himmels durch das bewußte Herz.

3. Dies ist der höchste gesprenkelte Bulle, der die Morgendämmerungen aufscheinen läßt, der *Männliche*, der die Welten des Werdens trägt und die Fülle sucht. Die Vorväter, die das gestaltende Wissen besaßen, bildeten eine Form von ihm durch jene Macht der Erkenntnis, die ihm zu eigen ist. Stark in der Schau, plazierten sie ihn im Innern als ein Kind, das zu gebären ist.

4. Als der Gandharva behütet er seinen wahren Sitz. Als der Höchste und Wunderbare bewahrt er die Geburten der Götter. Als Herr der inneren Anordnung ergreift er den Feind durch die innere Anordnung. Jene, die äußerst vollkommen in Werken sind, kosten den Genuß seiner Honigsüße.

5. O Du, in dem die Nahrung ist, du bist jene göttliche Nahrung, du bist das Unermeßliche, das göttliche Heim. Du trägst den Himmel als Gewand und umfassest den Opferpfahl. Als König mit dem Sieb deiner Reinigung für deine Kutsche steigst du zur Fülle auf. Mit deinen tausend leuchtenden Helligkeiten eroberst du das unermeßliche Wissen.

Kommentar

Ein bezeichnendes, ein wesentliches Merkmal der vedischen Hymnen ist dies: Obgleich der vedische Kult nicht im modernen Sinn des Wortes monotheistisch war, erkennen sie doch ständig an — manchmal ganz offen und einfach, manchmal in einer komplexen und schwierigen Weise, stets in einem mitschwingenden Gedanken —, daß die vielen Gottheiten, die sie anrufen, tatsächlich eine Gottheit sind — Eine mit vielen Namen, geoffenbart in vielen Aspekten, die sich dem Menschen in der Maske vieler göttlicher Persönlichkeiten zuwendet. Westliche Gelehrte, die diese religiöse Einstellung vor Rätsel stellte, während sie dem indischen Gemüt keine Schwierigkeit irgendwelcher Art bereitet, haben, um sie zu erklären, die Theorie eines vedischen Henotheismus erfunden. Die Rishis, so meinten sie, waren Polytheisten, aber sie gaben jedem Gott zur Zeit seiner Anbetung herausragende Bedeutung und betrachteten ihn sogar in gewisser Weise als die einzige Gottheit. Diese Erfindung des Henotheismus ist der Versuch einer fremden Mentalität, die indische Vorstellung vom einen Göttlichen Sein zu verstehen und zu erklären, das Sich Selbst in vielen Namen und Formen manifestiert, wobei jede von ihnen für den Anbeter jenes Namens und jener Form die eine und höchste Gottheit ist. Diese Vorstellung vom Göttlichen Wesen, die für die puranischen Religionen von grundlegender Bedeutung wurde, besaßen schon unsere vedischen Vorväter.

Der Veda enthält bereits im Keim die vedantische Idee des Brahman. Er anerkennt ein Unerkennbares, ein zeitloses Sein, das Höchste, das weder heute noch morgen ist, das sich bewegt in der Bewegung der Götter, aber sich selbst verflüchtigt vor dem Versuch des Mentals, es zu ergreifen (I.170.1). Es wird von ihm im Neutrum gesprochen als *Jenem* und wird oft mit der Unsterblichkeit gleichgesetzt, dem höchsten dreifachen Prinzip, der unermeßlichen Wonne, zu der der Mensch hinstrebt. Das Brahman ist das Bewegungslose, die Einheit der Götter. „Der Reglose wird geboren als der Unermeßliche im Sitze der Kuh (Aditi), ... das Weite, die Macht der Götter, das Eine“ (III.55.1). „Es ist das eine Seiende, dem die Seher verschiedene Namen geben, Indra, Matarishwan, Agni“ (I.164.46).

Dieses Brahman, das eine Sein, von dem auf diese Weise unpersönlich im Neutrum gesprochen wird, wird auch vorgestellt als der Deva, die höchste Gottheit, der Vater der Dinge, der hier als der Sohn in der menschlichen Seele erscheint. Er ist der Glückselige, zu dem die Bewegung der Götter

aufsteigt, offenbar zugleich als das Männliche und das Weibliche, *vṛṣan*, *dhenu*. Jeder der Götter ist eine Manifestation, ein Aspekt, eine Persönlichkeit des einen Deva. Er kann durch jeden seiner Namen und Aspekte realisiert werden, durch Indra, durch Agni, durch Soma; denn da jeder von ihnen in sich der ganze Deva ist und uns nur in seiner Oberfläche oder seinem Aspekt von den anderen verschieden erscheint, enthält er alle Götter in sich.

So wird Agni als der höchste und universale Deva besungen. „Du, o Agni, bist Varuna, wenn du geboren wirst; du wirst zu Mitra, wenn du vollkommen entfacht bist; in dir sind alle Götter, o Sohn der Kraft; du wirst zu Indra dem Sterblichen, der das Opfer gibt; du wirst zu Aryaman, wenn du den geheimen Namen der Jungfrauen trägst. Sie lassen dich aufleuchten mit den Strahlen (den Kühen, *gobhiḥ*) als Mitra, wohlbegründet, wenn du den Herrn des Hauses und seinen Gefährten einen Geistes machst. Zu deinem Ruhme, o Rudra, erhellen die Maruts durch ihren Druck das, was deine strahlende und vielfältige Geburt ist. Durch Jenes, welches der höchste Sitz Vishnus ist, schüttest du den geheimen Namen der Strahlen (der Kühe, *gonām*). Durch deine Herrlichkeit, o Deva, erlangen die Götter die rechte Schau und kosten die Unsterblichkeit, indem sie in sich alle Vielfalt (der unermeßlichen Manifestation) festhalten. Die Menschen setzen Agni in sich als den Priester des Opfers ein, wenn sie (die Unsterblichkeit) begehren, und verteilen (den Göttern) den Selbstaussdruck des Wesens... Bringe du in deinem Wissen den Vater heraus und vertreibe (Sünde und Dunkelheit), ihn, der in uns als dein Sohn geboren wird, o Kind der Kraft“ (V.3). Indra wird ähnlich von Vamadeva besungen, und in diesem dreiundachtzigsten Sukta des neunten Mandala tritt, wie in verschiedenen anderen, auch Soma von seinen besonderen Aufgaben her als die höchste Gottheit hervor.

Soma ist der Herr des Weins der Wonne, des Weins der Unsterblichkeit. Wie Agni findet er sich in den Pflanzen, im Wachstum auf der Erde und in den Wassern. Der Soma-Wein, der beim äußeren Opfer gebraucht wird, ist das Symbol für diesen Wein der Wonne. Er wird mit Hilfe des Preßsteins (*adri*, *grāvan*) ausgepreßt, der eine enge symbolische Verbindung mit dem Donnerkeil hat, der ausgeformten elektrischen Kraft Indras, auch *adri* genannt. Die vedischen Hymnen sprechen von den leuchtenden Donnern dieses Steins, wie sie von Licht und Ton als von Indras Waffe sprechen. Wenn er einmal als Daseinswonne ausgepreßt ist, muß der Soma durch ein Seih Tuch (*pavitra*) gereinigt werden. Durch das Seih Tuch strömt er rein in

die Weinschale (*camû*), in der er zum Opfer gebracht wird. Oder er wird in Krügen (*kalaśa*) für Indras Trunk aufbewahrt. Gelegentlich wird das Symbol der Schale oder des Kruges vernachlässigt, und Soma wird einfach beschrieben als derjenige, der in einem Fluß der Wonne zum Sitz der Götter, zum Heim der Unsterblichkeit fließt. Daß diese Dinge Symbole sind, wird sehr deutlich in den meisten Hymnen des neunten Mandala, die sämtlich dem Gott Soma gewidmet sind. Hier wird zum Beispiel das physische System des menschlichen Wesens als der Krug des Soma-Weins verbildlicht, und es heißt, daß das Sehtuch, durch welches er gereinigt wird, im Sitz des Himmels, *divaspade*, ausgebreitet ist.

Die Hymne beginnt mit einer Bildersprache, die sich eng an die physischen Fakten der Reinigung des Weins und seiner Ausschüttung in den Krug anschließt. Das Sehtuch oder Reinigungsinstrument, das im Sitz des Himmels ausgebreitet ist, scheint das durch Wissen (*cetas*) erleuchtete Mental zu sein. Das menschliche System ist der Krug. *Pavitrām te vitatām brahmaṇaspate*, das Sehtuch ist weit für dich ausgebreitet, o Meister der Seele. *Prabhur gātrāṇi paryeṣi viśvataḥ*. Indem du offenbar wirst, erfüllst du (oder: gehst du herum um) die Glieder überall. Soma wird hier als Brahmanaspati angesprochen, ein Wort, das manchmal für andere Götter verwandt wird, aber gewöhnlich für Brihaspati, den Meister des schöpferischen Wortes, reserviert ist. *Brahman* ist im Veda die Seele oder das Seelenbewußtsein, das aus dem geheimen Herzen der Dinge hervorgeht, aber öfter der Gedanke, inspiriert, schöpferisch, voll der verborgenen Wahrheit, der aus jenem Bewußtsein hervortritt und Gedanke des Mentals, *manma*, wird. Hier scheint es jedoch die Seele selbst zu bedeuten. Soma, Herr des Ananda, ist der wahre Schöpfer, der die Seele besitzt und aus ihr eine göttliche Schöpfung hervorbringt. Für ihn wurden das erleuchtete Mental und Herz zu einem reinigenden Instrument gestaltet. Befreit von aller Enge und Dualität, ist das Bewußtsein darin weit ausgedehnt worden, um den vollen Strom des Sinnes- und Mentallebens zu empfangen und ihn in reine Wonne des wahren Seins, den göttlichen, unsterblichen Ananda zu verwandeln.

So empfangen, gesiebt, gefiltert, strömt der in Ananda verwandelte Soma-Wein des Lebens in alle Glieder des menschlichen Systems wie in einen Weinkrug und fließt durch sie vollständig hindurch in jeden ihrer Teile. Wie der Körper eines Menschen durch die Berührung und den Rausch starken Weins erfüllt wird, so wird das ganze physische System durch die Berührung und den Rausch dieses göttlichen Ananda erfüllt. Die Wörter *prabhu*

und *vibhu* werden im Veda nicht im späteren Sinn „Herr“ gebraucht, sondern in einer festen psychologischen Bedeutung wie *pracetas* und *vicetas* oder wie *prajñāna* und *vijñāna* in der späteren Sprache. „Vibhu“ bedeutet werden oder durchdringend ins Sein gelangen, „prabhu“ werden, vor dem Bewußtsein entstehen, an einem bestimmten Punkt als ein bestimmtes Objekt oder eine bestimmte Erfahrung. Soma kommt heraus wie der Wein, der vom Seihtuch tropft und dann den Krug füllt. Er tritt in das Bewußtsein hervor, indem er an einem bestimmten Punkt konzentriert ist, *prabhu*, oder als eine bestimmte Erfahrung und erfüllt dann das ganze Wesen als *Ananda*, *vibhu*.

Aber nicht jedes menschliche System kann die mächtige und oft heftige Ekstase jener göttlichen Freude halten, bewahren und genießen. *Ataptatanûr na tadt âmo aśnute*, jener, der unreif und dessen Körper nicht durch das Feuer gegangen ist, kostet oder genießt sie nicht. *Śr̥tāsa id vahantas tat samāśata*, nur jene, die im Feuer gebacken sind, ertragen und genießen jenes vollständig. Der Wein des göttlichen Lebens, der in das System ergossen wird, ist eine starke, überflutende und heftige Ekstase. Sie kann nicht in einem System gehalten werden, das nicht durch starkes Aushalten der äußersten Feuer des Lebens, Leidens und Erfahrens darauf vorbereitet ist. Das rohe irdene Gefäß, das nicht im Feuer des Brennofens gesintert ist, kann den Soma-Wein nicht halten. Es bricht und verschüttet die kostbare Flüssigkeit. So muß das physische System des Menschen, der diesen starken Wein des *Ananda* trinkt, durch Leiden und Bemeisterung aller quälenden Hitzen des Lebens auf die verborgenen und feurigen Hitzen des Soma vorbereitet worden sein. Andernfalls wird sein bewußtes Wesen nicht imstande sein, ihn zu halten. Es wird ihn verschütten und verlieren, sobald er gekostet wird oder sogar noch vorher, oder es wird mental und physisch bei der Berührung zusammenbrechen.

Dieser starke und feurige Wein muß gereinigt werden, und das Seihtuch für seine Reinigung ist weit ausgebreitet worden, um ihn im Sitz des Himmels zu empfangen, *tapoṣpavitram̐ vitatam̐ divaspade*. Seine Fäden oder Fasern sind von reinem Licht und stehen hervor wie Strahlen, *śocanto asya tantavo vyasthiran*. Durch diese Fasern muß der Wein strömend kommen. Das Bild bezieht sich offenbar auf das gereinigte mentale und emotionale Bewußtsein, das bewußte Herz, *cetas*, dessen Gedanken und Emotionen die Fäden oder Fasern sind. *Dyau* oder Himmel ist das reine mentale Prinzip, das nicht den Reaktionen der Nerven und des Körpers unterworfen ist. Im Sitz des Himmels, dem reinen mentalen Wesen im

Unterschied zum vitalen und physischen Bewußtsein, werden die Gedanken und Emotionen zu reinen Strahlen wahrer Wahrnehmung und glücklicher psychischer Schwingung, anstelle der geplagten, dunklen, mentalen, emotionalen und nervlichen Reaktionen, die wir jetzt haben. Anstatt in sich zusammengezogen zu sein und zu zittern, sich vor dem Schmerz und dem Exzess der Erfahrungsschocks zu verteidigen, stehen sie freier heraus, stark und hell, glücklich ausgeweitet, um alle möglichen Kontakte universalen Seins zu empfangen und in göttliche Ekstasen zu verwandeln. Daher ist das Soma-Seihtuch, *divaspade*, im Sitz des Himmels ausgebreitet, um den Soma zu empfangen.

So empfangen und gereinigt, stören diese lebhaften und heftigen Säfte, jene schnellen und berausenden Mächte des Weins nicht länger das Mental und verletzen nicht den Körper, werden nicht mehr verschüttet und verloren, sondern nähren und mehren, *avanti*, Mental und Körper ihres Reinigers, *avantyasya pavîtâram âśavaḥ*. Indem sie ihn so in der Wonne seines mentalen, emotionalen, nervlichen und physischen Wesens mehren, erheben sie sich mit ihm durch das gereinigte und wonnevolle Herz zur höchsten Ebene oder Oberfläche des Himmels, d.h. zur leuchtenden Welt von Swar, wo das Mental, das der Intuition, Inspiration, Offenbarung fähig ist, im leuchtenden Glanz der Wahrheit (*ṛtam*) gebadet und befreit wird in die Unendlichkeit des Unermeßlichen (*bṛhat*). *Divaspr̥ṣṭham adhi tiṣṭhanti cetasā*.

Bis hierhin hat der Rishi vom Soma in seiner unpersönlichen Manifestation gesprochen als dem Ananda oder der Wonne göttlichen Seins in der bewußten Erfahrung des Menschen. Er wendet sich nun, wie es die Gewohnheit der vedischen Rishis ist, von der göttlichen Manifestation der göttlichen Person zu, und sogleich erscheint Soma als die höchste Persönlichkeit, der hohe und universale Deva. *Arûrucad uśasaḥ pṛśnir agriyaḥ*, der höchste Gesprenkelte, er läßt die Morgendämmerungen aufleuchten: *ukṣâ bibharti bhuvanâni vâjauḥ*, er, der Bulle, trägt die Welten, sucht die Fülle. Das Wort *pṛśniḥ*, gesprenkelt, wird sowohl für den Bullen gebraucht, das höchste männliche Wesen, wie für die Kuh, die weibliche Kraft. Wie alle Wörter, die Farbe bezeichnen, *śveta*, *śukra*, *hari*, *harit*, *kṛṣṇa*, *hiranya*, ist es im Veda symbolisch: Farbe, *varṇa*, hat in der Sprache der Mystiker stets Eigenschaft, Temperament usw. bezeichnet. Der gesprenkelte Bulle ist der Deva in der Vielfalt seiner Manifestation, vielfarbig. Soma ist jener erste höchste gesprenkelte Bulle, Erzeuger der Welt des Werdens, denn vom Ananda, vom allwonnevollen Einen gehen sie alle hervor.

Freude ist der Vater der Vielfalt der Seienden. Er ist der Bulle, *ukṣan*, ein Wort, das, wie sein Synonym *vṛṣan*, ausgießen, erzeugen, befruchten bedeutet, der Vater der Fülle, der Bulle, das männliche Wesen. Er ist es, der Bewußtseinskraft, die Natur, die Kuh befruchtet und in seinem Strom der Fülle die Welten hervorbringt und trägt. Er läßt die Morgendämmerungen aufscheinen, — die Morgendämmerungen der Erleuchtung, Mütter der strahlenden Herden der Sonne. Und er sucht den Reichtum, d.h. die Fülle des Wesens, der Kraft, des Bewußtseins, die Fülle der Göttlichkeit, die die Vorbedingung für die göttliche Freude ist. Mit anderen Worten, es ist der Herr des Ananda, der uns den Glanz der Wahrheit und die Reichtümer des Unermeßlichen gibt, durch die wir Unsterblichkeit erlangen.

Die Vorväter, die die Wahrheit entdeckten, empfingen sein schöpferisches Wissen, seine Maya, und durch jenes ideale und ideative Bewußtsein der höchsten Göttlichkeit formten sie ein Bild von Ihm im Menschen, sie begründeten Ihn in der Menschheit als ein ungeborenes Kind, einen Keim der Gottheit im Menschen, eine Geburt, die aus der Hülle des menschlichen Bewußtseins freizusetzen ist. *Mâyâvino mamire asya mâyayâ, ṛcakṣasaḥ pitaro garbham â dadhuḥ*. Die Vorväter sind die alten Rishis, die den Weg der vedischen Mystiker entdeckten und die weiterhin als spirituell gegenwärtig gelten, indem sie der Bestimmung der Menschheit vorstehen und, so wie die Götter, im Menschen für dessen Erlangung der Unsterblichkeit arbeiten. Sie sind die Weisen, die die starke göttliche Schau empfangen, *ṛcakṣasaḥ*, die Wahrheitsschau, durch die sie imstande waren, die Kühe zu finden, die von den Panis verborgen wurden, und über die Grenzen des *rodasî*, das mentale und physische Bewußtsein, zum Überbewußten, zur weiten Wahrheit und zur Wonne hinauszugehen (I.36.7; IV.1.13-18; IV.2.15-18 usw.).

Soma ist der Gandharva, der Herr der Scharen der Freude. Er bewacht den wahren Sitz des Deva, die Ebene des Ananda, *gandharva itthâ padam asya rakṣati*. Er ist das Erhabene, das sich von allen anderen Wesen abhebt und über ihnen steht, anders als sie und wunderbar ist, *adbhutaḥ*. Als der Höchste und Transzendente, der in den Welten gegenwärtig ist, sie jedoch übersteigt, schützt er in jenen Welten die Geburten der Götter, *pâti devânâm janimâni adbhutaḥ*. Die „Geburten der Götter“ ist ein üblicher Ausdruck im Veda, womit die Manifestation der göttlichen Prinzipien im Kosmos und besonders die Heranbildung der Göttlichkeit in ihren vielfältigen Formen im menschlichen Wesen gemeint ist. Im letzten Vers sprach der Rishi vom Deva als dem göttlichen Kind, das sich auf Geburt vorberei-

tet, in der Welt, im menschlichen Bewußtsein involviert ist. Hier spricht er von Ihm als dem Transzendenten, das die Welt des Ananda, die im Menschen herangebildet ist, und die Formen der Göttlichkeit, die in ihm geboren wurden, durch die göttliche Erkenntnis behütet gegen die Angriffe der Feinde, die Mächte der Teilung, die Mächte der Freudlosigkeit (*dviṣaḥ, arāṭiḥ*), gegen die ungöttlichen Scharen mit ihren Formationen eines dunklen und falschen Schöpfungswissens, Avidya, Illusion (*adevīr māyāḥ*).

Denn er ergreift diese eindringenden Feinde im Netz des inneren Bewußtseins. Er ist der Meister einer tieferen und wahren Anordnung der Weltwahrheit und Welterfahrung im Vergleich zu jener, die durch die Sinne und das Oberflächenmental gebildet wird. Durch diese innere Anordnung ergreift er die Mächte der Falschheit, Dunkelheit und Teilung und unterwirft sie dem Gesetz der Wahrheit, des Lichts und der Einheit, *gṛbhṇāti ripuṁ nidhayā nidhāpatiḥ*. Geschützt durch den Herrn des Ananda, der über diese innere Natur regiert, sind die Menschen daher in der Lage, ihre Gedanken und Handlungen auf die innere Wahrheit und das innere Licht abzustimmen, und werden nicht mehr von den Kräften der äußeren Krummheit zum Stolpern gebracht. Sie gehen geradeaus, sie werden in ihrem Wirken ganz vollkommen und sind durch diese Wahrheit inneren Wirkens und äußeren Handelns in der Lage, die ganze Süße des Seins zu kosten, den Honig, die Freude, die die Nahrung der Seele ist. *Sukṛttamā madhuno bhakṣam āśata*.

Soma manifestiert sich hier als die Opfergabe, die göttliche Nahrung, als der Wein der Freude und Unsterblichkeit, *haviḥ*, und als Deva, der Herr jener göttlichen Gabe (*haviṣmaḥ*), oben als der weite und göttliche Sitz, die überbewußte Wonne und Wahrheit, *br̥hat*, von der der Wein zu uns herabkommt. Als der Wein der Freude fließt er über und tritt in diesen großen Vormarsch des Opfers ein, der der Fortschritt des Menschen vom Physischen zum Überbewußten ist. Er tritt in ihn ein und umgibt ihn, indem er die Wolke des himmlischen Äthers, *nabhas*, das mentale Prinzip, als seine Robe und seinen Schleier trägt. *Havir haviṣmo mahi sadma daivyam, nabho vasānaḥ pari yāsi adhvaram*. Die göttliche Freude kommt zu uns, wobei sie den lichtwolkigen Schleier der Formen mentaler Erfahrung trägt. Bei jenem Vormarsch oder Opferaufstieg wird der allwonnevolle Deva zum König all unserer Aktivitäten, zum Meister unserer vergöttlichten Natur und ihrer Kräfte, und mit dem erleuchteten bewußten Herzen als seinem Gefährt steigt er in die Reichtümer des unendlichen und unsterblichen

Zustands auf. Wie eine Sonne oder ein Feuer, wie Surya, wie Agni, umgürtet mit tausend leuchtenden Energien, erobert er die unermeßlichen Bereiche der inspirierten Wahrheit, das überbewußte Wissen, *rājā pavitraratho vājam āruhaḥ, sahasrabhṛṣṭir jayasi śravo bṛhat*. Das Bild ist jenes eines siegreichen Königs, der in Kraft und Herrlichkeit sonnengleich ist und ein weites Territorium erobert. Die Unsterblichkeit ist es, die er für den Menschen im weiten Wahrheitsbewußtsein gewinnt, *śravas*, auf dem sich der unsterbliche Zustand gründet. Es ist sein eigener Sitz, *itthā padam asya*, den der im Menschen verborgene Gott erobert, indem er aus der Dunkelheit und dem Zwielicht durch die Herrlichkeiten der Morgendämmerung in die Sonnenreichtümer aufsteigt.

Mit dieser Hymne schließe ich diese Serie ausgewählter Hymnen aus dem Rig-Veda ab. Mein Ziel war es, in einer möglichst knappen Übersicht die wirklichen Aufgaben der vedischen Götter, die Bedeutung der Symbole, in denen ihr Kult ausgedrückt wird, die Natur des Opfers und sein Ziel zu zeigen, indem ich anhand aktueller Beispiele das Geheimnis des Veda erkläre. Ich habe ganz bewußt einige kurze und leichte Hymnen gewählt und jene gemieden, die eine größere Tiefe, Subtilität und Vielschichtigkeit von Gedanke und Bild haben, ebenso jene, die die psychologische Bedeutung deutlich und vollständig auf ihrer Oberfläche tragen, und jene, die aufgrund eben ihrer Seltsamkeit und Tiefe ihren wahren Charakter mystischer und heiliger Gedichte offenbaren. Es bleibt zu hoffen, daß diese Beispiele ausreichen, um dem Leser, der bereit ist, sie mit offenem Verstand zu studieren, die wirkliche Bedeutung dieser unserer frühesten und größten Dichtung zu zeigen. Anhand anderer Übersetzungen von mehr allgemeinem Charakter wird gezeigt werden, daß diese Vorstellungen nicht bloß das höchste Denken einiger weniger Rishis sondern die überall gegenwärtige Bedeutung und Lehre des Rig-Veda betreffen.

Hymnen der Atris

Die Hymnen an Agni (Rig-Veda V, 1 bis 28) wurden später von Sri Aurobindo überarbeitet und zugleich mit dem vedischen Text in dem Buch *Hymnen an das mystische Feuer* veröffentlicht. Im folgenden bringen wir nur die ursprüngliche Übersetzung, wie sie im *Arya* erschien, um der wertvollen Anmerkungen willen, die sie begleiten.

Vorwort

Den Veda zu übersetzen, gleicht dem Versuch, das Unmögliche zu wagen. Denn während eine wörtliche Wiedergabe der Hymnen der altvorderen Erleuchteten deren Sinn und Geist verfälschen würde, wäre eine Version, die es sich zum Ziel setzte, den eigentlichen Gedanken im vollen Umfang an die Oberfläche zu befördern, eher eine Interpretation als eine Übersetzung. Ich habe eine Art Mittelweg versucht, — eine freie und anschauliche Form, die den Wendungen des Originals folgt und doch eine gewisse Zahl von interpretativen Mitteln zuläßt, die hinreichen, um das Licht der vedischen Wahrheit durch ihren Schleier von Symbol und Bild hindurchscheinen zu lassen.

Der Veda ist ein Buch esoterischer Symbole, fast spiritueller Formeln, das sich als eine Sammlung ritueller Gedichte gibt. Die innere Bedeutung ist psychologisch, universal, unpersönlich. Die vorgebliche Bedeutung und die Bilder, die den Eingeweihten offenbaren sollten, was sie den Unwissenden verbargen, sind allem Anschein nach grob-konkret, intim-persönlich, locker-beiläufig und anspielend. Die vedischen Dichter bemühen sich gelegentlich, diesem losen äußeren Gewand eine klare und zusammenhängende Form zu geben, die recht verschieden ist von der intensiven inneren Kraft ihrer Bedeutung. Ihre Sprache wird dann zu einer geschickt gewebten Maske für verborgene Wahrheiten. Häufiger aber sind sie hinsichtlich der Verkleidung, die sie gebrauchen, nachlässig, und wenn sie sich so über ihr Instrument erheben, ergibt die wörtliche und äußere Übersetzung entweder eine eigenartige, unverknüpfte Folge von Sätzen oder eine Form von Gedanke und Sprache, die dem Uneingeweihten seltsam und fern erscheint. Nur wenn man vermag, mit den Bildern und Symbolen deren darin verborgene Äquivalente anzudeuten, tritt aus der Dunkelheit eine transparente und gut verknüpfte, wiewohl enge und subtile Folge von spirituellen, psychologischen und religiösen Vorstellungen hervor. Diese Methode der Andeutung habe ich versucht.

Es wäre möglich gewesen, eine wortwörtliche Fassung zu bieten unter der Bedingung, daß sich daran seitenlange Kommentare anschließen, die die wirkliche Bedeutung der Worte und die verborgene Botschaft des Gedankens vermitteln. Aber dies ist eine schwerfällige Methode, die nur dem Gelehrten und sorgfältigen Studenten von Nutzen wäre. Eine Form des Sinns wurde benötigt, die dem Verständnis des Lesers nur so viel abverlangt, wie es jede mystische und bildliche Dichtung tut. Um eine solche

Form zu schaffen, genügt es nicht, das Sanskrit-Wort zu übersetzen. Der bezeichnende Name, das konventionelle Bild, die symbolische Figur müssen häufig auch wiedergegeben werden.

Wenn die Bilder, die die alten Weisen bevorzugten, solcher Art gewesen wären, daß das moderne Mental sie leicht fassen könnte, wenn die Symbole des Opfers uns noch vertraut wären und die Namen der vedischen Götter noch ihre alte psychologische Bedeutung hätten — so wie die griechischen oder lateinischen Namen klassischer Gottheiten, Aphrodite oder Ares, Venus oder Minerva, für den gebildeten Europäer noch ihre Bedeutung haben —, dann hätte sich das Mittel einer interpretativen Übersetzung vermeiden lassen. Aber Indien folgte in seiner literarischen und religiösen Entwicklung einer anderen Tendenz als die Kultur des Westens. Andere Götternamen haben die vedischen Namen ersetzt, oder aber diese sind geblieben, jedoch nur mit äußerlicher, verminderter Bedeutung. Das vedische Ritual, nahezu obsolet, hat seine tiefe symbolische Bedeutung verloren. Die pastoralen, kriegerischen und ländlichen Bilder der frühen arischen Dichter klingen für die Vorstellung ihrer Nachkommen abgelegen, unpassend oder haben für sie, obwohl natürlich und schön, doch ihre ältere tiefere Bedeutsamkeit verloren. Wir spüren, daß die erhabenen Hymnen der alten Morgendämmerung sich unserem Verständnis entziehen und überlassen sie dann dem geistreichen Gelehrten als Beute, der hier inmitten von Dunklem und Ungereimtem verkrampt nach Bedeutungen sucht, wo die Alten ihre Seelen an Harmonie und Licht labten.

Einige Beispiele zeigen, welche Kluft hier vorliegt und wie sie geschaffen wurde. Wenn wir in einer anerkannten und konventionellen Bildersprache schreiben, „Laxmi und Saraswati weigern sich, unter einem Dach zu wohnen“, dürfte der europäische Leser eine Kommentierung oder Übersetzung des Satzes in seinem schlichten, konkreten Inhalt benötigen wie: „Reichtum und Gelehrsamkeit gehen selten zusammen“, bevor er ihn verstehen kann, während jeder Inder den Sinn des Satzes auf Anhieb erfaßt. Aber wenn eine andere Kultur und Religion die puranische und brahmanische Kultur und die alten Bücher ersetzt hätte und die Sanskrit-Sprache nicht mehr gelesen und verstanden würde, wäre dieser jetzt vertraute Satz in Indien ebenso sinnlos wie in Europa. Ein unfehlbarer Kommentator oder einfallsreicher Gelehrter hätte vielleicht zu unserer völligen Genugtuung bewiesen, daß Laxmi die Morgendämmerung sei und Saraswati die Nacht oder daß es sich um zwei unverträgliche chemische Substanzen handelt — oder wer weiß, was sonst. Etwas Derartiges

hat die einstigen Klarheiten des Veda überlagert. Der Sinn ist nicht mehr lebendig, nur die Unverständlichkeit einer vergessenen dichterischen Form ist geblieben. Wenn wir also lesen, „Sarama entdeckt durch den Pfad der Wahrheit die Herden“, vermag unser Mental der ungewohnten Sprache nicht zu folgen. Sie muß für uns — wie der Satz über Saraswati für den Europäer — in einen schlichteren und weniger bildlichen Gedanken übersetzt werden: „Die Intuition gelangt über den Weg der Wahrheit zu den verborgenen Erleuchtungen.“ Wenn wir den Schlüssel nicht haben, ergeben wir uns in Phantasien über die Morgendämmerung und die Sonne oder stellen uns in Sarama, der Himmelshündin, gar die mythologische Personifizierung einer prähistorischen Botschaft an drawidische Nationen zur Wiedererlangung geraubten Viehs vor.

Dabei ist der ganze Veda in solchen Bildern konzipiert. Die daraus resultierende Unverständlichkeit und Verwirrung für unseren Verstand ist enorm, und es leuchtet sofort ein, wie nutzlos eine Übersetzung der Hymnen wäre, die sich nicht gleichzeitig auch bemühte, Interpretation zu sein. „Morgendämmerung und Nacht“, lautet ein eindrucksvoller vedischer Vers, „zwei Schwestern von verschiedener Gestalt, aber eines Geistes, stillen dasselbe göttliche Kind.“ Wir verstehen nichts. Morgendämmerung und Nacht sind von verschiedener Gestalt, aber warum eines Geistes? Und wer ist das Kind? Wenn es Agni ist, das Feuer, was sollen wir dann unter Morgendämmerung und Nacht verstehen, die abwechselnd ein Kindesfeuer stillen? Doch der vedische Dichter denkt nicht an die physische Nacht, die physische Morgendämmerung oder das physische Feuer. Er denkt an die Wandlungen in seiner eigenen spirituellen Erfahrung, ihren ständigen Rhythmus in Perioden einer sublimen, goldenen Erleuchtung und anderen Perioden der Verdunklung oder des Rückfalls in normales unerleuchtetes Bewußtsein, und er bekennt die Entwicklung der Kindeskraft des göttlichen Lebens in sich durch all diese Wechsel und gerade auch durch die Kraft ihres regelmäßigen Auf und Ab. Denn in beiden Zuständen wirkt, verborgen oder offenbar, dieselbe göttliche Absicht und dieselbe aufstrebende Arbeit. So gelangt ein Bild, das dem vedischen Mental klar, lichtreich, subtil, profund, ansprechend war, sinnentleert oder arm und ohne Sinnzusammenhang zu uns und erscheint uns daher als schwülstig und protzig, als Ornament einer unfähigen, stümperhaften literarischen Kunst. Wenn er Agni anruft, „O Agni, Priester der Gabe, löse von uns die Schnüre“, gebraucht auch der Seher des Hauses Atri ein nicht nur natürliches, sondern auch inhaltsträchtiges Bild. Er denkt an die dreifache

Schnur von Mental, Nerven und Körper, durch die die Seele als Opfer beim großen Weltopfer gebunden ist, dem Opfer des Purusha. Er denkt an die Kraft des göttlichen Willens, der bereits in ihm erwacht und am Werke ist, eine feurige und unwiderstehliche Gottheit, die seine unterdrückte Divinität erhöhen und die Schnüre ihrer Bindung zerschneiden soll. Er denkt an die Macht jener wachsenden Kraft und inneren Flamme, die alles empfängt, was er zu geben hat, und es zu ihrem fernen und schwierigen Heim trägt, zur hochgelegenen Wahrheit, zum Entlegenen, zum Geheimen, zum Erhabenen. Alle diese Assoziationen gehen uns verloren. Wir sind ganz eingenommen von den Gedanken an ein rituelles Opfer und eine materielle Schnur. Wir stellen uns den Sohn Atris vielleicht als Opfer vor, das bei einem alten barbarischen Opfervorgang angebunden ist und den Gott des Feuers um physische Befreiung anruft.

Ein wenig später singt der Seher von der wachsenden Flamme, „Agni leuchtet weit mit unermeßlichem Licht und macht alle Dinge offenbar durch seine Größe“. Was sollen wir darunter verstehen? Sollen wir annehmen, daß der Sänger, irgendwie von seinen Schnüren befreit, still das große Aufleuchten des Opferfeuers bewundert, das ihn eigentlich verschlingen sollte, und uns wundern über die raschen Gedankensprünge des primitiven Mentals? Nur wenn wir entdecken, daß das „unermeßliche Licht“ in der Sprache der Mystiker ein feststehender Ausdruck für ein weites, freies und erleuchtetes Bewußtsein jenseits des Mentals war, erfassen wir den wahren Leitgedanken der Rik. Der Sänger preist seine Befreiung von der dreifachen Schnur von Mental, Nerven und Körper und das Hervortreten von Wissen und Willen in ihm zu einer Ebene des Bewußtseins, auf der die eigentliche Wahrheit der Dinge, jenseits ihrer scheinbaren Wahrheit, endlich in unermeßlicher Erleuchtung offenbar wird.

Aber wie können wir anderen Lesern diese tiefe, natürliche und innere Bedeutung in einer Übersetzung verdeutlichen? Dies läßt sich nur erreichen, wenn wir interpretierend übersetzen, „O Wille, Priester unseres Opfers, löse von uns die Schnüre unserer Gebundenheit“ und „diese Flamme leuchtet auf mit dem unermeßlichen Licht der Wahrheit und macht alle Dinge offenbar durch ihre Größe“. Der Leser wird dann zumindest den spirituellen Charakter der Schnur, des Lichts, der Flamme erfassen können, und etwas vom Sinn und Geist dieses alten Gesanges spüren.

Die Methode, die ich angewendet habe, wird aus diesen Beispielen ersichtlich. Ich habe gelegentlich das Bild außer acht gelassen, aber nicht, um die ganze Struktur des äußeren Symbols zu zerstören oder anstelle einer

Übersetzung einen Kommentar zu bieten. Es wäre eine unziemliche Grobheit, das reich mit Juwelen besetzte Gewand des vedischen Denkens seiner herrlichen Ornamente zu berauben oder es durch das grobe Gewand der gewöhnlichen Sprache zu ersetzen. Aber ich habe mich bemüht, es überall so transparent wie möglich zu machen. Ich habe die bezeichnenden Namen der Götter, Könige, Rishis mit ihren teils verborgenen Bedeutungen wiedergegeben, — andernfalls wäre die Verkleidung undurchdringlich geblieben. Wo das Bild nicht wesentlich war, habe ich es manchmal zugunsten seines psychologischen Äquivalents geopfert. Wo es die Farbgebung der Nachbarwörter beeinflusste, habe ich einen Ausdruck gesucht, der das Bild beibehielt und doch die ganze Vielschichtigkeit seiner Bedeutung herausbringt. Manchmal habe ich sogar eine doppelte Übersetzung gebracht. So habe ich für das vedische Wort, das zugleich Licht oder Strahl und Kuh bedeutet, je nach Zusammenhang „Licht“, „Strahlen“, „leuchtende Herden“, „die strahlenden Rinder“, „Licht, Mutter der Herden“ angesetzt. Soma, der ambrosische Wein des Veda, wurde mit „Wonnwein“ oder „Wein der Unsterblichkeit“ wiedergegeben. Die vedische Sprache als Ganzes ist ein mächtiges und bemerkenswertes Instrument, knapp, verknüpft, kraftvoll, zusammengepreßt und in ihren Wendungen darauf bedacht, mehr dem natürlichen Flug des Gedankens im Mental zu folgen als glatte, sorgfältige Konstruktionen und klare Übergänge einer logischen und rhetorischen Syntax zu erreichen. Aber wenn man eine solche Sprache ohne Modifikation ins Englische überträgt, würde sie hart, abrupt und unverständlich wirken, ein lebloser, schwerer Rhythmus, in dem nichts von der Morgenfrische und der kraftvollen Bewegung des Originals enthalten ist. Daher zog ich es vor, sie in der Übersetzung in eine Form zu bringen, die der englischen Sprache angepaßt und natürlich ist, indem ich jene Konstruktionen und Mittel des Übergangs gebrauchte, die einer modernen Sprache gemäß sind, während ich gleichzeitig die Logik des ursprünglichen Gedankens bewahrte. Ich habe nie gezögert, das bloße Wörterbuch-Äquivalent des vedischen Wortes zugunsten eines umfassenderen Ausdrucks zurückzuweisen, wo dies notwendig war, um den vollen Sinn und alle Assoziationen herauszubringen. Durchweg habe ich meinen Blick auf das primäre Anliegen gerichtet, den inneren Sinn des Veda dem Gebildeten von heute zugänglich zu machen. Bei all dem blieben aber doch einige ergänzende Anmerkungen unumgänglich. So habe ich mich bemüht, die Übersetzung nicht mit Fußnoten zu überladen oder mich in überlangen Erklärungen zu ergehen. Reine

Gelehrsamkeit habe ich gemieden. Im Veda gibt es eine Anzahl von Wörtern mit ungewisser Bedeutung, viele Wendungen, deren Bedeutung sich nur spekulativ oder provisorisch festlegen läßt, nicht wenige Verse, die zwei oder mehr unterschiedliche Interpretationen zulassen. Aber eine Übersetzung dieser Art ist nicht der Ort, um die Schwierigkeiten und Zweifel des Gelehrten zu erörtern. Ich habe auch jeweils eine kurze Skizze des vedischen Hauptgedankens vorangeschickt, die unerlässlich für den Leser ist, der ein Verständnis anstrebt.

Er wird nur die Erwartung hegen, die allgemeine Tendenz und die vordergründigen Hinweise der vedischen Hymnen zu erfassen. Mehr wäre kaum möglich. Um in den Kern der mystischen Doktrin vorzudringen, müssen wir selber die alten Pfade beschreiten und die verlorengegangene Disziplin, die vergessene Erfahrung erneuern. Und wer von uns kann von sich sagen, dies mit der nötigen Tiefe oder lebendigen Macht zu tun? Wer in diesem ehernen Zeitalter wird die Kraft haben, das Licht der Vorväter wiederzuentdecken oder sich über die beiden umschließenden Horizonte von Mental und Körper in ihr leuchtendes Reich der unendlichen Wahrheit zu erheben? Die Rishis suchten ihr Wissen dem Unreifen zu verbergen, da sie vielleicht meinten, daß der Verderb des Besten zum Schlimmsten führen könnte, und da sie fürchteten, den schweren Wein des Soma dem Kind und dem Schwächling zu reichen. Aber gleich ob ihre Geistpersönlichkeiten noch unter uns wandeln und nach der seltenen arischen Seele in einer Menschheit suchen, die sich damit zufrieden gibt, die leuchtenden Herden der Sonne auf immer in der dunklen Höhle der Herren des Sinneslebens eingeschlossen zu lassen, oder ob sie in ihrer strahlenden Welt die Stunde erwarten, da die Maruts wieder hinausgehen werden, die Himmels-hündin einmal mehr zu uns herab eilt von ihrer Stätte jenseits der Flüsse des Paradieses, die Siegel der himmlischen Wasser gebrochen, die Höhlen aufgerissen und der unsterbliche Wein im Körper des Menschen durch die elektrischen Donnerkeile ausgepreßt werden, — ihr Geheimnis bleibt doch bei ihnen sicher verwahrt. Gering ist die Chance, daß in einem Zeitalter, das unsere Augen mit dem vergänglichen Glanz des äußeren Lebens blendet und unsere Ohren mit den triumphierenden Trompetenklängen eines materiellen und mechanischen Wissens betäubt, eine größere Zahl von Menschen mehr als nur den Blick intellektueller und imaginativer Neugier auf die Code-Wörter ihrer uralten Disziplin werfen oder in den Kern ihrer strahlenden Mysterien vorzudringen suchen. Das Geheimnis des Veda bleibt, selbst wenn es enthüllt ist, weiter ein Geheimnis.

Hymnen an Agni

Agni, die göttliche Willenskraft

Der Name dieser flammenden Gottheit, Agni, leitet sich von einer Wurzel ab, deren Bedeutung auf herausragende Kraft oder Intensität, sei es in Zustand, Handeln, Empfindung oder Bewegung weist. Aber die Aspekte dieser Grundbedeutung sind unterschiedlich. Es bedeutet flammende Helle, daher wird es für Feuer gebraucht. Es bedeutet Bewegung und insbesondere Kurven- oder Schlangenbewegung. Es bedeutet Stärke und Kraft, Schönheit und Herrlichkeit, Führen und Herausragen. Es entwickelte auch bestimmte emotionale Werte, die im Sanskrit verlorengegangen sind, jedoch im Griechischen blieben: ärgerlicher Leidenschaft auf der einen Seite, Freude und Liebe auf der anderen.

Die vedische Gottheit Agni ist die erste der Mächte, die uranfängliche und herausragende, die aus der unermeßlichen, verborgenen Gottheit hervorgegangen sind. Durch bewußte Kraft der Gottheit sind die Welten geschaffen worden und werden sie von innen her durch jene verborgene und innere Herrschaft gelenkt. Agni ist die Form, das Feuer, die kräftige Hitze und der flammende Wille dieser Gottheit. Als flammende Kraft der Erkenntnis steigt er herab, um die Welten zu errichten. Er läßt sich in ihnen nieder als eine geheime Gottheit und veranlaßt Bewegung und Handeln. Diese göttliche bewußte Kraft enthält alle anderen Gottheiten in sich, wie die Nabe eines Rades seine Speichen enthält. Alle Handlungsmacht, Wesensstärke, Schönheit der Form, Herrlichkeit von Licht und Wissen, Ruhm und Größe sind die Manifestation von Agni. Und wenn er vollständig aus der Hülle der Krümmheit der Welt befreit und erfüllt ist, wird diese Gottheit der Flamme und Kraft offenbart als die Sonnengottheit von Liebe, Harmonie und Licht, als Mitra, der die Menschen zur Wahrheit führt.

Aber im vedischen Kosmos erscheint Agni zuerst als eine Vorderseite der göttlichen Kraft, bestehend aus brennender Hitze und Licht, die alle Dinge in der Materie formt, bestürmt, in sie eintritt, sie umhüllt, verschlingt, neuerrichtet. Agni ist kein zielloses Feuer; seine Flamme ist eine Flamme der Kraft, erfüllt vom Licht göttlicher Erkenntnis. Agni ist der Seher-Wille im Universum, der in all seinen Werken fehllos ist. Alles, was er in seiner Leidenschaft und Kraft tut, wird vom Licht der stillen Wahrheit in ihm gelenkt. Er ist eine wahrheitsbewußte Seele, ein Seher, ein Priester und ein

Arbeiter — der unsterbliche Arbeiter im Menschen. Seine Mission ist es, alles zu reinigen, an dem er arbeitet, und die Seele zu erhöhen, die sich in der Natur von der Dunkelheit zum Licht, von Kampf und Leid zu Liebe und Freude, von der Erhitzung und Mühe zu Frieden und Seligkeit vorkämpft. Er ist dann der Wille, die Erkenntniskraft des Deva. Als geheimer Bewohner der Materie und ihrer Formen, als sichtbarer und geliebter Gast des Menschen ist er es, der das Gesetz der Wahrheit der Dinge in den scheinbaren Abirrungen und Verwirrungen der Welt bewacht. Die anderen Götter erwachen mit der Morgendämmerung, aber Agni wacht auch in der Nacht. Er behält seine göttliche Schau sogar in der Dunkelheit, da weder Mond noch Stern ist. Die Flamme des göttlichen Willens und Wissens ist selbst in der dichtesten Finsternis unbewußter oder halbbewußter Dinge sichtbar. Der fehllose Arbeiter ist dort, selbst wenn wir nirgendwo das bewußte Licht des lenkenden Mentals sehen.

Kein Opfer ist ohne Agni möglich. Er ist zugleich die Flamme auf dem Altar und der Priester der Gabe. Wenn der Mensch, der aus seiner Nacht erwacht ist, den Willen faßt, seine inneren und äußeren Aktivitäten den Göttern eines wahrenen und höheren Seins darzubringen und sich so aus der Sterblichkeit in die ferne Unsterblichkeit zu erheben, seinem Ziel und seinem Begehren, so ist es diese Flamme hochstrebender Kraft und hochstrebenden Willens, die er entfachen muß. In dieses Feuer muß er das Opfer werfen. Denn dies ist es, was den Göttern darbringt und dafür alle spirituellen Schätze herabbringt, — die göttlichen Wasser, das Licht, die Kraft, den Regen des Himmels. Dies ruft die Götter, dies trägt sie zum Haus des Opfers. Agni ist der Priester, den der Mensch als seinen spirituellen Repräsentanten (*purohita*) voranstellt, ein Wille, eine Kraft, die größer, höher, unfehlbarer als seine eigene ist, die für ihn die Werke des Opfers tut, die Materialien der Gabe reinigt, sie den Göttern darbringt, die sie zum göttlichen Ritual gerufen hat und die ferner die rechte Ordnung und Zeit ihrer Werke bestimmt, den Fortschritt, den Vorgang der Opferentwicklung durchführt. Diese und andere vielfältige Tätigkeiten der symbolischen Priesterschaft, die im äußeren Opfer durch verschiedene amtierende Priester dargestellt sind, werden vom alleinigen Agni erfüllt.

Agni ist der Leiter des Opfers und schützt es auf der großen Reise gegen die Mächte der Dunkelheit. Wissen und Zweck dieser göttlichen Macht kann man ganz vertrauen. Er ist der Freund und Liebhaber der Seele, die er nicht üblen Göttern verraten wird. Selbst für den Menschen, der fern in der Nacht sitzt, umhüllt von der Dunkelheit menschlicher Unwissenheit, ist

diese Flamme ein Licht, das, vollkommen entfacht und in dem Maße, wie es höher und höher steigt, sich in das immense Licht der Wahrheit ausweitet. Indem es gen Himmel flammt, um der göttlichen Morgenröte zu begegnen, erhebt es sich durch die vitale oder nervliche Zwischenwelt und durch unsere mentalen Himmel und tritt endlich in das Paradies des Lichts ein, sein eigenes höchstes Heim oben, wo die strahlenden Unsterblichen, auf immer freudig in der ewigen Wahrheit, die das Fundament fortwährender Wonne ist, an ihren himmlischen Sitzungen teilhaben und den Wein der unendlichen Glückseligkeit trinken.

Es stimmt, daß hier das Licht verborgen ist. Agni tritt hier, wie andere Götter, als ein Kind der universalen Eltern auf, als Himmel und Erde, als Mental und Körper, als Seele und materielle Natur. Diese Erde hält ihn verborgen in ihrer eigenen Stofflichkeit, setzt ihn nicht frei für die bewußten Werke des Vaters. Sie verbirgt ihn in all ihrem Wachstum, ihren Pflanzen, Gräsern, Bäumen — den Formen voll ihrer Hitzen, den Gegenständen, die für die Seele ihre Freuden bereithalten. Aber am Ende wird sie ihn hingeben. Sie ist der niedere Zunder, das mentale Wesen ist der höhere Zunder. Durch den Druck des höheren auf den niederen wird die Flamme Agnis geboren werden. Aber daß er geboren wird, geschieht durch Druck, durch eine Art Quirlen. Daher wird er Sohn der Kraft genannt.

Selbst wenn Agni hervortritt, ist er äußerlich unklar in seinen Funktionen. Er wird zunächst nicht zu einem reinen Willen, obgleich er eigentlich stets rein ist, sondern zu einem vitalen Willen, dem Begehren des Lebens in uns, einer vom Rauch verdunkelten Flamme, Sohn unserer Krummheiten, ein wildes Tier, das auf seinem Weideland grast, eine Kraft verschlingenden Begehrens, das sich von den Produkten der Erde nährt, alles zerreißt und verwüstet, wovon es sich nährt, und eine schwarze und verkohlte Spur hinterläßt, die seinen Pfad markiert, wo es Freude und Herrlichkeit der Waldländer der Erde gab. Aber bei all dem findet doch ein Werk der Läuterung statt, das dem Menschen des Opfers bewußt wird. Agni zerstört und reinigt. Sein Hunger und Begehren, die in ihrem Wirkungsbereich unendlich sind, bereiten auf die Begründung einer höheren universalen Ordnung vor. Der Rauch seiner Leidenschaft wird überwunden, und der vitale Wille, dieses brennende Begehren im Leben, wird zur Stute, die uns zu den höchsten Ebenen emporträgt, zur weißen Stute, die den Morgendämmerungen vorangaloppiert.

Befreit von dieser in Rauch gehüllten Aktivität brennt er hoch in unseren Himmeln, erklimmt den Äther des reinen Mentals und steigt auf den

Rücken des Himmels. Dort auf jener ungewöhnlicheren Ebene nimmt deren Gott Trita Aptya diese hochflammende Kraft und schmiedet sie zu einer scharfen Waffe, die alles Übel und alle Unwissenheit zerstören soll. Der Seher-Wille wird zum Hüter der Erleuchtungen der Erkenntnis — der Herden der Sonne, die auf den Weiden grasen, sicher vor den Söhnen der Teilung und Dunkelheit, geschützt durch die Kriegerkraft des Wissens, des Willens, der das Wissen hat. Er erlangt die Unsterblichkeit und bewahrt ihr Gesetz der Wahrheit und Freude unversehrt im menschlichen Geschöpf. Am Ende überwinden wir alle Krümmungen von Falschheit und Irrtum, erheben uns vom niederen gebrochenen und irrigem Grund zum geraden Pfad und den hohen und offenen Ebenen. Wille und Erkenntnis werden eins. Jeder Impuls der vervollkommenen Seele wird der Grundwahrheit ihres eigenen Selbst-Seins bewußt, jede Handlung erfüllt sie bewußt, freudig, siegreich. Solcherart ist die Gottheit, zu der das vedische Feuer den Arier erhebt, der das Opfer vollzieht. Das Unsterbliche siegt im Sterblichen und durch sein Opfer. Der Mensch, der Denker, Kämpfer, Arbeiter, wird zu einem Seher, Selbstherrscher und König über die Natur.

Der Veda spricht von dieser göttlichen Flamme in einer Reihe von herrlichen und reichen Bildern. Er ist der verzückte Priester des Opfers, der Gott-Wille, berauscht von seiner eigenen Wonne, der junge Weise, der schlaflose Bote, die immer wachende Flamme im Haus, der Meister unserer mit Toren versehenen Wohnstätte, der geliebte Gast, der Herr im Geschöpf, der Seher mit den flammenden Haaren, das göttliche Kind, der reine und unbefleckte Gott, der unbezwingbare Krieger, der Führer auf dem Pfad, der den Menschenvölkern voran marschiert, der Unsterbliche in Sterblichen, der Arbeiter, der von den Göttern im Menschen begründet ist, der Unbehinderte im Wissen, der Unendliche im Wesen, die weite und flammende Sonne der Wahrheit, der Aufrechterhalter des Opfers und Kenner seiner Schritte, die göttliche Wahrnehmung, das Licht, die Vision, die feste Grundlage. Durchweg finden wir im Veda unter jenen Hymnen, die diese starke und leuchtende Gottheit preisen, diejenigen, die in dichterischer Kolorierung die herrlichsten sind, profoundly in psychologischer Andeutung und sublim in ihrem mystischen Rausch. Es ist, als ob seine Flamme, sein Ruf und Licht die Vorstellung seiner Dichter mit einer brennenden Ekstase ergriffen hätte.

In dieser Masse dichterischer Bilder finden sich einige von symbolischem Charakter, die die vielen Geburten der göttlichen Flamme beschreiben. Sie werden außerordentlich vielfältig beschrieben. Manchmal ist er das Kind

des Himmels, des Vaters — Mental oder Seele — und der Erde, der Mutter — Körper oder materielle Natur. Manchmal ist er die Flamme, die aus diesen beiden Zundern geboren wird. Manchmal werden Himmel und Erde seine beiden Mütter genannt, wenn das Bild ausdrücklich das reine mentale, psychische und physische Bewußtsein symbolisiert. Er wird auch als das Kind der sieben Mütter besungen, denn seine vollständige Geburt ist ein Ergebnis der Manifestation von sieben Prinzipien, die unser bewußtes Sein konstituieren — drei spirituellen des Unendlichen, drei zeitlichen des Endlichen und einem dazwischen — und die jeweils die Grundlage der sieben Welten sind. Wie andere Götter, heißt es, ist er aus der Wahrheit geboren. Die Wahrheit ist zugleich seine Geburtsstätte und sein Heim. Mitunter sagt man, daß die sieben Geliebten ihn für den Herrn zur Geburt brachten. Und hier scheint das Symbol seine Quelle zu jenem anderen Prinzip reiner Wonne zurückzutragen, die die eigentliche Ursache der Schöpfung ist. Er hat einmal die Gestalt des solaren Lichts und der solaren Flamme, eine andere im Mental, eine dritte, die in den Flüssen wohnt. Nacht und Morgendämmerung werden aus ihm hervorgebracht, das Wissen und die Unwissenheit säugen abwechselnd das göttliche Kind in der Folge ihrer Beherrschung unserer Himmel. Und doch ist es dann wieder Matarishwan, der Meister des Lebens, der ihn für die Götter eingepflanzt hat, verborgen in den Erzeugnissen der Erde, verborgen in ihren Geschöpfen, in Mensch, Tier und Pflanze, verborgen in den mächtigen Wassern. Diese Wasser sind die sieben Flüsse der leuchtenden Welt, die vom Himmel herabsteigen, wenn Indra, das Gott-Mental, die umhüllende Python erschlagen hat. Sie steigen voller Licht und himmlischem Überfluß herab, erfüllt mit der Klarheit und der Süße, der süßen Milch, der Butter und dem Honig. Agnis Geburt hier von diesen nährenden Kühen, diesen Müttern der Fülle, ist die größte seiner irdischen Geburten. Da er von ihnen als den schnellen Mähren des Lebens genährt wird, wächst er sogleich zu seiner göttlichen Größe heran, erfüllt alle Ebenen mit seinen weiten und leuchtenden Gliedern und gestaltet ihre Königreiche in der Seele des Menschen zum Ebenbild der göttlichen Wahrheit.

Die Vielfalt und der flexible Gebrauch dieser Bilder — sie werden manchmal in derselben Hymne in schneller Aufeinanderfolge gebraucht — gehört einer Periode bewußter Symbolik an, worin das Bild sich nicht in den Mythos verhärtet und kristallisiert hat, sondern ständig Bild und Parabel bleibt, deren Sinn noch lebendig und in der sie hervorbringenden Vorstellung anschaulich ist.

Die gegenwärtigen Legenden über Agni, die ausgearbeiteten Parabeln im Unterschied zu dem weniger ausführlichen Bild, sind selten oder nicht vorhanden — in bemerkenswertem Gegensatz zu dem Reichtum an Mythos, der die Namen von Indra und den Ashwins umgibt. Er nimmt an den legendären Handlungen von Indra teil, am Töten der Python, an der Wiedergewinnung der Herden, am Töten der Dasyus. Seine eigene Aktivität ist universal, aber trotz seiner höchsten Größe, oder vielleicht wegen ihr, strebt er kein separates Ziel an und beansprucht keinen Vorrang gegenüber den anderen Göttern. Er gibt sich damit zufrieden, ein Arbeiter für den Menschen und die hilfreichen Gottheiten zu sein. Er ist der Vollstrecker des großen arischen Werkes und der reine und feine Mittler zwischen Erde und Himmel. Teilnahmslos, schlaflos, unbezwingbar arbeitet diese göttliche Willenskraft in der Welt als eine universale Seele der Macht, die in allen Wesen wohnt, Agni Vaishwanara, die größte, mächtigste, strahlendste und unpersönlichste aller kosmischen Gottheiten.

Der Name Agni wird hier, je nach Zusammenhang, mit Macht, Kraft, Wille, Gott-Wille oder mit Flamme übersetzt. Die Namen der Rishis erhalten auch, wo immer notwendig, ihren bedeutungsvollen Wert, wie in der ersten Hymne Gavisthira, was „der im Licht Standfeste“ bedeutet, oder der allgemeine Name Atri. Atri bedeutet entweder der Esser oder der Reisende. Agni selbst ist der Atri, so wie er auch der Angirasa ist. Aus einem verschlingenden Begehren, Erfahren und Genießen der Formen der Welt heraus schreitet er vor zur befreiten Wahrheit und Wonne der Seele im Besitz ihres unendlichen Seins.

Die erste Hymne an Agni

Eine Hymne des Morgenopfers

(Der Rishi besingt das Erwachen Agnis, der göttlichen Kraft, zu bewußter Aktion in der Ankunft des Morgens. Agni steigt zum leuchtenden Paradies, seinem Ziel, auf, nährt sich von den Werken der Urteilkraft, die die Gaben und Aktivitäten des Opfers verteilt, wird zur reinen Energie, die unsere Tage führt, und steigt zur Weite und zur Wahrheit auf. Durch die Wahrheit gestaltet er unsere beiden Horizonte, das physische und das mentale Bewußtsein, neu. Dies ist seine goldene Bejahung in unseren Himmeln.)

1. Kraft ist erwacht durch Entfachen der Völker, und er tritt der Morgendämmerung gegenüber, die zu ihm kommt als die nährende Kuh. Wie Mächte, die aufwärts eilen, um sich auszuweiten, steigen seine Strahlen in ihrem Vormarsch zur himmlischen Ebene auf.
2. Der Priester unserer Opfergabe ist erwacht zum Opfer an die Götter. Mit rechter Mentalität in ihm steht Kraft erhöht in unseren Morgen. Er ist vollständig entfacht, rot-glühend wird seine Masse gesehen. Eine große Gottheit ist aus der Dunkelheit befreit worden.
3. Wenn er die lange Schnur seiner Gastgeber abgespult hat, leuchtet Kraft rein durch die reine Herde der Strahlen¹. Denn die Göttin, die unterscheidet, wächst an Fülle und ist an ihre Werke geschirrt. Er ist erhöht, sie liegt ausgestreckt, er nährt sich von ihr mit seinen Gabenflammen.
4. Die Mentale der Menschen, die in der Göttlichkeit wachsen, bewegen sich vollständig zur Flamme des Willens hin, so wie alle Schau in der Sonne, die erleuchtet, zusammenfließt². Wenn zwei Morgendämmerungen³ von entge-

¹ Die Kühe der Morgendämmerung. Dakshina, die Göttin göttlicher Urteilkraft, ist hier eine Form der Morgendämmerung selbst.

² Das heißt, anstatt der suchenden Gedanken anderer Menschen neigt ihre Mentalität dazu, sich selbst in eine leuchtende Flamme des Willens, der Wissen ist, zu verwandeln, und all ihre Gedanken werden zu einem Aufleuchten unmittelbarer Schau, zu den Strahlen der Sonne der Wahrheit.

³ Tag und Nacht, — letztere der Zustand der Unwissenheit, der unserer materiellen Natur

gengesetzter Gestalt von ihm freigesetzt werden, wird er als die weiße Stute vor den Tagen geboren.

5. Ja, er wird siegreich den Tagen voran geboren, ein rötlicher Arbeiter, begründet in den begründeten Wonnen der Dinge; indem er in Haus um Haus die sieben Ekstasen¹ aufrechterhält, hat *Kraft* seinen Sitz als Priester der Gabe eingenommen, mächtig für das Opfer.

6. Kraft hat ihren Sitz als Priester der Gabe, mächtig für das Opfer, im Schoß der Mutter und in jener verzückten andern Welt² eingenommen, jung und ein Seher, herausragend in seinen Vielfältigkeiten, im Besitze der Wahrheit, der Aufrechterhalter jener, die das Werk tun; und auch dazwischen wird er entzündet.

7. Die Menschen suchen mit ihrer Darbringung der Unterwerfung diese erleuchtete *Kraft*, die unsere Vollkommenheit in den fortschreitenden Opfern vollbringt und der Priester ihrer Gabe ist, weil er in der Macht der Wahrheit beide Horizonte unseres Wesens gestaltet. Ihn pressen sie durch die Klarheit³, die ewige Stute der Fülle des Lebens, in Helligkeit hinein.

8. Hell, wird er hell gerieben, ausgedrückt vom Seher, untergebracht in seinem eigenen Heim⁴, als unser wohlthätiger Gast. Bulle der tausend Hörner, weil du jene Kraft besitzt⁵, o Kraft, gehst du in deiner Macht allen anderen voran.

9. Zugleich, o Kraft, übertriffst du alle anderen, in wem auch immer du in all der Herrlichkeit deiner Schönheit offenbar bist, begehrenswert, vollen Körpers, ausgeweitet im Licht, der geliebte Gast der menschlichen Völker.

angehört, ersterer der Zustand erleuchteter Erkenntnis, der dem göttlichen Mental angehört, von dem unsere Mentalität eine blasse und leblose Widerspiegelung ist.

¹ Jedem Prinzip unserer Natur entspricht eine gewisse göttliche Ekstase, und auf jeder Ebene, in jedem Körper oder Haus, begründet Agni diese Ekstasen.

² Die Mutter ist Erde, unser physisches Wesen. Die andere Welt ist das supramentale Sein. Das vitale und emotionale Wesen ist die Welt dazwischen. Agni manifestiert sich in allen gleichzeitig.

³ Die geklärte Butter, Ertrag der Kuh des Lichts und Symbol der reichen Klarheit, die zum Mental kommt, das vom Licht besucht wird.

⁴ Das heißt, nachdem er seinen Platz auf der Ebene der Wahrheit eingenommen hat, die sein eigenes rechtes Heim ist.

⁵ Die Kraft der Wahrheit, die vollkommene Energie, die diesem perfekten Wissen angehört.

10. Dir, o Kraft, o jüngste Stärke, bringen alle Welten und ihre Völker von nah und fern ihre Gabe. Erwache in des Menschen Erkenntnis zu jener rechten Einstellung seines glücklichsten Zustands. Ein Unermeßliches, o Kraft, ist dein großer und glückseliger Frieden.

11. Besteige heute mit den Herren des Opfers, o leuchtender Wille, deinen leuchtenden Wagen! Du, der du die weite Zwischenwelt¹ in all ihren Pfaden kennst, bringe die Götter hierher, um unsere Gabe zu essen.

12. Dem Seher, der Klugheit haben wir heute das Wort unserer Anbetung geäußert, dem Bullen, der die Herden befruchtet. Der im Licht Feste steigt durch seine Hingabe in der Flamme des Willens auf, wie in den Himmeln, zu einer goldenen Bejahung, die ein Unermeßliches offenbart.

¹ Die vitale oder nervliche Ebene ist direkt über unserer materiellen Erde. Durch sie kommen die Götter, um mit dem Menschen Zwiesprache aufzunehmen, aber es ist eine unklare Weite, und ihrer Pfade gibt es viele, kompliziert und verschlungen.

Die zweite Hymne an Agni

Eine Hymne der Befreiung der göttlichen Kraft

(In ihrem gewöhnlichen und materiellen Wirken hält die Natur die göttliche Kraft verborgen in ihrem geheimen oder unterbewußten Wesen. Nur wenn das Bewußtsein sich zum Einen und Unendlichen hin weitert, wird sie manifestiert, für das bewußte Mental geboren. Die Klarheiten der höheren Erleuchtung können nicht bewahrt werden, solange nicht diese Kraft da ist, um sie zu schützen, denn feindliche Kräfte schnappen sie weg und verbergen sie wieder in ihrer geheimen Höhle. Der göttliche Wille, offenbart im Menschen und selbst befreit, erlöst ihn von den Schnüren, die ihn als Opfer beim Weltopfer binden. Wir erlangen diesen Willen durch die Lehre Indras, des göttlichen Mentals. Er schützt das ununterbrochene Spiel des Lichts und zerstört die Mächte der Falschheit, deren Begrenzungen nicht sein Wachstum und sein Aufflammen hemmen können. Er bringt die göttlichen Wasser vom leuchtenden Himmel, den göttlichen Reichtum, befreit von den Attacken des Feindes, und schenkt den letztlichen Frieden und die letztliche Vollkommenheit.)

1. Die junge Mutter¹ trägt den Jungen, niedergedrückt in ihrem verborgenen Wesen, und gibt ihn nicht dem Vater. Aber seine Kraft wird nicht vermindert, die Völker sehen ihn, vorne befestigt² im Aufwärtsgang der Dinge.

2. Wer ist dieser Knabe, o junge Mutter, den du in dir trägst, wenn du in die Form gepreßt wirst, aber deine Weite ihm Geburt schenkt? Lange Zeit wuchs das Kind im Schoße. Ich sah ihn geboren, als die Mutter ihn hervorbrachte.

3. Ich sah fern im Feld des Seienden einen mit Stoßzähnen, mit goldenem Licht und von reiner, heller Farbe, der die Waffen seines Kriegs gestaltete.

¹ Die Mutter und der Vater sind stets entweder Natur und Seele oder das materielle Wesen und das reine mentale Wesen.

² Als der Purohita, der das Opferwerk führt und lenkt.

Ich gebe ihm die Unsterblichkeit in mir in all meinen getrennten Teilen¹, und was sollen sie mir tun, die nicht das Wort² haben und in denen nicht das Gott-Mental ist?

4. Ich sah auf dem Feld gleichsam eine glückliche Herde, die ständig herumstreifte in vielen Formen leuchtender Schönheit. Niemand konnte sie fassen, denn er wurde geboren. Selbst jene, die unter ihnen alt waren, wurden wieder jung.

5. Wer waren sie, die meine Kraft von den Herden des Lichts trennten? Gegen sie gab es keinen Beschützer, noch einen Arbeiter in diesem Krieg. Mögen jene, die sie von mir nahmen, sie wieder zu mir freilassen, denn er kommt mit seinen bewußten Wahrnehmungen und treibt unsere verlorenen Lichtherden zu uns.

6. Der König jener, die in Geschöpfen wohnen, er, in dem alle Geschöpfe wohnen, wird von feindlichen Mächten in Sterblichen verborgen. Mögen die Seelengedanken des Verschlingers der Dinge ihn freilassen, mögen die Eingrenzer selbst eingegrenzt werden.

7. Auch Shunahshepa, Führer der Wonne, wurde an den tausendfältigen Opferpfosten gebunden. Ihn liebest du frei, — ja, er vollbrachte Vollkommenheit durch seine Werke. So nimm du hier deinen Sitz in uns, o bewußte sehende Flamme, o Priester unseres Opfers, und löse von uns die Schnüre unserer Gebundenheit.

8. Mögest du nicht erzürnt werden und von mir gehen! Er, der das Gesetz der Handlung der Gottheiten schützt, erzählte mir von dir. Indra kannte dich, suchte dich und sah dich. Von ihm in seinem Wissen unterwiesen, o Flamme, komme ich zu dir.

9. Diese Flamme des Willens leuchtet auf mit dem weiten Licht der Wahrheit und macht alle Dinge offenbar durch seine Größe. Er überwältigt die

¹ Soma, der Wein der Unsterblichkeit, wird den Göttern in drei Teilen gegeben, auf drei Ebenen unseres Wesens: Mental, Leben und Körper.

² Das ausdrückende Wort, welches das manifestiert, was verborgen ist, bringt zum Ausdruck, was unausgedrückt ist.

Formationen des Wissens¹, die ungöttlich und von übler Regung sind. Er schärft seine Hörner, um den Rakshasa zu durchbohren.

10. Mögen die Stimmen der Flamme in unseren Himmeln von scharfer Waffe sein, um den Rakshasa zu erschlagen! In seiner Ekstase bricht sein ärgerlicher Stein alles, was sich seinem Vordringen entgegenstellt. Die ungöttlichen Kräfte, die uns von allen Seiten behindern, können ihn nicht einschließen.

11. O du, der du in vielen Formen geboren bist, — ich, erleuchtet im Mental, geschult im Verständnis, vollkommen im Wirken, habe für dich dieses Lied deiner Bekräftigung gestaltet, um gleichsam deine Kutsche zu sein. Wenn du, o Kraft, eine entsprechende Freude daran hast, können wir durch dies die Wasser gewinnen, die das Licht des leuchtenden Himmels tragen².

12. Der Bulle mit dem starken Nacken³ wächst in uns und treibt zu uns den Schatz des Wissens⁴, der uns von unserem Feind vorenthalten wurde. Auch ist keiner da, um ihn zu zerstören. Denn so haben die unsterblichen Mächte zur Kraft gesprochen, daß er Frieden für jenen Menschen ausarbeite, der den Sitz des Opfers erweitert, daß er Frieden für jenen Menschen ausarbeite, der die Opfergabe in seiner Hand trägt.

¹ Maya. Es gibt zwei Arten von Maya, die göttliche und die ungöttliche, die Formationen der Wahrheit und der Falschheit.

² Swar, das göttliche Mental, rein gegenüber der leuchtenden Wahrheit.

³ Oder: „vielnackig“.

⁴ Der Reichtum der leuchtenden Herden.

Die dritte Hyme an Agni

Die göttliche Kraft, Eroberer des höchsten Guten

(Die göttliche Willenskraft ist es, deren Formen alle anderen Gottheiten sind. Er offenbart alle diese Kräfte höchster Wahrheit, indem er in uns wächst. So wird der höchste Zustand bewußten Wesens erlangt, und dadurch wird unser komplexes und vielfältiges Sein im Licht und in der Freude bewahrt. Der Rishi betet, daß dem Bösen nicht erlaubt sei, sich wiederum in ihm auszudrücken, daß die in uns verborgene Seele, die der Vater der Dinge ist, aber in uns als Kind unserer Werke und unserer Evolution auftritt, sich dem weiten Wahrheitsbewußtsein öffnen möge. Die göttliche Flamme wird alle Kräfte der Falschheit und des Übels zerstören, die uns zum Stolpern bringen und uns unseres himmlischen Schatzes berauben wollen.

1. Du bist er-von-der-Weite¹, o Wille, wenn du geboren wirst. Du wirst zum Herrn der Liebe², wenn du ganz entfacht bist. In dir sind alle Götter, o Sohn der Kraft. Du bist die Macht-im-Mental³ für den Sterblichen, der die Gabe gibt.

2. O du, der du selbstordnende Natur besitzt, du wirst zur Macht des Strebenden⁴, wenn du den geheimen Namen der Jungfrauen trägst⁵. Sie erhellen dich mit dem Licht in ihren Strahlen als Liebe⁶, die perfekt begründet ist, wenn du den Herrn und seine Braut⁷ eines Geistes in ihrem Hause machst.

¹ Varuna, der die ätherische Reinheit und ozeanische Weite unendlicher Wahrheit besitzt.

² Mitra, die allumfassende Harmonie der Wahrheit, der Freund aller Wesen, daher der Herr der Liebe.

³ Indra, Herrscher unseres Wesens, Meister von Swar, was die leuchtende Welt des göttlichen Mentals ist.

⁴ Aryaman, die strebende Kraft und Aktion der Wahrheit.

⁵ Wahrscheinlich die unreifen Strahlen, die unser Streben auf ihre Vereinigung mit der höheren Kraft der Seele vorbereiten muß. Aryaman trägt ihren verborgenen Sinn, den Namen oder das Numen, das manifestiert wird, wenn das Streben zum Licht der Erkenntnis gelangt und Mitra Seele und Natur harmonisiert.

⁶ Mitra.

⁷ Seele und Wesen. Das Haus ist der menschliche Körper.

3. Für deine Herrlichkeit, o Stürmischer, lassen die Gedankenkräfte durch ihren Druck jenes hervorleuchten, was deine reiche und schöne Geburt ist¹. Wenn jener höchste Schritt² Vishnus im Inneren begründet wurde, schützt du durch ihn den geheimen Namen der Herden der Strahlung³.

4. Weil du rechte Schau hast, o Gottheit, kosten durch deine Herrlichkeit die Götter, die jenes vielfältige Sein festhalten, Unsterblichkeit, und die Menschen nehmen ihren Sitz in der Kraft, die die Gabe darbringt, und indem sie begehren, verteilen sie den Gottheiten den Selbsta Ausdruck des Wesens.

5. Es gibt niemanden, der dir als Priester der Gabe vorangeht, und keiner ist mächtiger für das Opfer. Niemand, o Flamme, ist zuhöchst über dir in den Dingen der Weisheit, über dir, der du die selbstordnende Macht der Natur besitzt. Das Geschöpf, dessen Gast du wirst, o Gottheit, herrscht durch Opfer über alle, die der Sterblichkeit angehören.

6. Mögen wir, o Flamme, genährt von dir und erweckt, Sucher des Wesens, durch die Opfergabe vorherrschen, — mögen wir im großen Kampf, wir im Kommen der Erkenntnis in unseren Tagen⁴, wir durch die Glückseligkeit, o Sohn der Kraft, alle überwinden, die sterblich sind.

7. Der das Übel ausdrückt, der Sünde und Überschreitung in uns hinein-zubringen sucht, — sein eigenes Übel erwidere du ihm auf den Kopf. Töte, bewußter Kenner, diesen feindlichen Selbsta Ausdruck desjenigen, der uns mit der Dualität bedrängt.

8. Dich, o Gottheit, machten die Altvordern⁵ im Herandämmern dieser unserer Natur zu ihrem Boten, und durch dich opferten sie durch ihre Gaben, weil du die Gottheit bist, die entfacht wird durch die sterblichen

¹ Die höchste Welt des Lichts. Über Agni wird an anderer Stelle gesagt, daß er in seinem Wesen zum Höchsten der strahlenden Welten wird.

² Vishnu hat drei Schritte oder Bewegungen, Erde, Himmel und die höchste Welt, deren Basis das Licht, die Wahrheit und die Sonne sind.

³ Der höchste göttliche Sinn der Erleuchtungen der Erkenntnis findet sich in den überbewußten Welten des höchsten Lichts.

⁴ Die Perioden des Lichts, die die Seele besuchen.

⁵ Die alten Seher, die die geheime Weisheit entdeckten.

Anwohner in diesem Stoff, und du bewegst dich zum Treffpunkt¹ aller Glückseligkeiten.

9. Befreie den Vater und beseitige in deiner Erkenntnis Übel von ihm, der in uns als dein Sohn geboren wird, o Kind der Kraft. Wann wirst du für uns jene Schau haben, o bewußter Kenner? Wann wirst du, o wahrheitsbewußter Wille, uns zur Reise treiben?

10. Dann fürwahr verehrt und heilt, o Anwohner in der Materie, der Vater den weiten Namen², wenn du ihn dazu bringst, ihn zu akzeptieren und ihn festzuhalten. Wille in uns begehrt die Wonne, und — wachsend — gewinnt sie vollständig durch die Kraft der Gottheit³.

11. Du, o Wille, o jüngste Kraft, trägst deinen Anbeter über alles Straucheln in Kummer und Übel hinweg. Denn jene Geschöpfe werden von dir geschaut, die uns verletzen würden und Diebe in ihren Herzen sind, — sie, deren Wahrnehmungen ohne das Wissen und daher in die Krummheit gefallen sind.

12. Siehe, all diese Bewegungen unseres Reisens haben ihre Gesichter dir zugewandt, und jenes Übel in uns, es wird dem Bewohner unseres Wesens erklärt. O nie kann dieser Wille in seiner Entfaltung uns dem Verletzer unseres Selbstausdrucks verraten. Er wird uns nicht den Händen unseres Feindes ausliefern.

¹ Die höchste Welt von Wahrheit und Wonne.

² Die Welt der Wahrheit wird auch die Weite oder die unermessliche Wahrheit genannt.

³ Der Deva, die höchste Gottheit, deren verschiedene Namen und Mächte die Götter sind.

Die vierte Hymne an Agni

Der göttliche Wille, Priester, Krieger und Führer unserer Reise

(Der Rishi besingt die göttliche Kraft, die alle aufeinanderfolgenden Geburten der Seele auf ihren aufsteigenden Daseinsebenen kennt und als Priester seines aufwärts- und voranreisenden Opfers ihm die Reinheit, die Macht, das Wissen, die wachsenden Reichtümer gibt, die Fähigkeit neuer Gestaltung und spiritueller Produktivität, wodurch der Sterbliche in die Unsterblichkeit hineinwächst. Sie zerstört den Feind, die Angreifer, die Mächte des Bösen, bereichert die Seele mit allem, was sie vorzuenthalten suchen, schenkt den dreifachen Frieden und die dreifache Erfüllung des mentalen, vitalen und physischen Wesens und führt, indem sie im Licht der supramentalen Wahrheit arbeitet, zum Jenseitigen, erschafft in uns die Welt unsterblicher Glückseligkeit.)

1. Kraft, Meister über die Herren des Wesens, zu dir hin lenke ich meine Freude im Vormarsch meiner Opfer. O König, durch dich, deine Reichtümer mehrend, mögen wir unsere Fülle gewinnen und die heftigen Angriffe sterblicher Mächte überwinden.

2. Nicht alternde Kraft, die die Opfergabe trägt, ist unser Vater, er in uns durchdringt das Wesen, ist in Licht ausgeweitet und vollkommen in der Schau. Entfache gänzlich deine Kräfte des Antriebs, die vollkommen dem Meister in unserer Wohnung¹ gehören, forme ganz deine Eingebungen der Erkenntnis und wende sie uns zu.

3. Wille, der der Seher und Herr des Geschöpfs in den menschlichen Völkern ist, der rein ist und reinigt, mit seiner Oberfläche der mentalen Klarheiten, allwissenden Willen halte in dir als den Priester deiner Gaben, denn dies ist er, der dir deine begehrenswerten Wohltaten in den Gottheiten gewinnt.

4. Halte dich an uns mit Liebe, o Kraft, indem du eines Herzens mit der

¹ Agni ist hier der höchste Wille, der in uns wohnt, Vater und Herr unseres Wesens. Er soll durch den göttlichen Willen und die göttliche Erkenntnis vollständig in uns wirken.

Göttin der Wahrheitsschau¹ wirst, indem du durch die Strahlen der Sonne des Lichts wirkst: Akzeptiere im Herzen deinen Brennstoff in uns, o Kenner der Geburten, und bringe uns die Götter, auf daß sie von unserer Gabe essen mögen.

5. Untergebracht in unserem mit Toren versehenen Haus, geliebter und akzeptierter Gast, komme zu diesem unserem Opfer in all deinem Wissen; vernichte alle jene Kräfte, die sich anschicken, uns anzugreifen, und bringe uns ihre Freuden, die sich zu unseren Feinden machen².

6. Jage mit deinem Schlag den Teiler von uns hinweg, mache freien Raum für deinen eigenen Körper! Wenn du, o Sohn der Kraft, die Götter zu ihrem Ziel³ hinüberträgst, schütze uns in der Fülle unseren Besitzes, o Kraft, o mächtigste Gottheit.

7. Mögen wir für dich durch unsere Wörter und unsere Gaben unser Opfer recht ordnen, o Wille, der du reinigst, o glückliche Flamme der Reinheit; erfülle in uns die Glückseligkeit aller wünschenswerten Gnaden, bekräftige in uns alle Substanz unserer Reichtümer.

8. O Wille, o Sohn der Kraft, der du in den drei Welten⁴ unserer Sitzung wohnst, halte dich im Herzen an unser Opfer, halte dich an unsere Gabe. Mögen wir in unseren Werken göttlich vollkommen werden. Schütze uns durch deinen dreifach gewappneten Frieden⁵.

9. O Kenner der Geburten, trag uns über jede schwierige Kreuzung, ja über alles Straucheln ins Böse hinweg wie in einem Schiff, das über die Wasser fährt. O Wille, durch uns ausgedrückt mit unserer Bezeigung von

1 Ila.

2 Alle feindlichen Kräfte, die die Seele des Menschen angreifen, besitzen gewisse Reichtümer, die er benötigt und ihnen abringen muß, um zu seiner vollkommenen Fülle zu gelangen.

3 Die göttlichen Mächte in uns werden durch die Kraft des göttlichen Willens, die im Menschen tätig ist, zu ihrem Ziel in Wahrheit und Wonne getragen.

4 Mentale, vitale, physische, die niederen „Geburten“, von denen der göttliche Wille, Kenner unserer Geburten, alles Wissen besitzt und durch die er das aufsteigende Opfer zum Supramental zu führen hat.

5 Der Frieden, die Freude und volle Genugtuung im mentalen, vitalen und physischen Wesen.

Unterwerfung, erwache in uns als Esser der Dinge, sei der Nährer unserer Verkörperungen¹.

10. Ich meditiere über dich mit einem Herzen, das das Werk tut, und als Sterblicher rufe ich das Unsterbliche an. O Wille, o Kenner der Geburten, befestige den Sieg in uns. Durch die Kinder meines Wirkens möge ich mich der Unsterblichkeit erfreuen.

11. O Kenner der Geburten, der Mensch, der in seinen Werken vollkommen ist, für den du jene andere selige Welt erschaffst², erreicht eine Glückseligkeit, die von den Schnelligkeiten seines Lebens glücklich bevölkert ist, seinen Herden des Lichts, den Kindern seiner Seele, den Armeen seiner Kraft³.

¹ Nicht nur der physische Körper, sondern die vitalen und mentalen Hüllen, alle verkörperten Zustände oder Formen der Seele.

² Die supramentale Welt ist vom göttlichen Willen in uns zu formen oder zu erschaffen als Resultat einer ständigen Ausweitung und Selbstvervollkommnung.

³ Die ständigen vedischen Symbole von Pferd, Kuh, Sohn, Held. Die Söhne oder Kinder sind die neuen Seelenformationen, die die göttliche Persönlichkeit konstituieren, die neuen Geburten in uns. Die Helden sind die mentalen und ethischen Energien, die sich den Angriffen von Unwissenheit, Teilung, Bösem und Falschheit widersetzen. Die vitalen Kräfte sind die Motivkräfte, die uns auf unserer Reise tragen und daher durch das Pferd symbolisiert werden. Die Herden sind die Erleuchtungen, die von der supramentalen Wahrheit zu uns kommen, Scharen von Strahlen der Lichtsonne.

Die fünfte Hymne an Agni

Die Herbeirufung der Götter

(Die Hymne ruft durch die göttliche Flamme die Hauptgottheiten zum Opfer herbei. Jeder wird gemäß derjenigen Fähigkeit und Tätigkeit beschrieben oder angerufen, in der er benötigt wird und hilfreich ist für die Vervollkommnung der Seele und ihrer göttlichen Entwicklung und Verwirklichung.

1. Dem Willen, der alle Geburten kennt, der Flamme, die hoch entfacht, rein leuchtend ist, biete eine eindeutige Klarheit dar.
2. Dies ist er, der die Kräfte der Götter ausdrückt, der unbezähmbare, der dieses unser Opfer auf seinem Weg beschleunigt, dies ist der Seher, der mit dem Wein der Süße in Händen kommt.
3. O Kraft, wir haben dich mit unserer Anbetung gesucht, bringe hierher das Gott-Mental¹, hell und lieb in seinen glückbringenden Kutschen², zu unserer Mehrung.
4. Breite dich weit aus³, bedecke sanft und dicht. Erhebe die Stimmen unserer Erleuchtung zu dir. Sei weiß und hell in uns, auf daß wir gewinnen.
5. Öffnet euch, o ihr göttlichen Tore⁴. Und macht uns den Weg leicht für unsere Ausweitung. Führt uns weiter und weiter und füllt unser Opfer.
6. Dunkelheit und Morgendämmerung⁵ begehren wir, zwei mächtige Müt-

¹ Indra.

² Der Plural wird gebraucht, um die vielfältige Bewegung des göttlichen Mentals in seiner Vollständigkeit anzuzeigen.

³ Dieser Vers wird an Indra gerichtet, die Macht des göttlichen Mentals, durch den die Erleuchtung der supramentalen Wahrheit kommt. Durch die vorrückenden Kutschen dieses Lichtgebers erobern wir unsere göttlichen Besitztümer.

⁴ Das Opfer des Menschen ist sein Mühen und Streben zu Gott und wird dargestellt als Reisen durch die sich öffnenden Tore der verborgenen himmlischen Reiche, Königreiche, die nacheinander von der sich weitenden Seele erobert werden.

⁵ Nacht und Tag, Symbole des Wechsels des göttlichen und menschlichen Bewußtseins in

ter der Wahrheit, uns gerecht belegend, Mehrer unseres geräumigen Wesens.

7. O ihr göttlichen Priester unserer Menschheit, angebetete Zwillinge, kommt auf den Pfaden des Lebensatems zu diesem unserem Opfer.

8. Sie, die die Schau des Wissens besitzt, sie, die dessen fließende Eingebung, sie, die dessen Weite hat, drei Göttinnen¹, die der Seligkeit Geburt schenken, sie, die nicht straucheln², sie mögen ihren Sitz einnehmen am Altar des Opfers.

9. O Gestalter der Dinge³, wohlwollend komme hierher zu uns. Der du alle in deinem Wesen durchdringst, in deinem Nähren alles und mit dir selbst⁴, in Opfer für Opfer nähre unseren Aufstieg.

10. O Meister der Wonne⁵, führe unsere Opfergaben zu jenem Ziel⁶, dorthin, wo du die geheimen Namen der Götter kennst.

11. Swaha dem Willen und dem Herrn der Weite⁷, Swaha dem Gott-Mental und der Gedankenkraft⁸, Swaha den Gottheiten sei die Nahrung unserer Opfergabe⁹.

uns. Die Nacht unseres gewöhnlichen Bewußtseins hält und bereitet alles vor, was die Morgendämmerung in bewußtes Sein hervorbringt.

¹ Ila, Saraswati, Mahi. Ihre Namen werden übersetzt, um eine Vorstellung von ihren Tätigkeiten zu vermitteln.

² Oder: die nicht angegriffen werden, nicht attackiert werden können durch Unwissenheit und Dunkelheit, die Ursache unseres Leidens.

³ Twashtri.

⁴ Der Göttliche als der Gestalter der Dinge durchdringt alles, was Er gestaltet, sowohl mit Seinem unveränderlichen Selbstsein als auch mit jenem wandelbaren Werden Seiner Selbst in Dingen, durch die die Seele zu wachsen und neue Formen anzunehmen scheint. Durch die erstere ist er der innewohnende Herr und Schöpfer, durch das letztere das Material seiner eigenen Werke.

⁵ Soma.

⁶ Der Ananda, der Zustand göttlicher Glückseligkeit, in dem alle Kräfte unseres Wesens in ihrer vollkommenen Göttlichkeit offenbart werden, die hier geheim und uns verborgen sind.

⁷ Varuna.

⁸ Die Maruts, nervliche oder vitale Kräfte unseres Wesens, die bewußten Ausdruck im Denken erlangen, Sänger der Hymne an Indra, das Gottmental.

⁹ Das heißt: alles in uns, was wir dem göttlichen Leben darbringen, möge in das Selbstlicht und die Selbstkraft der göttlichen Natur verwandelt werden.

Die sechste Hymne an Agni

Die galoppierenden Flammenkräfte der Reise

(Die Flammen Agnis, des göttlichen Willens, Heimstatt und Treffpunkt all unserer wachsenden und fortschreitenden Lebenskräfte, werden verbildlicht als auf unserer menschlichen Reise zum höchsten Guten galoppierend. Der göttliche Wille erschafft in uns die göttliche Kraft des Antriebs, eine erleuchtete und unvergängliche Kraft und Flamme, die beschrieben wird als die Stute der Fülle, welche uns jenes Gute bringt und uns zu jenem Ziel trägt. Seine Flammen sind Läufer auf dem Pfad, die durch das Opfer wachsen. Sie eilen ununterbrochen und rennen immer schneller. Sie bringen die eingeschlossenen Erleuchtungen des verborgenen Wissens herein. Ihre ganze Kraft und Schnelligkeit werden gewährt, wenn die göttliche Kraft mit den Opfergaben gefüllt und befriedigt wird.)

1. Ich meditiere über *Kraft*, die der Innewohnende des Wesens ist, und zu ihr als ihrem Heim gehen unsere nährenden Herden, zu ihr als ihrem Heim unsere schnellen Kriegsstuten¹, zu ihm als ihrem Heim unsere Kräfte der Fülle.

Bringe jenen, die dich bekräftigen, deine Kraft des Antriebs²!

2. Er ist jene Kraft, die der Innewohnende des Wesens ist; ich bringe ihn zum Ausdruck, in dem unsere nährenden Herden zusammenkommen³, in dem sich unsere schnell galoppierenden Kriegsstuten treffen und unsere erleuchteten Seher, die kommen, um Geburt in uns zu vervollkommen. Bringe jenen, die dich bekräftigen, deine Kraft des Antriebs!

3. Wille, der universale Arbeiter, gib dem Geschöpf seine Stute der Fülle,

¹ Das Pferd ist das Symbol der Kraft im Veda, besonders vitaler Kraft. Es variiert als *arvat*, die Kriegsstute in der Schlacht, und *vâjin*, die Stute der Reise, die uns die Fülle unseres spirituellen Reichtums bringt.

² Die Kraft, die uns in den Stand setzt, die Reise durch die Nacht unseres Wesens zum göttlichen Licht durchzuführen.

³ Alle unsere wachsenden Mächte der Kraft und Erkenntnis bewegen sich zur Manifestation der göttlichen Erkenntnis-Kraft, treffen in ihr zusammen und werden in ihr harmonisiert.

Wille gibt jenes, das in uns vollständig wird um der Glückseligkeit willen, und reist, befriedigt, zum wünschenswerten Guten.

Bringe jenen, die dich bekräftigen, deine Kraft des Antriebs!

4. Jenes Feuer von dir entfachen wir, o Gott, o Flamme, leuchtend, ohne zu altern, wenn jene wirksamere Kraft deiner Arbeit in unseren Himmeln leuchtet.

Bringe jenen, die dich bekräftigen, deine Kraft des Antriebs!

5. Wille, Meister der rein-hellen Flamme, dein ist die Opfergabe, die vom erleuchtenden Wort geworfen wird. Träger der Opfergabe, zu dir wird sie geworfen, o Meister des Geschöpfs, Vollbringer von Werken, vollkommen in Wonne.

Bringe jenen, die dich bekräftigen, deine Kraft des Antriebs!

6. Jenes sind deine Flammen, die in diesen deinen anderen Flammen alles begehrenswerte Gute nähren und fördern. Sie, sie¹rennen, sie, sie laufen. Sie fahren fort in ihren Antrieben ohne Unterbrechung.

Bringe jenen, die dich bekräftigen, deine Kraft des Antriebs!

7. Jenes sind deine feurigen Strahlen, o Wille, Stuten der Fülle, und sie wachsen in die Weite hinein, und mit dem Trampeln ihrer Hufe bringen sie die Gehege der leuchtenden Rinder herein¹.

Bringe jenen, die dich bekräftigen, deine Kraft des Antriebs!

8. Bringe, o Wille, jenen, die dich bekräftigen, neue Kräfte des Antriebs, die ihre Wohnstätte² recht finden. Mögen wir jene sein, die die Hymne der Erleuchtung in Heim um Heim singen, weil sie dich zum Boten haben.

Bringe jenen, die dich bekräftigen, deine Kraft des Antriebs!

9. Beide³ Schöpfkellen der fortlaufenden Fülle näherst du deinem Mund, o

¹ Die Erleuchtungen der göttlichen Wahrheit, die von den Herren der Sinnestätigkeit in der Höhle des Unterbewußten eingeschlossen sind.

² Das heißt, sie führen uns zu unserem Heim in der Welt der Wahrheit, der überbewußten Ebene, dem eigenen Heim Agnis, in dem all diese voranrückenden Antriebe ihre Ruhe- und Wohnstätte finden. Es wird erreicht durch einen Aufstieg von Ebene zu Ebene, die nacheinander durch die Kraft des göttlichen erleuchtenden Wortes geöffnet werden.

³ Vielleicht die göttliche und die menschliche Wonne.

in Wonne Vollkommener. Mögest du dich in unseren Aussprüchen zuüberst füllen, o Meister leuchtender Kraft.
 Bringe jenen, die dich bekräftigen, deine Kraft des Antriebs!

10. So treiben und beherrschen sie durch unsere Worte und unsere Opfer ohne Unterbrechung die Kraft. Möge er in uns eine äußerste Energie¹ begründen und jene schnelle galoppierende Kraft².
 Bringe jenen, die dich bekräftigen, deine Kraft des Antriebs.

¹ Die Heldenkraft der kämpfenden Seele.
² *Āśu-aśvyam*, die schnelle Pferde-Kraft, mit einem Wortspiel, das dem Ausdruck die Bedeutung „schnelle Pferde-Schnelligkeit“ gibt.

Die siebte Hymne an Agni

Der göttliche Wille, Begehrer, Genießer, vom Tier zu Wonne und Erkenntnis fortschreitend

(Agni wird besungen als die göttliche Kraft, die die Wonne und den Strahl der Wahrheit in das menschliche Wesen und Licht in die Nacht unserer Dunkelheit bringt. Er führt die Menschen bei ihrem Werk zu seinen unendlichen Ebenen. Er genießt und zerreißt die Gegenstände irdischen Genusses, aber seine zahlreichen Begehren dienen der Errichtung einer Universalität, eines allumfassenden Genusses im göttlichen Heim des menschlichen Wesens. Er ist das Tier, das sich als Genießer durch die fortschreitende Bewegung der Natur bewegt, wie mit einer Axt durch den Wald, zur Verwirklichung und Wonne hin. Dieses leidenschaftliche, emotionale Tierwesen des Menschen wird von ihm gegeben, um zum Frieden und zur Wonne geläutert zu werden. Darin begründet er ein göttliches Licht und Wissen und den erwachten Zustand der Seele.)

1. O Gefährten, in euch eine absolute Kraft des Antriebs und ein äußerstes Bejahen für die Stärke, die ihre ganze Fülle auf die Welten ausschüttet, in denen wir wohnen¹, für den Meister der Kraft, für den Sohn der Energie.
2. Wo auch immer die Seele des Menschen zum äußersten Treffen mit ihm kommt, wird sie in ihrer Wohnstätte von Wonne erfüllt. Selbst sie, die Adepten in der Kraft sind, fachen weiterhin die Flamme von ihm an, und alle geborenen Geschöpfe arbeiten, um ihn zu vollkommener Geburt zu bringen.
3. Wenn wir unsere Kräfte des Antriebs vollständig besitzen und genießen, ganz und gar alles, was Menschen als Opfer darbringen, dann empfangen wir den Strahl der Wahrheit in seiner Erleuchtung und leuchtenden Energie².
4. Wahrlich erschafft er das Licht der Erkenntnis sogar für einen, der fern

¹ Oder: „auf die in der Welt Wohnenden“.

² Oder: „des Lichts, der leuchtenden Kraft, der Wahrheit“.

ab in der Nacht sitzt, wenn er selbst, unvergänglich, der Läuterer, die Herren¹ des Waldlandes der Wonnen komprimiert.

5. Wenn bei seinem Umkreisen die Menschen den Schweiß² ihres Mühens als Opfergabe auf die Pfade werfen, dann steigen sie zu ihm auf, wo er in Eigenfreude³ sitzt wie Kletterer, die auf weiten Ebenen ankommen⁴.

6. Ihn soll der sterbliche Mensch kennenlernen als die Gottheit, die diese Vielfalt seiner Begehren hat, auf daß er in uns das Ganze begründe; denn er reicht hin zum süßen Geschmack aller Nahrungen und errichtet ein Heim⁵ für dieses menschliche Wesen.

7. Ja, er zerreißt diese Wüste⁶, in der wir wohnen, in Stücke, wie das Tier seine Nahrung reißt. Der Bart dieses Biestes ist von goldenem Licht, sein Fangzahn ist Reinheit, und die Kraft in ihm wird nicht von seinen Hitzen versehrt.

8. Rein fürwahr ist er, für den als Esser der Dinge die fließende Progression durch die Natur⁷ wie durch eine Axt erfolgt, und mit einer glückbrin-

¹ *Vanaspatin*, in seinem doppelten Sinn, die Bäume, die Herren des Waldes, die Wachstümer der Erde, unsere materielle Existenz, und die Herren der Wonne. Soma, der Erzeuger des unsterblich machenden Weins, ist der typische *vanaspati*.

² Hier wird die doppelte Bedeutung des Wortes ausgespielt: Schweiß und die reichen Erträge der Nahrungsgabe.

³ Oder: „selbst-siegreich“.

⁴ Dies sind die weiten, freien, unendlichen Seinsebenen, die sich auf der Wahrheit gründen, die offenen Ebenen, die an anderer Stelle den unebenen Krümmheiten gegenübergestellt werden, die die Menschen einschließen, ihre Schau begrenzen und ihre Reise behindern.

⁵ Das Heim des Menschen, die höhere göttliche Welt seines Seins, die durch das Opfern von den Göttern in seinem Wesen geformt wird. Dieses Heim ist die vollständige Glückseligkeit, in die alle menschlichen Begehren und Genüsse umzuwandeln sind und aufgehen. Daher verschlingt Agni, der Läuterer, alle Formen materieller Existenz und materiellen Genusses, um sie auf ihr göttliches Gegenstück zu reduzieren.

⁶ Die materielle Existenz, nicht bewässert von den Strömen oder Flüssen, die von der überbewußten Wonne und Wahrheit herabsteigen.

⁷ Wieder eine Anspielung auf die doppelte Bedeutung von *svadhiti*, Axt oder anderes Schneidinstrument, und die selbstordnende Macht der Natur, *svadhâ*. Das Bild ist das des Fortschreitens der göttlichen Kraft durch die Wälder der materiellen Existenz wie mit einer Axt. Aber die Axt ist die natürliche selbstordnende Progression der Natur, der Weltenergie, der Mutter, von der diese göttliche Kraft, Sohn der Energie, geboren wird.

genden Arbeit brachte sie, seine Mutter, ihn hervor, auf daß er ihre Werke vollbringe und den Genuß koste.¹

9. O Kraft, die du die laufende Reichhaltigkeit auf uns auspreßt, wenn du einen findest, der ein froher Frieden² für die Begründung deiner Werke ist, in solchen Sterblichen begründe Erleuchtung, inspiriertes Wissen und die bewußte Seele.

10. Denn zu diesem Zweck empfangen ich, geboren in der materiellen Existenz, deine Gabe des emotionalen Mentals und des tierischen Wesens³. Ja, o Wille, möge der Esser der Dinge die Teiler⁴ überwinden, die nicht seiner Fülle dienen. Diese Seelen, die auf ihn stürmen mit ihren Antrieben, möge er überwinden.

¹ *Der göttliche Genuß, bhaga*, symbolisiert durch den Gott Bhaga, den Genießer der Kraft der Wahrheit.

² *Sam* und *śarma* drücken im Veda den Gedanken von Frieden und Freude aus, jener Freude, die sich aus der vollbrachten Arbeit ergibt, *śamī*, oder Arbeit des Opfers: Die Mühe der Schlacht und der Reise finden Ruhe, eine Grundlage der Glückseligkeit wird erlangt, die bereits frei vom Schmerz des Strebens und der Anstrengung ist.

³ Wörtlich: das Leidenschaftsmental und das Tier. Aber das Wort *paśu* kann auch, wie es am häufigsten im Veda der Fall ist, die symbolische Kuh des Lichts bedeuten. In jenem Fall wird der Sinn das emotionale Mental und das erleuchtete Mental sein. Aber die erste Wiedergabe stimmt besser mit der allgemeinen Bedeutung der Hymne und mit ihrem früheren Gebrauch des Wortes überein.

⁴ Die Dasyus, die das Wachstum und die Einheit der Seele zerhacken und zerschneiden und ihre göttliche Kraft, Freude und Erkenntnis zu attackieren und zu zerstören suchen. Sie sind Kräfte der Dunkelheit, die Söhne von Danu oder Diti, dem geteilten Wesen.

Die achte Hymne an Agni

Göttlicher Wille, der universale Erfüller

(Nachdem der Rishi die Kontinuität der großen Anstrengung und Bestrebung seit den frühesten Zeiten erklärt hat, besingt er den göttlichen Willen, der in uns angesiedelt ist, den Insassen, Priester des Opfers, Meister dieser Wohnung, der den universalen Impuls in seiner ganzen Vielfalt erfüllt und ihn in Handlung und Erkenntnis sowohl anregt als auch führt.)

1. Wille, der du durch Kraft in uns erschaffen wirst, dich, die Urkraft, entfachten die Ursucher der Wahrheit vollständig, auf daß sie in ihrem Wesen wachsen mögen, — Gott im Opfer, der das Ganze begründet¹, weil er die Vielfalt seiner Wonnen hat, in uns angesiedelt, Meister der Wohnung, Insasse, der höchst begehrenswert ist.

2. Wille, in dir, dem höchsten² Gast und Meister des Hauses mit seinen Schlössern des Lichts, nehmen die Völker ihre Grundlage, weil du weite Schau und die Vielfalt deiner Formen hast und die Gewinnung unserer Reichtümer, den vollkommenen Frieden, das vollkommene Wesen, die Zerstörung der Feinde³.

3. Wille, dich suchen die menschlichen Völker mit ihrer Anbetung, der du das Wissen der Mächte des Opfers⁴ hast und recht unterscheidend für uns zuäußerst die Wonne hältst, und du bist in unserem verborgenen Wesen ansässig, o vollkommener Genießer, sehend mit universaler Schau, die Vielfalt deiner Stimmen ausgießend, das Opfer recht vollziehend, strahlend vor herrlicher Klarheit.

4. Wille, der du das Gesetz der Dinge in ihrer Universalität aufrechter-

¹ Oder: „alles nährt“.

² „Erster“, sowohl in der Bedeutung Ursprünglicher als auch Höchster.

³ Die feindlichen Kräfte, die die Einheit und Vollständigkeit unseres Wesens aufzubrechen suchen und denen die Reichtümer, die uns rechtmäßig gehören, abzunehmen sind, nicht menschliche Feinde.

⁴ Oder: „der Vorgang der Opfergabe“.

hältst, an dich treten wir ehrerbietig in Unterwerfung heran und drücken dich durch die Worte aus. So billige du, o mächtiger Seher, und halte dich an uns, eine Gottheit, die durch den Sieg¹ des Sterblichen hoch entflammt ist, durch seine rechten Erleuchtungen.

5. Wille, vielfach bekräftigt, du nimmst entsprechend dem Menschen viele Formen an und begründest für jeden seine weite Manifestation, wie ehedem. Du erleuchtetest in deiner Kraft die vielen Dinge, die deine Nahrung sind, und niemand kann jenem Leuchten deines Lichts Schaden tun, wenn du so aufstrahlst.

6. Wille, jüngste Kraft, dich haben die Götter hoch angefacht und zu ihrem Gesandten zum Menschen und Träger seiner Opfergaben gemacht. Weit in deinen Schnelligkeiten, geboren von der Klarheit, Empfänger der Opfergabe, haben sie dich in ihm angesiedelt als waches und brennendes Auge, das seine Mentalität drängt.

7. Wille, dich entzünden Menschen, die die Wonne suchen, hoch mit vollständiger Anfachung, genährt von ihren Klarheiten vor dem Himmel². So wachsend, verbreitet durch seine Wachstümer, die seine Hitzen bergen, trittst du weit in alle raschen Bewegungen des Erdenlebens ein.

¹ „Erlangung“ oder „Glanz“ oder „Herrlichkeit“.

² Himmel und Erde, das reine mentale Wesen und das materielle Bewußtsein.

Die neunte Hymne an Agni

Der göttliche Wille, der vom Tier zur Mentalität aufsteigt

(Der Rishi spricht von der Geburt des göttlichen Willens durch das Wirken des rein mentalen auf das materielle Bewußtsein, seine involvierte Aktion im gewöhnlichen Zustand des menschlichen Mentals, das als emotional, nervös, leidenschaftlich gekennzeichnet ist, durch krumme Aktivitäten und vergängliche Genüsse und sein Hervortreten auf der dritten Ebene unseres Wesens, wo er zu einer klaren und wirksamen Kraft für die Befreiung und spirituelle Eroberung gestaltet und geschärft wird. Er kennt alle Geburten oder Ebenen unseres Daseins und führt das Opfer und seine Gaben durch einen sukzessiven und kontinuierlichen Fortschritt zum göttlichen Ziel und Heim.)

1. Dich, die Gottheit, suchen die Sterblichen mit der Opfergabe, o Wille. Über dich meditiere ich, der du die Geburten kennst. Daher trägst du unsere Gaben ohne Unterlaß zum Ziel.
2. Wille ist der Priester der Opfergabe für den Menschen, der die Gabe gibt und den Sitz des Opfers bildet und zu seinem Heim gelangt; denn in ihm vereinigen sich unsere Opferwerke und in ihm unsere Reichtümer an Inspirationen der Wahrheit.
3. Es ist auch wahr, daß du von den beiden Tätigkeiten¹ geboren wirst wie ein neugeborenes Kind, du, der du der Aufrechterhalter der Menschenvölker bist, Wille, der das Opfer recht anführt.
4. Wahr ist auch, daß du kaum zu fassen bist als ein Sohn der Krummheiten², wenn du die vielen Wachstümer der Freude verschlingst wie ein Tier, das auf seiner Weide grasht.

¹ Die beiden Aranis oder Zündhölzer, durch die das Feuer herausgeschlagen wird. Das Wort kann auch Tätigkeiten bedeuten und ist verwandt mit *arya*. Himmel und Erde sind die beiden Aranis, die Agni hervorbringen; Himmel, sein Vater, Erde, seine Mutter.

² Wörtlich, der Krummen, möglicherweise die sieben Flüsse oder Bewegungen unseres Wesens, die sich durch die Hindernisse unserer sterblichen Existenz winden.

5. Aber danach treffen deine feurigen Strahlen mit ihrer rauchigen Leidenschaft gänzlich zusammen; o dann schmiedet die dritte Seele¹ ihn in unseren Himmeln wie ein Schmied in seiner Schmiede; wie im Schmied selbst schärft er ihn zur Waffe der Schärfe².

6. O Wille, möge ich durch deine Ausdehnungen und deine Ausdruckgebungen des Herrn der Liebe, — ja, mögen wir, wie Menschen, die von Feinden attackiert werden, von Disharmonie belagert sind, diese Fehlritze von Sterblichen durchschreiten und darüber hinausgehen.

7. Bringe uns menschlichen Seelen jene Glückseligkeit, o Wille, du kraftvoller! Möge er uns auf unserem Pfad vorantreiben, möge er uns nähren und mehren und in uns sein zur Eroberung der Fülle. Marschiere mit uns in unseren Schlachten, auf daß wir wachsen.

¹ *Trita āptya*, der Dritte oder Dreifache, anscheinend der Purushader mentalen Ebene. In der Tradition ist er ein Rishi und hat zwei Gefährten, die bezeichnenderweise *eka* benannt sind, einer oder einziger, und *dvita*, zweiter oder doppelter, die die Purushas des materiellen und vitalen oder dynamischen Bewußtseins sein müssen. Im Veda scheint er eher ein Gott zu sein. ² Das Original ist in Stil und Andeutung sehr knapp, noch über das Maß der üblichen vedischen Prägnanz von Struktur und Ausdruck hinaus, „wenn ihn Trita im Himmel wie ein Schmied schmiedet, schärft wie im Schmied“. Im Englischen müssen wir den Satz erweitern, um die Bedeutung herauszubringen.

Die zehnte Hymne an Agni

Eine Hymne der herrlichen Seelen, die erlangen

(Der Rishi betet zur göttlichen Flamme, sie möge vermittelt der dreifachen Kraft von Macht, Erkenntnis und Wonne in ihm arbeiten. Er spricht von den glänzenden Geistern der Erkenntnis in unserer Menschheit, die die Wahrheit und Weite erlangen. Sie sind die brennenden und überwältigenden Flammenstrahlen dieser transzendenten Bewußten Kraft des Göttlichen, das in uns wirkt, um zu göttlicher Meisterschaft aufzusteigen. Einige sind zu solchen Geistern geworden, andere sind noch behindert, wachsen jedoch. Er wünscht die zunehmende Bejahung Agnis, auf daß alle zu einer reichen und allumfassenden Universalität voranschreiten können.)

1. O Flamme, o Strahl in unserem begrenzten Sein, bringe uns eine Erleuchtung voll von äußerster Energie, durch eine allumfassende Glückseligkeit bereite unseren Pfad voran zur Fülle.

2. O Flamme, du höchstes und wunderbares Ding, du bist es, die durch Kraft des Willens in uns zur Größe unterscheidender Macht wird. In dir vollbringt der all-harmonisierende Freund¹ im Opfer das Werk und steigt zu göttlicher Meisterschaft auf².

3. Du, o Kraft, mehre das Vorrücken³ und Wachsen jener, die glänzende Geister der Erkenntnis sind, die durch ihre Bestätigungen durch dich zu unserer Fülle gelangen.

4. Dies sind sie, o Kraft, o Wonne, die einen glücklichen Reichtum der raschen Lebenskräfte haben und die Worte des Gedankens zu einem glückbringenden Licht wenden, mächtige Seelen mit Heldenmacht, für die

¹ Mitra, der Herr der Liebe, der das Prinzip der Harmonie in die Wirkweisen der göttlichen Anstrengung in uns einführt und so alle Grundrichtungen unseres Fortschreitens zusammenfügt, alle Teile unseres Opfers, bis das Werk in der höchsten Einheit von Erkenntnis, Macht und Wonne vollbracht ist.

² *Asuryam*, die Gottmacht, die meisternde Kraft des Herrn, der göttliche „Asura“ in uns.

³ Oder „Erlangung“.

im Himmel¹ die Weite ist. Von selbst erwacht vollendete Wirkweise für sie zur Erkenntnis.

5. Dies sind deine flammenden Strahlen, o Kraft, die heftig aufleuchten und wie Blitze sind, die in allen Himmelsrichtungen zucken, und wie eine widerhallende Kutsche sind, die zur Fülle eilt.

6. Nun, o Kraft, mögen jene, die belagert und behindert sind, in gleicher Weise Ausweitung und der Seele Reichtümer erlangen, und mögen diese unsere herrlichen Geister der Erkenntnis alle Regionen² durchschreiten und darüber hinaus gelangen.

7. O Kraft, o Seele der Macht, wenn du bestätigst wirst und in deiner Bestätigung bist, bringe uns Glückseligkeit³, o Priester der Opfergabe, einer alledurchdringenden Kraftfülle für alle, die dich bejahen, und wiederum für deine Bejahung. Marschiere mit uns in unseren Schlachten, damit wir wachsen.

¹ Das heißt, auf den Höhen der reinen Mentalität, wo sie die Weite des Überbewußten trifft und in sie übergeht.

² Die Regionen der Himmel des mentalen Seins, die alle in unserem Bewußtsein umarmt und transzendiert werden müssen.

³ Jene Reichhaltigkeit und Fülle in der Seele voller göttlicher Besitztümer, die ihr spiritueller Wohlstand oder ihre spirituelle Glückseligkeit ist, ein Bild des unendlichen Schatzes göttlicher Wonne, wodurch sie zu einer immer größeren und reicheren Weite ihres Wesens voranschreitet.

Die elfte Hymne an Agni

Eine Hymne an den göttlichen Priester und die Opferflamme

(Der Rishi besingt die Geburt der wachsenden und erkennenden Opferflamme, die Schau und Willenskraft ist, der Seher, dessen leidenschaftliche Bemühung zur göttlichen Erkenntnis wird, in den Himmeln des Mentals. Diesen Seher-Willen müssen die inspirierten Worte des Denkens mehren. Es ist eine Sache der Macht, der Sohn der Stärke, und wurde von den alten Geistern erleuchteter Macht, in den Hervorbringungen der Erde verborgen gefunden, in allen Erfahrungen, die die Seele hier zu genießen trachtet.)

1. Der Beschützer des Geschöpfes wird geboren, die Flamme, die wach und vollendet im Urteil ist, für einen neuen Vormarsch zur Glückseligkeit. Seine Stirn ist die der Klarheiten, leuchtend scheint er weit, so daß seine Weite die Himmel berührt, er ist rein für die Bringer der Reichtümer.

2. Die Menschen haben hoch in der dreifachen Welt¹ der Sitzung die höchste Flamme entzündet, um Schau im Opfer zu sein und der Priester, der vorangestellt wird; er kommt in einer Kutsche mit dem Gott-Mental und den göttlichen Mächten und sitzt auf dem Opfersitz, der Opfer-Priester, vollendet an Willenskraft für das Opfern.

3. Unüberwältigt und rein² bist du geboren von deinen Zwillingmüttern. Du hast dich als verzückter Seher von der all-leuchtenden Sonne erhoben. Sie haben dich mit der Klarheit gemehrt, o Flamme, und der Leidenschaftsrauch von dir wird Schau, wenn er die Himmel erreicht und sich dort ansiedelt.

4. Möge die Flamme zu unserem Opfer kommen mit Macht zur Vollbringung. Die Flamme, die die Menschen in jeden Raum ihrer Wohnstätte tragen. Die Flamme ist zu unserem Boten geworden und zum Träger

¹ Die dreifache Welt von Mental, Leben und Körper, in der die Sitzung unseres Opfers stattfindet oder in der das Werk der Selbstvervollkommnung erfolgt.

² Oder „rein ohne Reinigung“.

unserer Gabe. Wenn die Menschen die Flamme in sich aufnehmen, ist es der Seher-Wille, den sie annehmen.

5. Für dich, o Flamme, dieses Wort höchst voll des Honigs¹, für dich dieser Gedanke, und möge es der Friede und die Wonne in deinem Herzen sein. Denn die Wörter des Gedankens befriedigen und mehren dich wie jene großen nährenden Ströme² jenes Meer füllen und mehren.

6. O Flamme, die Geister der Macht³ entdeckten dich verborgen am geheimen Ort⁴, wohnend in jedem Gegenstand der Wonne. Durch unseren Druck auf dich bist du geboren, eine mächtige Kraft. Sohn der Kraft haben sie dich genannt, o Macht.

¹ Der honigsüße Soma-Wein, der aus dem Prinzip der Wonne in Dingen fließt.

² Die sieben Flüsse oder Bewegungen, die aus den überbewußten Wesen herabsteigen und den bewußten Ozean unseres Seins füllen. Sie werden die Mütter genannt, die nährenden Kühe, die Mächtigen des Himmels, die Wasser der Erkenntnis, die Ströme der Wahrheit usw.

³ Die sieben alten Seher oder Väter, die Angirasa Rishis, Söhne Agnis und göttliche oder menschliche Gestalten des Seher-Willens.

⁴ Das unterbewußte Herz in den Dingen.

Die zwölfte Hymne an Agni

Eine Hymne der Sehnsucht des Menschen nach der Wahrheit

(Der Rishi ruft diese Flamme der göttlichen Kraft an — diesen weiten Herrn der überbewußten Wahrheit, diesen wahrheitsbewußten Einen —, Gedanke und Wort in sich selbst aufzunehmen, wahrheitsbewußt im Menschen zu werden und die vielen Ströme der Wahrheit herauszuarbeiten. Die Wahrheit kann weder durch bloße Kraft der Anstrengung noch unter dem Gesetz der Dualität erlangt werden, sondern durch die Wahrheit selbst. Aber es gibt nicht nur Mächte dieser Kraft, die mit der Falschheit kämpfen, schützen und erobern, es gibt auch andere, die bislang beim Vormarsch geholfen haben, aber die an der Basis der Falschheit festhalten wollen, weil sie am gegenwärtigen Selbstaussdruck des Menschen hängen und sich weigern, darüber hinauszugehen; diese sagen dem Wahrheitssucher in ihrem Eigenwillen das Wort der Krummheit. Durch das Opfer und durch Unterwerfung beim Opfer bringt sich der Mensch, der immer voranschreitende Pilger, seine jenseitige weite Wohnstätte, den Sitz und das Heim der Wahrheit, nahe.)

1. Dem Willen, Meister des Opfers, dem Mächtigen, dem weiten Herrn und Verbreiter der Wahrheit bringe ich meinen Gedanken als eine Gabe vor, und er wird als die geläuterte Butter des Opfers im Mund der Flamme gereinigt. Ich bringe mein Wort¹ vor, das seinen Herrn² treffen geht.

2. O bewußter Seher der Wahrheit, die Wahrheit allein nimm wahr in meinem Bewußtsein. Haue viele fließende Ströme aus der Wahrheit³ heraus⁴. Weder durch Kraft, noch durch Dualität kann ich die Reise vollbrin-

¹ Gedanke und Wort in Form und Ausdruck der überbewußten Wahrheit zu verwandeln, die jenseits von Trennung und Dualität der mentalen und physischen Existenz verborgen liegt, war der zentrale Gedanke der vedischen Disziplin und die Grundlage ihrer Mysterien.

² Den Bullen. Der Gedanke wird als die strahlende Kuh symbolisiert, die der Gottheit gegenübertritt und sich ihr darbringt.

³ Die Herabkunft des Überbewußten in unser Leben wurde als der Regen des Himmels verbildlicht. Er formte die sieben himmlischen Flüsse, die auf das Erdbewußtsein herabfließen.

⁴ Vom Fels im Höl, wo sie von den Widersacher-Kräften behütet werden.

gen oder die Wahrheit des leuchtenden Arbeiters erlangen, den fruchtbar machenden Herrn.

3. Durch welchen Gedanken in mir, o Wille, wirst du, die Wahrheit durch die Wahrheit suchend, zum Antreiber zur Erkenntnis eines neuen Wortes werden? Die Gottheit, die die Zeiten und die Jahreszeiten¹ der Wahrheit bewacht, kennt alles in mir, aber ihn kenne ich nicht, den Herrn jener allbesitzenden Glückseligkeit.

4. Wer sind sie, o Wille, die deine Binder des Feindes sind? Wer sind die Strahlenden, die Hüter, die Sucher nach Besitz und Eroberung? Wer, o Wille, schützt die Fundamente der Falschheit? Wer sind die Wächter eines gegenwärtigen² Wortes?

5. Dies sind Gefährten von dir, o Wille, die von dir abgeirrt sind. Wohlwollend waren sie, übelwollend sind sie geworden. Sie tun sich selbst Gewalt an durch ihre Worte, indem sie dem Sucher nach der Geradheit krumme Dinge sagen.

6. Aber er, o Wille, der mit Unterwerfung dein Opfer begehrt, behütet die Wahrheit des leuchtenden Arbeiters, des Befruchters³. Zu ihm möge jene weite Bewohnung⁴ kommen, in der alles vollkommen ist, auch das, was dem Menschen, dem Pilger, in seinem Vorwärtsreisen zu vollbringen bleibt.⁵

¹ Die Perioden, manchmal als Jahre beschrieben, manchmal als die zwölf symbolischen Monate des Fortschritts des Opfers.

² Oder „falschen Wortes“. In beiden Fällen bedeutet es die alte Falschheit im Gegensatz zum „neuen Wort“ der Wahrheit, aus dem Agni das Wissen zu erschaffen hat.

³ „Der leuchtende Bulle oder Männliche“, aber letzteres Wort bedeutet auch der Regner, Befruchter oder Verbreiter der Fülle und manchmal der Starke und Volle, während das erstere offenbar auch die Bedeutung von aktiv oder bewegend hat.

⁴ Die Ebene der überbewußten Wahrheit oder die Welt von Swar jenseits des mentalen Himmels und der physischen Erde, auf der alles vollbracht wird, wonach wir hier streben. Sie wird beschrieben als die weite Bewohnung und die weite und furchtfreie Weide der leuchtenden Kühe.

⁵ Diese Welt wird manchmal beschrieben als jenes, was übrig geblieben ist oder das Übermäßige. Es ist das zusätzliche Seinsfeld jenseits der Vielfalt der Dreiheit von Mental, Leben und Körper, die unseren normalen Seinszustand bilden.

Die dreizehnte Hymne an Agni

Eine Hymne der Bejahung des göttlichen Willens

(Der Rishi erklärt die Macht des Wortes, das den göttlichen Willen bejaht, der für den Menschen den Kontakt des Himmels erlangt. Dieser Wille, der durch das Wort in uns bejaht wird, wird in uns zum Priester unseres Opfers und zum Gewinner der göttlichen Reichtümer und der bezwingenden Kraft. Die Gottheit enthält alle anderen in ihrem Wesen, wie die Nabe eines Rades die Speichen enthält, und bringt uns daher den vielfältigen Reichtum der spirituellen Glückseligkeit.)

1. Wir singen das erleuchtende Wort und rufen dich an, wir singen das erleuchtende Wort und fachen dich an, o Wille, indem wir das erleuchtende Wort zu unserer Mehrung singen.

2. Heute erfassen wir mit dem Mental die allvollbringende Bestätigung, die Hymne des Willens, der Gottheit, die für uns unser göttliches Wesen¹ sucht, von ihm, der die Himmel berührt.

3. Möge der Wille mit Liebe unsere Worte annehmen, er, der hier als der Priester in Menschen ist. Möge er das Opfer dem göttlichen Volk darbringen.

4. Sehr weit und umfassend bist du, o Wille, Priester unserer Opfergabe, begehrenswert und geliebt. Durch dich dehnen die Menschen die Form ihres Opfers weit aus.

5. Wenn du einst recht bejaht bist, mehren sich die Erleuchteten, o Wille, damit du zuäußerst die Fülle erobert. Daher spende uns reichlich die vollständige Helden-Kraft.

6. O Wille, wie die Nabe eines Rades die Speichen enthält, so enthältst du in deinem Wesen alle Götter. Du sollst uns die vielfältige Freude jener Reichtümer bringen.

¹ Die göttlichen Reichtümer, die der Gegenstand des Opfers sind.

Die vierzehnte Hymne an Agni

Eine Hymne des Finders von Licht und Wahrheit

(Der Rishi verkündet Agni als Priester des Opfers, als den Vernichter der Mächte der Dunkelheit, den Finder der Welt der Sonne der Wahrheit, ihrer strahlenden Herden und leuchtenden Wasser. Er ist der Seher in uns, der durch die Klarheiten rechten Gedankens und rechter Sprache verstärkt wird.)

1. Erwecke die Flamme durch das Wort, das ihn bestätigt, entfache hoch den Unsterblichen. Möge er unsere Gaben in den Gottheiten unterbringen.
2. In ihren Pilgeropfern begehren ihn sterbliche Menschen und beten ihn an, den Göttlichen, Unsterblichen, der im menschlichen Geschöpf am stärksten für das Opfer ist.
3. Ihn, die Gottheit, beten die fortlaufenden Generationen des Menschen an mit der Schöpfkelle¹, die von Klarheiten trieft. Den Willen beten sie an, auf daß er ihre Gabe trage.
4. Geboren, leuchtet die Flamme auf und tötet die Zerstörer². Ja, er schlägt die Dunkelheit mit dem Licht, und er findet die leuchtenden Herden³ und jene Wasser und die leuchtende Welt⁴.
5. Diene dem Willen und suche ihn, den Gegenstand unserer Verehrung, den Seher mit seiner Oberfläche der Klarheiten. Möge er kommen, möge er meinen Ruf erhören.
6. Den Willen mehren die Menschen durch die Opfergabe ihrer Klarheiten, sie mehren den universalen Vollstrecker ihrer Werke durch ihre Hymnen der Bejahung, die den Gedanken recht plazieren, die das offenbarende Wort finden.

¹ Diese Schöpfkelle ist die ständig erhobene Bewegung der Sehnsucht des Menschen zur Wahrheit und Göttlichkeit.

² Die Titanen, Teiler unserer Einheit und Vollständigkeit des Wesens und Söhne der Mutter der Teilung, welche die Kräfte der niederen Höhle und der Dunkelheit sind.

³ Die Herden und die Wasser sind die beiden Hauptbilder des Veda. Erstere sind die gescharten Strahlen der göttlichen Sonne, Herden des leuchtenden Bewußtseins. Die Wasser sind das Ausströmen der leuchtenden Bewegung und des Antriebes des göttlichen oder supramentalen Seins.

⁴ Swar, die Welt göttlichen Sonnenlichts, zu der wir aufsteigen müssen und die offenbart wird durch die Freisetzung der leuchtenden Herden aus der niederen Höhle und das anschließende Aufsteigen der göttlichen Sonne.

Die fünfzehnte Hymne an Agni

Eine Hymne des göttlichen Aufrechterhalters und Bezwingers

(Der Rishi besingt den göttlichen Willen als Seher und Mächtigen, den Aufrechterhalter der Wonne und Wahrheit, durch die die Menschen zu den höchsten Gottheiten gelangen. Er bricht kraftvoll durch eine Armee von Widersachern, sieht und bestätigt dem Menschen alle möglichen Geburten und Manifestationen der Seele, gestaltet in ihm die geheime überbewußte Ebene und erlöst ihn durch Erkenntnis in jene unermeßliche Glückseligkeit.)

1. Dem Seher und Verfüger, der der Gegenstand der Erkenntnis ist, bringe ich die Opfertgabe des Wortes, dem herrlichen und siegreichen, dem uranfänglichen und höchsten. Er ist der Mächtige, der vollkommen in Freude ist und zu den Klarheiten voranschreitet, die Kraft, die die Wonne und das Wesen hält.

2. Durch die Wahrheit halten sie die Wahrheit aufrecht, die alles enthält, in der Macht des Opfers, im höchsten Äther, selbst sie, durch die Gottheiten, die in ihnen geboren sind, reisen zu den ungeborenen Gottheiten, zu den Mächten, die sich auf immer im Gesetz niedergelassen haben, das die Himmel aufrechterhält.

3. Indem sie das Übel von sich weisen, erschaffen sie weit ausgedehnte Formen und Verkörperungen der Seele, die eine weite Geburt sind und eine unzerstörbare Offenbarung für diese erste und höchste Gottheit. Neugeboren wird er durch Armeen brechen, die wie sich sammelnde Fluten zusammentreffen. Sie umgeben ihn wie Jäger, die einen wütenden Löwen umzingeln.

4. Du bist sogar wie eine Mutter, wenn du in deiner Weite in deinen Armen Geburt nach Geburt zur festen Grundlage und zur Schau trägst. Wenn du Manifestation um Manifestation in dir trägst und genießt, bewegst du dich mit deinem Selbst in vielen verschiedenen Formen überallhin.

5. Möge unsere Fülle die weiteste Grenze deiner Macht besitzen, o Gott-

heit, wo sie in ihrer Weite und allgebenden Reichhaltigkeit die Wonne aufrechterhält. Du bist er, der in sich jene verborgene Stätte bildet und aufrechterhält, zu der wir uns hinbewegen. Dadurch, daß du ihn in die Erkenntnis hinein erweckst, hast du den Genießer der Dinge für eine unermeßliche Glückseligkeit freigemacht.

Die sechzehnte Hymne an Agni

Eine Hymne an den Bringer allen begehrenswerten Guten

(Der Rishi bestätigt den göttlichen Willen im Menschen als die Gabe und den repräsentativen Priester, der Licht, Kraft, inspirierte Erkenntnis und jedes wünschenswerte Gute bringt. Denn er ist der durch Werke Strebende, in dem die Macht aller Götter und die ganze Fülle ihrer Kraft ist.)

1. Singe du durch das Wort eine weite Manifestation für das strahlende Licht heraus, für das Göttliche, für den Willen, den sich Sterbliche durch ihr Ausdrücken seiner Gottheit als den Freund¹ voranstellen.
2. Der Wille ist der Opfer-Priester der Völker. Durch die Erleuchtungen des unterscheidenden Mentals trägt er in seinen beiden Armen die beständige Ordnung² ihrer Gaben hinaus und bewegt sich als der göttliche Genießer³ zu seinem Guten hin.
3. In seiner Bestätigung und in seiner Kameradschaft sind all die Herren der Fülle⁴, wenn er seine Flamme der Reinheit gemehrt hat. Denn alle Dinge sind im Klang seiner vielen Stimmen, und auf ihn, den Streber in seinen Werken, haben sie die Bürde ihrer Kraft gelegt.
4. Selbst jetzt, o Wille, möge die ganze Fülle ihrer äußersten Kraft da sein.

¹ Mitra. Agni enthält und ist alle Götter. Die Sterblichen müssen in der Aktion des göttlichen Willens das Licht, die Liebe und die Harmonie der wahren Erkenntnis und des wahren Seins entdecken, die Mitra-Macht. In diesem Aspekt ist er dem menschlichen Bewußtsein als der repräsentative Priester im Opfer voranzustellen.

² Als der Purohita, der repräsentative Priester beim Opfervorgang und der Führer an der Spitze seines Marsches. Er steht vor unserem Bewußtsein, Führer all unserer Mächte, um unser Werk zu Gott hin und fortzuführen, damit es keine Unterbrechung gibt, keine Lücke in der Ordnung des Opfervorganges, den rechten Etappen seines Marsches zu den Göttern, der rechten Platzierung seiner Werke je nach Zeit und Gunst der Wahrheit.

³ Der göttliche Wille wird zum Genießer Bhaga, der Bruderkraft von Mitra, der alle Daseinswonne genießt, aber durch Mitras Macht des reinen Urteilsvermögens und entsprechend dem Licht, der Wahrheit und Harmonie göttlichen Lebens.

⁴ Die Götter. Die göttliche Kraft enthält und trägt all die anderen göttlichen Mächte in ihrer Funktion. In ihm wohnt daher die Macht aller anderen Gottheiten.

Um diesen mächtigen Willen herum sind Erde und Himmel gleichsam *eine* Stimme inspirierter Erkenntnis geworden¹.

5. Jetzt komm zu uns, o Wille, besungen von unseren Worten, und bringe uns unser begehrenswertes Gutes. Mögen wir, die wir hier sind, und jene erleuchteten Meister der Erkenntnis zusammen jenen glückseligen Zustand unseres Wesens begründen. Marschiere mit uns in unseren Schlachten, auf daß wir wachsen mögen.

¹ Das ganze physische und das ganze mentale Bewußtsein werden angefüllt von Erkenntnis, die von der supramentalen Ebene in sie einströmt, und sie werden gleichsam zum supramentalen Licht und Handeln um den göttlichen Seher-Willen herum, in dem er sich bei seinem Werk der Umwandlung in ihnen bewegt.

Die siebzehnte Hymne an Agni

Eine Hymne der Erweiterung und letztlich Sehnsucht

(Ein Zustand kommt, in dem der Mensch über bloße Scharfsinnigkeit und Verfeinerung der Intelligenz hinausgeht und eine reiche und vielfältige Weite der Seele erlangt. Obgleich er nun das weite Gesetz seines Wesens besitzt, das unsere rechte Basis ist, braucht er dennoch eine Kraft, größer als die seine, um ihn zu führen. Denn Weite und Vielfalt der Seelenkraft und Erkenntnis genügen nicht, es muß die göttliche Wahrheit in Gedanke, Wort und Tat gegeben sein. Denn wir müssen über das erweiterte mentale Wesen zur Glückseligkeit eines Zustands jenseits des Mentals gelangen. Agni hat das Licht und die Kraft, das Wort und den wahren Antrieb, die umfassende Erkenntnis und die dies vollbringende Macht. Er wird den göttlichen Reichtum in seiner Kutsche bringen und uns zum glückseligen Zustand und dem höchsten Guten führen.)

1. Ich bin sterblich, der ich dich rufe, o Gottheit, denn deine Kraft ist größer als meine, und sie ist recht in ihren Taten. Möge der Mensch von vielfältiger Seele, wenn er sein Opfer vollkommen gemacht hat, den Willen um seiner Mehrung willen anbeten.
2. Mensch, der du das weite Gesetz deines Wesens¹ gewonnen hast, durch den Mund dieser Flamme sollst du mächtiger sein, um zu erlangen, und sollst das Paradies seiner reichsten Flammungen mentalisieren, das Paradies der Verzückung jenseits des Gedankens des Mentals².
3. Denn durch den Mund und Strahl seiner Flamme hat er sich mit der vorantreibenden Kraft und dem Wort verbunden, und unermeßlich weit wie mit der Saat des Himmels strahlt die Reinheit seiner Strahlen auf.

¹ Das umfassendere Wirken von Bewußtsein und Kraft im Wesen, durch das die starren Begrenzungen des gewöhnlichen Mentals, Lebens und physischen Wesens aufgehoben werden und der Mensch in der Lage ist, ein volles inneres Leben zu erfahren und sich der Kommunikation mit allen Ebenen seines eigenen und des kosmischen Seins zu öffnen.

² Der Zustand der Wonne, dessen Basis Swar, die supramentale Daseinsebene, ist.

4. Weil er durch die Kraft seines Wirkens das umfassende Wissen und die vollbringende Macht hat, trägt seine Kutsche göttlichen Reichtum. Daher ist er in allen Geschöpfen die Gottheit, der Ausdruck zu verleihen ist, und der Helfer, den die Menschen anrufen.

5. Auch jetzt und für uns mögen die erleuchteten Meister des Wissens fest sein durch den Mund der Flamme zu unserem höchsten Guten¹. O Sonne der Kraft, schütze uns, auf daß wir eintreten können und mächtig sind, um unseren glückseligen Zustand zu erreichen. Marschiere mit uns in unseren Schlachten, damit wir wachsen können.

¹ Die strahlenden Götter in uns müssen unser Bewußtsein fest am Licht und der Wahrheit halten, die durch die Mühen des Willens gebracht wird, damit wir nicht von der rechten Bewegung und ihrer göttlichen Freude abfallen.

Die achtzehnte Hymne an Agni

Eine Hymne über die Herren der Fülle

(Der göttliche Wille wird angerufen, die Manifestation der göttlichen Mächte nach dem zweiten Zustand der Seele zu vollenden, wenn sie über das bloße physische Wesen hinausgegangen und voll der perfekten Kraft der vitalen Ebene ist, denn die Götter haben alle fünfzig Stuten der Schnelligkeit des Lebens gegeben. Agni ist dort als das Licht und die Flamme seiner weit ausgedehnten Existenz, die die Begrenzungen des materiellen Wesens durchbrochen hat, und erfüllt von den Freuden dieses neuen und reichen supraphysischen Lebens. Nun soll der dritte Zustand, das freie mentale Wesen, vervollkommenet werden durch ein sehr vielfältiges und lichtreiches Spiel des Gedankens und Wortes, was in der Manifestation des höchsten Bereiches der mentalen Ebenen endet, der Macht des supramentalen Lichts in der Mentalität. Dort beginnt die Manifestation des intuitiven und inspirierten Mentals. Agni muß jene Weite, das Licht und die Göttlichkeit der Wahrheitserkenntnis schaffen und so mit ihr die bereits erlangte freie Raschheit der Kraft und den weiten Lebensbereich und Genuß krönen, die der vervollkommeneten und gotterfüllten Vitalität eigen sind.

1. Möge der Wille im Herandämmern¹ bestätigt werden, Gast des Geschöpfes mit seinen vielen Wonnen, der — unsterblich in Sterblichen — Freude an all ihren Opfertaten hat.

2. Er ist die Fülle seines eigenen urteilenden Mentals für die zweite Seele², wenn sie die gereinigte Intelligenz trägt. Dann trägt sie in sich den beständigen Wein der Wonne und bestätigt dich, O Unsterblicher.

¹ Das Herandämmern der göttlichen Morgenröte der höheren Erkenntnis im Mental.

² Dwita, der Gott oder Rishi der zweiten Ebene des menschlichen Aufstiegs. Es ist die der Lebenskraft, die Ebene erfüllter Kraft, erfüllten Begehrens, freien Bereichs der vitalen Mächte, die nicht mehr durch die strikten Begrenzungen dieser Form von Materie beengt sind. Wir werden uns neuer Bereiche und in ihnen bewußt, immenser Bereiche des Lebens — dem „weitreichenden Sein“ des nächsten Verses —, die von unserem gewöhnlichen physischen Bewußtsein abgeschirmt sind. Trita ist der Gott oder Rishi der dritten Ebene, erfüllt mit den leuchtenden mentalen Königreichen, die dem physischen Mental unbekannt sind.

3. So bist du, den ich rufe, die reine Flamme dieses weit reichenden Seins für die Herren der Fülle, deren unversehrte Kutsche weit reicht¹, o Geber der Stuten der Schnelligkeit ...

4. Die Herren der Fülle, in denen reiches Licht des Gedankens ist, und sie bewahren die Worte unserer Äußerung in ihrem Mund². Die Fülle der Seele ist ausgebreitet als ein Sitz des Opfers in der Macht³ der strahlenden Welt, und all ihre Eingebungen sind um sie plaziert.

5. Sie, die mir fünfzig Stuten der Schnelligkeit⁴ mit vollkommener Bestätigung gegeben haben, die göttlichen Seelen, welche die Herren der Fülle sind, für sie, o unsterbliche Flamme, erschaffe die umfassende, weite, erleuchtete Erkenntnis voll der Gottheiten.

¹ In diesen neuen Welten des Lebens ist die göttliche Bewegung nun erfüllt und breitet sie sich aus ohne von den „Schäden“ der Mächte von Tod und Dunkelheit durchdrungen zu sein.
² Dieser Vers beschreibt den weiteren Aufstieg von den Bereichen von Dwita zu den Bereichen von Trita.

³ *Svarṇara*, wovon oft gesprochen wird, als ob es ein Land wäre. Es ist nicht Swar selbst, die höchste überbewußte Ebene, sondern seine Macht, die das Licht jener Welt in der reinen Mentalität heranbildet. Hier steigen seine Inspirationen und Erleuchtungen herab und nehmen ihren Platz um den Sitz des Opfers herum ein. Diese werden an anderer Stelle Pfadfinder, *éclaireurs*, der Sonnengottheit, Varuna, genannt.

⁴ Ashwa oder das Pferd ist das Symbol der Lebenskraft, wie die Kuh das Symbol des Lichts ist. Fünfzig, hundert, tausend sind Zahlen, die Vollständigkeit symbolisieren.

Die neunzehnte Hymne an Agni

Eine Hymne des offenbarenden Strahls und erobernden Willens

(Jene göttliche Erscheinung der Seele wird besungen, in der all die Deckschichten ihrer höheren Zustände durchdrungen werden und dem göttlichen Licht geöffnet sind. Es ist die Öffnung der gesamten dritten Ebene unseres Seins, die zuvor wie eine befestigte Stadt war, deren Tore der in Materie verkörperten Seele verschlossen sind. Durch diese neue Aktion der göttlichen Kraft werden das mentale und das physische Bewußtsein an das hohe supramentale gebunden, das bislang von ihnen getrennt war, und die Lebenskraft, die in ihren Werken mit der Hitze der göttlichen Sonne leuchtet, wird mit dem Spiel des Sonnenstrahls der göttlichen Erkenntnis harmonisiert.)

1. Zustand um Zustand wird geboren, Schicht um Schicht öffnet sich dem Bewußtsein der Erkenntnis. Im Schoße ihrer Mutter¹ erkennt die Seele².
2. Erwacht zu einem umfassenden Wissen, gestalten die Menschen in dir die Opfergabe, sie behüten ein schlafloses Mannestum, sie treten in die befestigte Stadt ein.
3. Menschen, die in der Welt geboren werden und an dem Werk arbeiten, mehren den erleuchteten Zustand des Sohnes der weiß leuchtenden Mutter³, er trägt das goldene Halsband⁴, er äußert das unermeßliche Wort. Mit diesem und mit dem Honigwein der Wonne wird er zu einem Sucher der Fülle.
4. Er ist wie der wonnevolle und begehrenswerte Ertrag der Mutter⁵, er ist jenes, das ohne Gefährten⁶ ist und doch bei den beiden Gefährten wohnt,

¹ Aditi, das unendliche Bewußtsein, Mutter aller Dinge.

² Mit der allumfassenden Schau des supramentalen unendlichen Bewußtseins.

³ Aditi; ihr dunkler Zustand oder ihre schwarze Form ist Diti, die Mutter der Mächte der Dunkelheit.

⁴ Der Strahlen der göttlichen Sonne der Wahrheit.

⁵ Die Milch der Kuh, Aditi.

⁶ Das allschaffende und in sich selbst vollständige Supramental, das hoch und fern und in

er ist die Hitze des Lichts und der Bauch der Fülle, er ist der Ewig-Unbezwingbare, der alle Dinge mit Füßen tritt.

5. O Strahl, werde in uns geboren und wohne dort im Spiel und harmonisiere deine Erkenntnis mit dem strahlenden Lebensgott¹. Mögen diese Flammen des Willens, die unsere Werke tragen, heftig, bestrebt, zu vollkommener Kraft geschärft und fest begründet sein im Träger aller Dinge.

unserem Bewußtsein von den mentalen und physischen Ebenen gesondert und doch wirklich vorhanden ist, hinter deren Aktion und Reaktion aufeinander, wobei im befreiten Zustand des Menschen die Trennung aufgehoben wird.

¹ Vayu.

Die zwanzigste Hymne an Agni

Eine Hymne des Werkes und des Erreichens

(Der Rishi begehrt einen Zustand spirituellen Reichtums voll des göttlichen Wirkens, in dem nichts der Teilung und Krummheit anheimfallen soll. Indem wir so durch unsere Werke die göttliche Kraft täglich in uns mehren, werden wir zur Wonne und Wahrheit gelangen, der Verzückung des Lichts und der Verzückung der Kraft.)

1. O Wille, o Eroberer unserer Fülle, die Glückseligkeit, die allein du im Mental empfangen kannst, fülle sie mit der Inspiration durch unsere Worte und laß sie in den Göttern als unser Helfer tätig werden.

2. Jene Mächte, die von dir gemehrt werden in der Heftigkeit deiner Flamme und Kraft und uns doch nicht auf dem Pfade vorantreiben, sie fallen der Trennung anheim, sie halten sich an die Krummheit eines Gesetzes, das anders als das deine ist.

3. Dich, o Wille, nehmen wir zu uns als Opfer-Priester und Vollbringer unterscheidender Erkenntnis. Indem wir für dich all unsere Wonnen halten, rufen wir dich, den Ureinstigen und Höchsten, zu unseren Opfern durch das Wort.

4. Recht und in solcher Weise, daß o kräftiger Gott, o vollkommene Macht der Werke, wir dich Tag für Tag mehren können, daß wir die Wonne, die Wahrheit haben dürfen, daß wir die vollkommene Verzückung durch die Strahlen der Erkenntnis, die vollkommene Verzückung durch die Helden der Kraft erleben dürfen.

Die einundzwanzigste Hymne an Agni

Eine Hymne an die göttliche Flamme in der Menschheit

(Der Rishi ruft die göttliche Flamme an, als der göttliche Mensch in der Menschheit zu brennen und uns in den Sitzen der Wahrheit und Wonne zu unserer Vollkommenheit zu erheben.)

1. Als den Menschlichen¹ plazieren wir dich in uns, als den Menschlichen fachen wir dich an; o Flamme, o Seher-Macht, als der Menschliche bringe den Göttern Opfer dar, für den Sucher der Gottheiten.
2. O Flamme, du brennst im menschlichen Geschöpf, wenn du mit seinen Opfergaben zufrieden bist. Seine Schöpfkellen gehen unaufhörlich zu dir, o Vollkommener von Geburt, o Auspresser des fortlaufenden Reichtums.
3. Dich machten alle Götter mit dem einen Herzen der Liebe zu ihrem Gesandten. O Seher, die Menschen dienen dir und verehren dich in ihren Opfern als die Gottheit.
4. Möge der sterbliche Mensch den Willen anbeten, den göttlichen, durch Opfergaben an die göttlichen Mächte. Aber du, o Helligkeit, leuchte hochentfacht auf. Tritt ein in das Heim der Wahrheit, tritt ein in das Haus der Wonne.

¹ Die Gottheit, die in den Menschen herabsteigt, nimmt den Schleier der Menschheit an. Der Gott ist ewig vollkommen, ungeboren, fest verankert in Wahrheit und Freude. Indem er herabsteigt, wird er im Menschen geboren, wächst er und manifestiert er sich schrittweise in seiner Vollständigkeit, erlangt er gleichsam durch Kampf und schwierigen Vorgang die Wahrheit und Freude. Der Mensch ist der Denker, Gott ist der ewige Seher. Aber das Göttliche verschleiert sein Sehertum in den Formen von Gedanke und Leben, um die Entwicklung des Sterblichen zur Unsterblichkeit zu unterstützen.

Die zweiundzwanzigste Hymne an Agni

Eine Hymne über die Reise zur vollkommenen Freude

(Der Mensch, der Esser der Dinge, sucht eine Erfüllung seiner Wünsche in einem letztlichen Gleichmut der Wonne. Zu diesem Zweck muß er von der göttlichen Flamme, dem Seher-Willen gereinigt werden, der in sich die bewußte Schau und die äußerste Verzückung birgt. Indem wir ihn in uns mehren, werden wir mit unserem fortschreitenden Opfer voranreisen, und die Götter werden sich völlig offenbaren. Wir müssen diese göttliche Kraft als Meister unseres Hauses unterhalten, unseres physischen und mentalen Körpers, und ihm alle Gegenstände unseres Genusses zur Nahrung geben.)

1. Mensch, der du deine gleiche Erfüllung in allem suchst, singe ihm von der hellen läuternden Flamme als Genießer der Dinge das Wort der Erleuchtung, ihm, dem Gegenstand unserer Anbetung beim Vorgang unserer Opfer, dem Priester der Gabe, der im Geschöpf höchst verzückt ist.

2. Verankere in dir einen Willen, der alle Geburten kennt, den göttlichen Opferer in den Jahreszeiten. Heute laß dein Opfer unaufhörlich vorgehen. Dein Opfer soll dir die ganze Epiphanie der Gottheiten öffnen.

3. Als Sterbliche haben wir unser Mental auf dich, das Göttliche, gelenkt, denn du hast das Mental bewußter Schau. Wir meditieren über dich, indem wir reisen, auf daß wir wachsen, und auch zu Deiner Mehrung, dem höchst Wünschenswerten.

4. Erwache dann, o Wille, und schaue dieses in uns. Dies ist unser Wort an dich, o Herr der Kraft. Genießer mit dem kräftigen Kiefer, Meister unseres Hauses, die Esser der Dinge mehren dich durch ihre Bejahungen, und durch ihre Worte machen sie dich zu einem Ding heller Freude.

Die dreiundzwanzigste Hymne an Agni

Eine Hymne der reichen und bezwingenden Seele

(Der Rishi begehrt durch Agni jenen Reichtum des göttlichen Lichts, dem die Heere der Dunkelheit nicht standhalten können. Denn es überwältigt sie durch seine Fülle und Kraft. Dies tut es auf all den aufeinanderfolgenden Ebenen der Arbeit der Seele, und auf jeder von ihnen erhält der Mensch durch diese göttliche Kraft, die das wahre und transzendente Wesen ist, all die Objekte seines Begehrens, die sie enthält.)

1. Bringe uns, o Stärke, die du höchst kraftvoll überlegen bist, jenen mächtigen Reichtum des Lichts, der in allen Bereichen unsrer Arbeit durch Kraft vorherrschen wird, mit deinem Mund der Flamme, um in die Reichtümer einzutreten.

2. O Flamme, o Macht, jene reiche Glückseligkeit bringe, die die Heere überwältigen wird, die uns die Schlacht liefern; denn du bist der im Wesen Wahre, der Transzendente und Wunderbare, der dem Menschen die leuchtende Fülle gibt.

3. Alle diese Völker, die mit einem Herzen der Liebe ihren Opfersitz geläutert haben, finden in den Wohnstätten¹ der Seele dich, den Opferpriester, den Geliebten, und sie finden in ihnen ihre vielen Gegenstände des Begehrens.

4. Dies ist der Arbeiter in allem Wirken des Menschen, und er hat in sich eine allbestürmende Kraft. O rein-helle Flamme, leuchte auf voller Freude und Fülle in diesen unseren Wohnstätten, leuchte auf voller Licht, o reiner Läuterer.

¹ Die Sitze oder Heime der Seele, die von Ebene zu Ebene voranschreitet und aus jeder eine Wohnstätte macht. Sie werden manchmal die Städte genannt. Es gibt sieben solche Ebenen, die jeweils ihre sieben Regionen haben und eine zusätzliche oben. Gewöhnlich hören wir von hundert Stätten, wobei die doppelte Zahl vielleicht den Blick nach unten in jeder repräsentiert, den Blick der Seele auf die Natur und die nach oben gerichtete Sehnsucht der Natur zur Seele hin.

Die vierundzwanzigste Hymne an Agni

Eine Hymne an den Erlöser und Beschützer

(Der Rishi ruft den Göttlichen Willen zum Schutz vor Bösem und wegen der Fülle des göttlichen Lichts und des göttlichen Wesens an.)

1-2. O Wille, werde zu unserem innersten Insassen, werde glückverheißend für uns, werde zu unserem Erlöser und unserem Schutzpanzer. Du, der du der Herr des Wesens bist und der du von jenem Wesen das göttliche Wissen hast, komme zu uns, gib uns seine höchst lichtreiche Substanz.

3-4. Erwache! höre unseren Ruf! Halte uns fern von allem, was uns zum Bösen zu wenden sucht. O Leuchtender, o Flamme reinsten Lichts, dich begehren wir für unsere Gefährten, auf daß sie eben jetzt die Wonne und den Frieden haben dürfen.

Die fünfundzwanzigste Hymne an Agni

Eine Hymne an den Herrn des Lichts und Schöpfer der Göttlichkeit

(Der Rishi besingt Agni als den Seher-Willen, dessen ganzes Dasein das Licht und die Wahrheit und das Schenken des Wesens der Göttlichkeit ist. Er ist der Sohn, der dem Gedanken der Seher geboren wird, und er gibt sich als die Göttlichkeit, die im Menschen geboren wird, der der Sohn unserer Werke ist, erfüllt von der göttlichen Wahrheit und der göttlichen Macht, und die erobernde Stute der Reise und der Schlacht. Die ganze Bewegung des Seher-Willens erfolgt aufwärts zum Licht und zur Weite des Überbewußten. Seine Stimme ist wie der Donnergesang jener Himmel. Er soll uns durch sein vollkommenes Wirken über die Zermürbung durch Dunkelheit und Begrenztheit hinaus tragen.)

1. Erhebe dein Lied zum Willen, zum Göttlichen deines Wachstums wegen, denn er ist unser Herr des Wesens, und er spendet reichlich. Er ist der Sohn der Sucher der Erkenntnis. Er ist der Statthalter der Wahrheit, der uns über die Woge unserer Zerstörer hinwegträgt.

2. Dies ist der in seinem Dasein Wahre, den die Seher alter Zeit entfachten, ja, auch die Götter entfachten ihn mit vollkommenen Aufleuchtungen zu seinem weiten Wesen von Licht, den Priester der Opfergabe mit seiner Zunge der Ekstase.

3. O höchst begehrenswerte Flamme, durch unser höchstes Denken, durch unsere hellste vervollkommnete Mentalität, durch ihr äußerstes Hinwegspalten allen Übels laß dein Licht uns die Wonne geben.

4. Der Wille ist jenes, was in den Göttern aufleuchtet, der Wille ist jenes, was mit seinem Licht in Sterbliche eintritt, der Wille ist der Träger unserer Opfergabe. Den Willen suche ich, und ihm diene ich in all deinen Gedanken.

5. Der Wille gibt dem Geber des Opfers den Sohn¹, geboren aus seinen

¹ Der Sohn des Opfers ist ein ständiges Bild im Veda. Hier ist es die Gottheit selbst, Agni, der

Werken, der die vielen Eingebungen und die vielen Stimmen der Seele hat, den Höchsten, Unangreifbaren, den Meister der Dinge, der unsere Ohren der Erkenntnis öffnet.

6. Ja, dieser Wille gibt uns den Herrn der Seienden, der in den Schlachten durch seine Seelen von Macht erobert. Wille gibt uns unsere schnell galoppierende Stute der Schlacht, die immer bezwingt, nie bezwungen wird.

7. Das, was am stärksten in uns ist um zu tragen, das geben wir dem Willen. Besinge die Unermeßlichkeiten, o du, dessen weites Wesen sein Licht ist. Deine Fülle ist wie die Weite der Göttin² selbst. Aufwärts geht der Strom deiner Reichtümer.

8. Leuchtend sind deine flammenden Strahlen. Es erhebt sich von dir eine unermeßliche Äußerung wie die Stimme des Preßsteins der Wonne. Ja, dein Schrei selbst erhebt sich wie ein Donnergesang aus den Himmeln.

9. Wesen begehrend, beten wir so den Willen an, der mächtig in seinem Erobern ist. Möge er, der die vollkommene Macht seines Wirkens hat, uns über all jene Kräfte hinausragen, die uns zu zerstören suchen, wie ein Schiff über die Wasser.

sich als Sohn dem Menschen gibt, ein Sohn der seinen Vater erlöst. Agni ist auch das Kriegspferd und die Stute der Reise, das weiße Pferd, der mystische galoppierende Dadhikravan, der uns durch die Schlacht zum Ziel unserer Reise trägt.

² Aditi, die unermeßlich weite Mutter.

Die sechszwanzigste Hymne an Agni

Eine Hymne des Priesters und der Opferflamme

(Der Rishi ruft die göttliche Flamme in all ihren üblichen Attributen an als der Opferer, der erleuchtete Seher, der die Schau der lichtreichen Welt hat, der Bringer der Götter, der Träger der Gabe, der Bote, Bezwinger, Mehrer der göttlichen Funktionen im Menschen, der Kenner der Geburten, der Führer des Vormarsches des Opfers mit seiner fortschreitenden Offenbarung der Gottheiten.)

1. O Flamme, o Läuterer, bringe uns, o Gott, durch deine Wonnezunge die Götter und opfere ihnen.

2. Du, der du die Klarheit träufeln läßt, du der reichhaltigen und vielfältigen Helligkeit, wir begehren dich, weil du die Schau unserer Welt der Wahrheit hast. Bringe uns die Götter zu ihrer Offenbarung¹.

3. O Seher, wir fachen dich an in deinem Licht und deiner Weite im Vormarsch unseres Opfers, du, der du die Gaben auf ihrer Reise trägst.

4. Komm, o Wille, mit all den Gottheiten zum Geben der Opfergabe! Dich akzeptieren wir als Opferpriester.

5. Für den Opferer, der den Wein seiner Wonne auspreßt, bring, o Flamme, eine vollkommene Energie. Sitze mit den Göttern auf dem Sitz der Fülle der Seele.

6. O Flamme, du brennest hoch und mehrest die göttlichen Gesetze und bist der Eroberer tausendfältiger Reichtümer! Du bist der Bote der Götter, der das Wort hat.

7. Lege in dich die Flamme, die die Geburten kennt, Träger der Gabe, jüngste Kraft, göttlicher Opferer in den Jahreszeiten der Wahrheit.

¹ Oder „zum Reisen“ zur strahlenden Welt der Wahrheit, oder „zum Essen“ der Opfergaben.

8. Heute laß dein Opfer unaufhörlich vorangehen, dein Opfer, das die ganze Offenbarung der Gottheiten bringen wird. Breite aus den Sitz deiner Seele, auf daß sie dort sitzen können.

9. Dort laß die Lebenskräfte¹ ihren Sitz einnehmen und die Reiter des Pferdes² und den Herrn der Liebe³ und den Herrn der Weite⁴, ja, die Götter mit all ihrem Land.

1 Die Maruts.

2 Die beiden Ashwins.

3 Mitra.

4 Varuna.

Die siebenundzwanzigste Hymne an Agni

Eine Hymne der Kraft und Erleuchtung

(Der Rishi in der Gestalt des Halbgottes, Traivrishna Tryaruna Trasadasyu, und des Sehers Ashwamedha, symbolisiert die Erfüllung der Erleuchtung des Gottmentals, Indra, in der menschlichen Mentalität und die Macht des Gott-Willens, Agni, in der Vitalität. Die Mental-Seele, Zerstörerin der Dämonen, zur Erkenntnis erweckt als der menschlich geborene Indra, hat dem Seher seine beiden Lichtkühe gegeben, die seinen Wagen ziehen, seine beiden leuchtenden Pferde, die seine Kutsche ziehen, und zehnmal zwölf Kühe der Morgendämmerung der Erkenntnis. Er hat dem Wunsch, mit dem die Lebensseele den Göttern das Opfer des Lebenspferdes gegeben hat, zugestimmt und ihn bestätigt. Der Rishi betet, daß diese Mental-Seele, Herr der dreifachen Morgendämmerung, dem reisenden Leben, das die Wahrheit sucht, die mentale Klugheit und Macht geben möge, die benötigt werden, und dafür von Agni den Frieden und die Wonne empfangen. Auf der anderen Seite hat die Lebensseele die hundert Kräfte gegeben, die vitale Kraft, die für die Reise nach oben notwendig ist. Der Rishi betet, daß diese Lebensseele jene umfassende Kraft erlangen möge, die die Macht der Sonne der Wahrheit auf der überbewußten Ebene darstellt.)

1. O Wille, o universale Macht¹, der Mächtige, von höchster Schau, Meister seines Wesens, Herr seiner Reichtümer, hat mir seine zwei Kühe des Lichts gegeben, die seinen Wagen ziehen. Er-der-dreifachen-Morgendämmerung, Sohn des dreifachen Bullen², ist mit den zehntausend³ seines Reichtums zum Wissen erwacht.

¹ Oder „Gottheit“.

² Der dreifache Bulle ist Indra. Herr der drei leuchtenden Regionen von Swar, dem göttlichen Mental. Tryaruna Trasadasyu ist der Halbgott, der Mensch, der zum Indra-Typus verwandelt ist; daher wird er mit all den gewöhnlichen Beiworten Indras beschrieben, „Asura“, „Satpati“, „Maghavan“. Die dreifache Morgendämmerung ist die Morgenröte dieser drei Regionen in der menschlichen Mentalität.

³ Tausend symbolisiert absolute Vollständigkeit, aber es gibt zehn subtile Kräfte des erleuchteten Mentals, von der jede ihre ganze Fülle haben muß.

2. Er gibt mir die hundertundzwanzig¹ der Kühe der Morgendämmerung. Er gibt mir seine beiden leuchtenden² Pferde, an den Wagen geschirrt, die das Joch recht tragen. O Wille, o universale Macht, weite du, recht bestätigt und wachsend, Frieden und Wonne aus zum Herrn der dreifachen Morgendämmerung.

3. Denn so hat er gehandelt, deine Gnade des Mentals begehrend, neu gegeben für ihn, neu geoffenbart, — er, der Zerstreuer der Zerstörer³, der Herr der dreifachen Morgendämmerung, der mit aufmerksamem Mental den vielen Worten meiner vielen Geburten Antwort gibt⁴.

4. Möge er, der mir mit Zustimmung antwortet, dem erleuchteten Spender des Pferde-Opfers⁵ durch das Wort der Erleuchtung den Besitz seines Reisezieles geben. Möge er die Macht der Klugheit dem Sucher der Wahrheit verleihen.

5. Hundert starke Bullen der Ausbreitung⁶ heben mich hoch zur Freude.

¹ Die symbolische Figur der Erleuchtungen der göttlichen Erkenntnis als die Reihe der Morgendämmerungen (Kühe) der zwölf Monate des Jahres und zwölf Perioden des Opfers. Es gibt wiederum zehnmal zwölf, um den zehn feinstofflichen Schwestern zu entsprechen, den Mächten der erleuchteten Mentalität.

² Die beiden leuchtenden Pferde Indras, die wahrscheinlich mit den beiden Kühen des Lichts des ersten Verses identisch sind. Sie sind die beiden Visionen-Kräfte des supramentalen Wahrheitsbewußtseins, die rechte und linke, wahrscheinlich unmittelbare Wahrheitserkenntnis und Intuition. Als Kühe, die Licht der Erkenntnis symbolisieren, schirren sie sich an das materielle Mental, den Wagen; als Pferde, die Macht der Erkenntnis symbolisieren, an die Kutsche Indras, das befreite reine Mental.

³ Trasadasyu; in allen Dingen reproduziert er die Charaktermerkmale von Indra.

⁴ Der Seher wird durch diese Selbsterfüllung auf der höheren Ebene gleichsam in viele Bereiche des Bewußtseins hineingeboren, und von jedem von diesen gehen seine Worte hinauf, die die Impulse in ihm ausdrücken, welche eine göttliche Erfüllung suchen. Die Mental-Seele antwortet diesen und gibt ihre Zustimmung, sie verschafft dem Wort des Ausdrucks die Antwort der Erleuchtung, und dem Leben, das die Wahrheit sucht, gibt sie die Macht der Klugheit, die die Wahrheit findet und festhält.

⁵ Das Pferde-Opfer ist die Gabe der Lebenskraft mit all ihren Impulsen, Begehren, Genüssen an das göttliche Sein. Die Lebensseele (Dwita) ist selbst die Geberin des Opfers, das sie durchführt, wenn sie durch die Kraft Agnis auf ihrer vitalen Ebene Schau erlangt, wenn sie — mit dem Bild der Hymne — zum erleuchteten Seher Ashwamedha wird.

⁶ Die vollständigen hundert Mächte des Lebens, durch die alle Fülle der vitalen Ebene auf den wachsenden Menschen ausgeschüttet wird. Indem die vitalen Kräfte das Instrument von Begehren und Genuß sind, ist diese Ausstreuung wie das Ausschütten des Wonne-Weins, der die Seele zu neuen und berausenden Freuden erhebt.

Die Gaben dessen, der die Stute opfert, sind wie Ausströmungen des Wonne-Weins mit ihren dreifachen Beimischungen¹.

6. Möge das Gott-Mental und der Gott-Wille im Opferer des Pferdes und Geber seiner Hundert vollkommene Energie und unermeßliche Kampfkraft aufrechterhalten, unzerstörbar wie auch im Himmel die Sonne des Lichts².

¹ Die Wonne, die dem Dasein entzogen wird, wird durch den Honigwein des Soma symbolisiert. Er wird mit der Milch, dem Yoghurt und dem Korn gemischt. Die Milch ist die der leuchtenden Kühe, der Yoghurt die Festigung ihres Ertrags im intellektuellen Mental und das Korn die Gestaltannahme des Lichts in der Kraft des physischen Mentals. Diese symbolischen Bedeutungen werden durch die doppelte Bedeutung der hier gebrauchten Wörter angezeigt, *go*, *dadhi* und *yava*.

² Vollkommene und umfassende Energie im vitalen Wesen, was dem unendlichen und unsterblichen Licht der Wahrheit im mentalen Wesen entspricht.

Die achtundzwanzigste Hymne an Agni

Eine Hymne an die hoch-leuchtende Flamme, den König* der Unsterblichkeit

(Der Rishi feiert die Flamme des Willens, die in der Morgenröte der Erkenntnis aufleuchtet als der König der Unsterblichkeit, der der Seele ihre spirituellen Reichtümer, ihre Seligkeit und eine gut regierte Meisterschaft der Natur gibt. Er ist der Träger unserer Opfergabe, der erleuchtete Führer unseres Opfers zu seinem göttlichen und universalen Ziel.)

1. Die Flamme des Willens brennt hoch und steigt auf zu seinem reinen Licht im Himmel des Mentals; weit dehnt er seine Erleuchtung aus und tritt der Morgendämmerung gegenüber. Sie kommt, bewegt sich aufwärts, beladen mit allen wünschenswerten Dingen, sucht die Götter mit der Opfergabe, leuchtend vor Klarheit.

2. Wenn du hoch brennst, bist du König der Unsterblichkeit, und du hältst dich an den Vollstrecker des Opfervorgangs, um ihm jenen glückseligen Zustand zu geben. Er, zu dem du kommst, um sein Gast zu sein, hält alles Wesen in sich fest, und er stellt dich ihm im Inneren gegenüber.

3. O Flamme, bringe deine Kampfkraft hervor, denn ein unermeßlicher Genuß¹ der Wonne kann deine höchste Erleuchtung sein. Bilde eine gut gelenkte Einheit des Herrn und seiner Braut, setze deinen Fuß auf die Größe feindlicher Mächte.

4. Ich verehere, o Flamme, die Herrlichkeit deiner hoch flammenden Macht. Du bist der Bulle mit den Erleuchtungen. Du brennst empor auf dem Vormarsch unserer Opfer.

* Die Flamme wird im folgenden Text stets männlich personalisiert gesehen und mit „er“ angesprochen (Anm. d. Übers.).

¹ Die vedische Unsterblichkeit ist eine unermeßliche Glückseligkeit, ein umfassender Genuß des göttlichen und unendlichen Seins, der auf einer vollkommenen Einheit von Seele und Natur ruht. Die Seele wird Königin ihrer selbst und ihrer Umgebung, bewußt auf all ihren Ebenen, deren Meister, wobei Natur ihre Braut ist, die von Teilung und Disharmonie in eine unendliche und lichtreiche Harmonie befreit ist.

5. O Flamme, die du unsere Opfergaben empfängst, vollkommener Führer beim Opfervorgang, hoch entflammt biete unsere Gabe den Gottheiten dar; denn du bist die Trägerin unserer Gaben.

6. Wirf die Opfergabe, diene dem Willen mit deinen Werken¹, während dein Opfer sich zu seinem Ziel voranbewegt, akzeptiere den Träger unserer Gabe².

¹ oder „setz den Willen in sein Wirken ein“.
² Diese Hymne schließt die Serie ab, die an Agni gerichtet ist und die ersten achtundzwanzig Hymnen des fünften Mandala des Rig-Veda bildet.

Die Hüter des Lichts

Surya, Licht und Seher

Der Rig-Veda läßt aus der alten Morgendämmerung eine tausendstimmige Hymne aufsteigen, die sich von der Seele des Menschen zu einer allschöpferischen Wahrheit und einem all-erleuchtenden Licht erhebt. Wahrheit und Licht sind Synonyme oder äquivalente Wörter im Denken der vedischen Seher, so wie es auch ihre Gegensätze sind, Dunkelheit und Unwissenheit. Die Schlacht der vedischen Götter und Titanen ist ein ständiger Konflikt zwischen Tag und Nacht um den Besitz der dreifachen Welt von Himmel, Zwischenregion und Erde und um Befreiung oder Bindung von Mental, Leben und Körper des Menschen, seine Sterblichkeit oder Unsterblichkeit. Die Schlacht wird von den Mächten der höchsten Wahrheit und den Herren des höchsten Lichts ausgetragen gegen andere, dunkle Kräfte, die darum kämpfen, die Grundlage der Falschheit, in der wir uns befinden, und die ehernen Wände der hundert stark befestigten Städte der Unwissenheit zu erhalten.

Diese Antinomie von Licht und Dunkelheit, Wahrheit und Falschheit hat ihre Wurzeln in einer ursprünglichen kosmischen Antinomie von erleuchtetem Unendlichen und dem verdunkelten endlichen Bewußtsein. Aditi, die Unendliche, die Ungeteilte, ist die Mutter der Götter. Diti oder Danu, die Teilung, das trennende Bewußtsein, ist die Mutter der Titanen. Daher bewegen sich die Götter im Menschen auf Licht, Unendlichkeit und Einheit hin, die Titanen wohnen in ihrer Höhle der Dunkelheit und kommen nur hervor, um sein Wissen, seinen Willen, seine Kraft, seine Freude und sein Wesen zu zerbrechen und disharmonisch, heillos, begrenzt zu machen. Aditi ist ursprünglich das reine Bewußtsein unendlichen Seins, eins und selbstleuchtend. Sie ist das Licht, das die Mutter aller Dinge ist. Als die Unendliche gebiert sie Daksha, den unterscheidenden und verteilenden Gedanken des göttlichen Mentals, und wird selbst Daksha als das kosmische Unendliche, die mystische *Kuh* geboren, deren Euter alle Welten nähren.

Diese göttliche Tochter Dakshas ist die Mutter der Götter. Im Kosmos ist Aditi die ungeteilte unendliche Einheit der Dinge, frei von Dualität, *advaya*. Sie hat Diti, das trennende dualisierende Bewußtsein, zur Gegenseite ihrer kosmischen Schöpfung — ihre Schwester und Rivalin im späteren Mythos.

Hier im niederen Wesen, wo sie als Erdprinzip manifestiert ist, ist ihr Gatte der niedere oder unheilvolle Vater, der von ihrem Kind Indra, der Macht des göttlichen Mentals, manifestiert in der niederen Schöpfung, getötet wird. Indra, so sagt die Hymne, tötet seinen Vater, zieht ihn an den Füßen und macht seine Mutter zur Witwe. In einem anderen Bild, das kraftvoll und ausdrucksstark ist, wenn es auch unserem modernen Geschmack nicht ziemlich erscheinen mag, wird über Surya gesagt, daß er der Liebhaber seiner Schwester Morgendämmerung ist und der zweite Gatte seiner Mutter Aditi, und mittels einer Abwandlung desselben Bildes wird Aditi besungen als die Frau des allgegenwärtigen Vishnu, der in der kosmischen Schöpfung einer der Söhne Aditis und der jüngere Bruder Indras ist. Diese Bilder, die ungeschlechtlich und verworren erscheinen, wenn uns der Schlüssel zu ihrer mystischen Bedeutung fehlt, werden verständlich, sobald diese Bedeutung wiedergefunden ist. Aditi verkörpert das unendliche Bewußtsein im Kosmos, das von der niederen Schöpfungsmacht angenommen und gehalten wird, die durch das begrenzte Mental und den begrenzten Körper wirkt, aber dank der Kraft des göttlichen oder erleuchteten Mentals, das von Aditi in der Mentalität des Menschen geboren wird, von dieser Unterwerfung befreit wird. Indra läßt Surya, das Licht der Wahrheit, am Himmel aufgehen und die Dunkelheiten und Falschheiten sowie die begrenzte Schau der trennenden Mentalität vertreiben. Vishnu repräsentiert das umfassendere, allerfüllende Sein, das dann von unserem befreiten und geeinten Bewußtsein Besitz ergreift, aber er wird in uns erst geboren, nachdem Indra mächtig und strahlend in Erscheinung getreten ist.

Diese Wahrheit ist das Licht, der Körper von Surya. Es wird als das Wahre, das Rechte, das Weite beschrieben; als der lichtreiche supramentale Himmel von Swar — „unermesslicher Swar, die große Wahrheit“ — verborgen jenseits unseres Himmels und unserer Erde; und als Surya, die Sonne, „jene Wahrheit“, die in der Dunkelheit verborgen wohnt, uns vorenthalten in der geheimen Höhle des Unterbewußten. Diese verborgene Wahrheit ist das Weite, Umfassende, weil sie frei und offenbar nur auf der supramentalen Ebene wohnt, wo Sein, Wille, Erkenntnis, Freude sich in einer verzückten und unbeschränkten Unendlichkeit bewegen und nicht begrenzt und umzäunt sind wie in diesem vielwandigen Sein von Mental, Leben und Körper, die das niedere Wesen bilden. Das ist die Weite des höheren Wesens, zu dem wir aufsteigen müssen, indem wir über die beiden umzäunenden Horizonte des Mentalen und Physischen hinauswachsen. Sie wird beschrieben als göttliches Sein, frei und umfassend in ihrem unbegrenz-

ten Bereich. Es ist eine Weite, wo kein Hindernis, keine umringende Begrenzung vorliegt. Es ist die angstlose Weide der leuchtenden Herden der Sonne. Es ist der Sitz und das Haus der Wahrheit, das eigene Heim der Götter, die solare Welt, das wahre Licht, wo keine Furcht für die Seele existiert, keine Möglichkeit irgendeiner Verletzung der weiten und ebenen Wonne ihres Seins.

Diese supramentale Weite ist auch die fundamentale Wahrheit des Seins, *satyam*, aus der die aktive Wahrheit natürlich und ohne harte Anstrengung in eine vollkommene und fehllose Bewegung hervorströmt, weil auf jenen Höhen keine Teilung existiert, keine Kluft zwischen Bewußtsein und Kraft, keine Trennung von Wissen und Willen, keine Disharmonie zwischen unserem Wesen und seiner Handlung. Alles dort ist das „Gerade“, und es besteht nicht die geringste Möglichkeit für Krummes. Daher ist diese supramentale Ebene der Weite und des wahren Wesens auch *ṛtam*, die wahre Aktivität der Dinge. Es ist die höchste Wahrheit der Bewegung, Aktion, Offenbarung, die unfehlbare Wahrheit des Willens, Herzens und Wissens, die vollkommene Wahrheit von Gedanke, Wort und Gefühl. Es ist das spontane Rechte, das freie Gesetz, die ursprüngliche göttliche Ordnung der Dinge, unberührt von den Falschheiten des getrennten und trennenden Bewußtseins. Es ist die weite göttliche und selbstleuchtende Synthese, geboren aus einer fundamentalen Einheit; unser geringfügiges Sein ist nur deren armseliges, partielles, gebrochenes und entstelltes Aufschneiden und Analysieren. Solcherart war die Sonne der vedischen Anbetung, das Lichtparadies, nach dem die Vorväter strebten, die Welt, der Körper Suryas, Sohn Aditis.

Aditi ist das unendliche Licht, die göttliche Welt ist eine Gestaltwerdung dieses Lichts, und die Götter, Kinder des unendlichen Lichts, aus ihr geboren im *ṛtam*, manifestiert in jener aktiven Wahrheit ihrer Bewegung, schützen sie vor Chaos und Unwissenheit. Sie sind es, die die unbezwinglichen Funktionen der Wahrheit im Universum aufrechterhalten, und sie sind es, die dessen Welten zu einem Ebenbild der Wahrheit gestalten. Als reiche Geber lassen sie ihre Fluten zum Menschen strömen. Die mystischen Dichter verbildlichen diese vielfach als die siebenfältigen Sonnenwasser, als Regen des Himmels, als die Ströme der Wahrheit, als die sieben Mächtigen des Himmels, als die Wasser, die Erkenntnis haben, als die Fluten, die die Herrschaft Vritras, des Bedeckers, durchbrechen, aufsteigen und das Mental überströmen. Sie als die Seher und Offenbarer lassen das Licht der Wahrheit auf dem verdunkelten Himmel seiner Mentalität

aufgehen, füllen mit ihren lichtreichen und honigsüßen Genugtuungen die Atmosphäre seines vitalen Seins, wandeln durch die Macht der Sonne die Erde seines physischen Wesens in ihre Weite und Fülle um, erschaffen überall die göttliche Morgendämmerung.

Dann werden im Menschen die rechten Zeiten der Wahrheit begründet, des göttlichen Wirkens, manchmal arisches Wirken genannt. Das Gesetz der Wahrheit übernimmt und lenkt sein Handeln, das Wort der Wahrheit wird in seinem Denken gehört. Dann erscheinen die geraden, nicht abweichenden Pfade der Wahrheit, die Straße und die Furt des Himmels, der Weg der Götter und der Vorväter; denn auf diesem Pfad, auf dem dem göttlichen Wirken keine Gewalt angetan wird, — gerade, dornenlos, glücklich, leicht zu beschreiten, sobald unsere Füße einmal auf ihn gesetzt und die manifestierten Gottheiten unser Schutz sind, — stiegen die erleuchteten Vorväter kraft des *Wortes*, kraft des *Weines*, kraft des *Opfers* in das angstlose Licht auf und standen auf den weiten und offenen Ebenen des supramentalen Seins. So muß der Mensch, ihre Nachkommenschaft, die krummen Bewegungen des trennenden Bewußtseins durch die geraden Dinge des wahrheitsbewußten Mentals ersetzen.

Denn die Bahnen der Sonne, das Galoppieren des göttlichen Pferdes Dadhikravan, die Bewegungen der Kutschenräder der Götter finden wir stets auf dem geraden Pfad über weite und ebene Bereiche, wo alles offen und die Schau nicht begrenzt ist. Aber die Pfade des niederen Wesens sind krumme Windungen mit Fallgruben und Stolpersteinen, und sie kriechen, ohne den göttlichen Antrieb, über einen holprigen und unebenen Boden, der den Menschen ihr Ziel, ihren Weg, ihre potentiellen Helfer, die Gefahren, die sie erwarten, ihre lauernenden Feinde verhüllt. Indem sie mittels der geraden und direkten Führung der Götter auf dem Pfade der Wahrheit reisen, werden die Begrenzungen von Mental und Körper schließlich transzendiert. Wir nehmen Besitz von den drei leuchtenden Welten des höheren Himmels, genießen die glückselige Unsterblichkeit, wachsen in die Erscheinung der Götter hinein und errichten in unserem sterblichen Sein die universalen Formationen der höheren oder göttlichen Schöpfung. Der Mensch besitzt dann sowohl die göttliche als auch die menschliche Geburt: Er ist der Herr der doppelten Bewegung, er hält Aditi und Diti zusammen, realisiert das Universale im Individuellen, wird das Unendliche im Endlichen.

Es ist diese Idee, die Surya verkörpert. Er ist das Licht der Wahrheit, das im menschlichen Bewußtsein aufgeht im Anschluß an die göttliche Morgen-

dämmerung. Ihr folgt er wie ein Liebhaber seiner Geliebten, und er beschreitet die Pfade, die sie für ihn aufgespürt hat. Denn Morgendämmerung, die Tochter des Himmels, das Antlitz oder die Macht Aditis, ist das ständige Eröffnen des göttlichen Lichts am menschlichen Wesen. Sie ist das Kommen des spirituellen Reichtums, ein Licht, eine Macht, eine neue Geburt, das Ausströmenlassen des goldenen Schatzes des Himmels in die irdische Existenz des Menschen. Surya bedeutet der Erleuchtete oder Leuchtende, wie auch der erleuchtete Denker *sūri* genannt wird; aber die Wurzel heißt zudem auch schaffen, oder — wörtlicher — loslassen, freisetzen, hervorschnellen, denn nach indischer Vorstellung ist Schöpfung ein Loslassen dessen, was zurückgehalten wird, eine Manifestation dessen, was im unendlichen Sein verborgen liegt. Lichtreiche Schau und lichtreiche Schöpfung sind die beiden Tätigkeiten von Surya. Er ist Surya, der Schöpfer, und er ist Surya, die offenbarende Schau, der All-Seher.

Was erschafft er? Zuerst die Welten; denn alles wird aus dem strahlenden Licht und der Wahrheit des unendlichen Wesens erschaffen, freigesetzt aus dem Körper Suryas, der das Licht Seiner unendlichen Selbstschau ist, gestaltet von Agni, dem Seher-Willen, der allwissenden schöpferischen Kraft und flammenden Allmacht jener Selbstschau. Zweitens manifestiert dieser Vater der Dinge, dieser Seher der Wahrheit aus sich selbst heraus in die Nacht des verdunkelten Bewußtseins des Menschen anstelle der glücklosen und niederen Schöpfung, die er dann von uns ablöst, die unbegrenzbare Harmonie der göttlichen Welten, die von der selbstbewußten supramentalen Wahrheit und dem lebendigen Gesetz der manifestierten Gottheit regiert werden. Und doch wird der Name Surya selten gebraucht, wenn es um diese Schöpfung geht. Er wird ausschließlich für seine passiven Aspekte als Körper des unendlichen Lichts und der Offenbarung gebraucht. In seiner aktiven Macht wird er mit anderen Namen benannt. Dann ist er Savitri, von derselben Wurzel wie Surya, der Schöpfer. Oder er ist Twashtri, der Gestalter der Dinge. Oder er ist Pushan, der Mehrer, — Benennungen, die manchmal gebraucht werden, als ob sie mit Surya identisch wären, manchmal, als ob sie andere Formen, ja sogar andere Persönlichkeiten dieser universalen Gottheit ausdrückten. Savitri wiederum manifestiert sich besonders in der Gestaltwerdung der Wahrheit im Menschen, durch vier große und aktive Gottheiten, Mitra, Varuna, Bhaga und Aryaman, die Herren reiner Weite, leuchtender Harmonie, göttlichen Genusses, erhobener Macht.

Aber wenn Surya der Schöpfer ist, derjenige, der — mit den Worten des Veda — das Selbst alles Beweglichen und Unbeweglichen ist, und wenn dieser Surya auch das Göttliche ist, „die weit leuchtende Wahrheit, die im Gesetz wohnt, das den Himmel aufrechterhält“, dann sollten alle Welten jenes Gesetz der Wahrheit offenbaren und Himmeln gleichen. Woher kommen dann Falschheit, Sünde, Tod, Leiden unserer sterblichen Existenz? Man sagt uns, daß es acht Söhne der kosmischen Aditi gibt, die aus ihrem Körper geboren werden. Durch sieben bewegt sie sich zu den Göttern hin, aber der achte Sohn ist Martanda, von der sterblichen Schöpfung, den sie von sich wirft. Mit den sieben bewegt sie sich zum höchsten Leben hin, dem ursprünglichen Zeitalter der Götter, aber Martanda wird aus dem Unbewußten zurückgebracht, in das er geworfen worden war, um sterblicher Geburt und Tod vorzustehen.

Dieser Martanda oder achte Surya ist die schwarze oder finstere, die verlorene, die verborgene Sonne. Die Titanen haben ihn genommen und in ihrer Höhle der Dunkelheit verborgen, und daher müssen die Götter und Seher ihn kraft des Opfers in die Herrlichkeit und Freiheit erlösen. In weniger bildhafter Sprache bedeutet dies, daß das sterbliche Leben von einer unterdrückten, verborgenen, entstellten Wahrheit regiert wird. Ebenso wie Agni, der göttliche Seher-Wille, zuerst verborgen oder verdunkelt vom Rauch menschlicher Leidenschaft und menschlichen Eigenwillens auf Erden wirkt, so liegt Surya, die göttliche Erkenntnis, in Nacht und Dunkelheit verborgen, unerreichbar, verhüllt und enthalten in der Unwissenheit und im Irrtum der gewöhnlichen menschlichen Existenz. Die Seher entdecken durch die Macht der Wahrheit in ihren Gedanken diese Sonne, die in der Dunkelheit liegt, sie befreien dieses Wissen, diese Kraft ungeteilter und allumfassender Schau, dieses Auge der Götter, das in unserem unterbewußten Wesen verborgen liegt. Sie setzen seine Strahlen frei, sie erschaffen die göttliche Morgendämmerung. Indra, die göttliche Mental-Kraft, Agni, der Seher-Wille, Brihaspati, der Meister des inspirierten Wortes, Soma, die unsterbliche Wonne, die im Menschen geboren ist, helfen ihnen, die Festungen des Berges zu erschüttern, die künstlichen Hindernisse der Titanen werden zerbrochen, und die Sonne steigt strahlend in unsere Himmel auf. Auferstanden, erklimmt Surya die supramentale Wahrheit. „Er geht dorthin, wo die Götter ihm einen Pfad bereitet haben, indem er sich wie ein Adler auf sein Ziel fixiert.“ Er steigt auf mit seinen sieben leuchtenden Pferden zu dem äußersten strahlenden Meer des höheren Seins. Die Seher führen ihn in einem Schiff darüber hinweg. Surya, die

Sonne, ist selbst vielleicht das goldene Schiff, in dem Pushan, der Mehrer, die Menschen über Böses, Dunkelheit und Sünde zur Wahrheit und Unsterblichkeit hinwegleitet.

Dies ist der erste Aspekt Suryas, daß er das höchste Licht der Wahrheit darstellt, die das menschliche Wesen nach seiner Befreiung von der Unwissenheit erlangt. „Indem wir ein höheres Licht jenseits dieser Dunkelheit wahrnehmen, sind wir ihm gefolgt und haben das allerhöchste Licht erreicht, den göttlichen Surya im göttlichen Wesen“ (I.50.10). So bringt der Veda den Gedanken zum Ausdruck, den wir in offenerer Form in den Upanishaden formuliert finden, als die beste Gestalt Suryas, in der der Mensch überall den einen Purusha sieht, mit der befreiten Schau: „Er bin ich.“ Das höhere Licht Suryas ist jenes, durch das die Schau in unserer Dunkelheit erstet und sich zum Überbewußten hin bewegt, zum Höchsten, jener anderen größeren Wahrheitsschau, die sich nach der Verwirklichung in der fernsten höchsten Welt des Unendlichen bewegt (RV.X.37). Dieser leuchtende Surya wird vom gottwärts gerichteten Willen des Menschen gebildet. Er wird vollkommen von denjenigen gestaltet, die göttliche Werke tun. Denn dieses Licht ist die Schau des Höchsten, wohin der Mensch durch das Yajna oder den Yoga seines Wesens gelangt, durch dessen Vereinigung, mittels eines langen Werkes der Selbsterhöhung und Selbstgabe, mit den Mächten der verborgenen Wahrheit. „O Sonne, du allsehende Intelligenz“, ruft der Rishi, „mögen wir, die lebendigen Geschöpfe, dich wahrnehmen, der du uns das große Licht bringst, der du vor uns aufstrahlst für Schau um Schau der Glückseligkeit, aufsteigend zur Wonne in der weiten Masse deiner Kraft oben“ (X.37.8). Die Lebenskräfte in uns, die reinigenden Sturmgötter, die um Erkenntnis ringen, sie, die vom göttlichen Mental Indra geschaffen und von Varuna unterwiesen werden, der die göttliche Reinheit und Weite ist, sollen durch das Licht dieses Surya ihren Genuß erlangen.

Das Licht Suryas ist die Form, der Körper jener göttlichen Schau. Er wird als die reine und visionäre Kraft der Wahrheit beschrieben, die bei seinem Aufstieg wie das Gold des Himmels aufleuchtet. Er ist die große Gottheit, die die Schau Mitras und Varunas ist. Er ist das weite und unbezwingbare Auge jener Weite und jener Harmonie. Das Auge Mitras und Varunas ist das große Meer der Schau Suryas. Er ist jene umfassende Wahrheitsschau, die uns veranlaßt, ihren Besitzern den Namen „Seher“ zu geben. Indem er selbst der „Weit-Schauende“ ist, „die Sonne, der Seher, der das dreifache Wissen dieser Götter und ihre ewigen Geburten besitzt“, sieht er alles, was

in den Göttern ist, und alles, was in Menschen ist. „Indem er die geraden und die krummen Dinge in Sterblichen sieht, schaut er auf ihre Bewegungen herab.“ Durch dieses Auge des Lichts unterscheidet Indra, der ihn zur weiten Schau am Himmel aufgehen ließ, die arischen Mächte von Dasyu, indem er die Kinder des Lichts von den Kindern der Dunkelheit trennt, damit er diese zerstören kann, jene zu ihrer Vollkommenheit erhebt.

Aber Seherschaft bringt nicht nur die ferne Schau, sondern auch das weite Gehör mit sich. Wie die Augen des Weisen dem Licht geöffnet sind, so ist sein Ohr entsiegelt, um die Schwingungen des Unendlichen zu empfangen. Von allen Regionen der Wahrheit kommt deren *Wort* und durchfährt ihn, um zur Form seiner Gedanken zu werden. Wenn „der Gedanke sich vom Sitz der Wahrheit erhebt“, setzt Surya durch seine Strahlen die mystische Kuh des Lichts in die Weite frei. Surya selbst ist nicht nur „der Sohn des Himmels, der das weitschauende Auge der Erkenntnis bedeutet, aus den Göttern geboren“ (X.37.1), er ist auch der Sprecher des höchsten Wortes und der Anreger des erleuchteten und erleuchtenden Gedankens. „Die Wahrheit, die du, der du dich frei von der Sünde erhebst, o Sonne, heute dem Mitra und Varuna sprichst, die mögen wir sprechen und in der Gottheit weilen, die dir lieb ist, o Aditi, und dir, o Aryaman“ (VII.60.1). Und im *Gayatri*, der auserwählten Formel der alten vedischen Religion, wird das höchste Licht der Gottheit Surya Savitri als Gegenstand unseres Begehrens angerufen, als die Gottheit, die all unseren Gedanken ihre erleuchtete Anregung geben soll.

Surya Savitri, der Schöpfer; denn der Seher und der Schöpfer treffen sich in dieser Apotheose der göttlichen Schau im Menschen wieder. Der Sieg jener Vision, das Aufsteigen dieses Lichts zu „seinem eigenen Heim der Wahrheit“, das Hinausfluten dieses großen Meeres der Schau Suryas, welches das Auge der unendlichen Weite und der unendlichen Harmonie ist, ist tatsächlich nichts anderes als die zweite oder göttliche Schöpfung. Denn dann sieht Surya in uns mit einer umfassenden Schau alle Welten, alle Geburten als Herden des göttlichen Lichts, als Körper der unendlichen Aditi. Und dieses Neu-Schauen aller Dinge, dieses Neugestalten von Gedanke, Tat, Gefühl, Wille, Bewußtsein in den Begriffen der Wahrheit, der Wonne, des Rechten, der Unendlichkeit ist eine neue Schöpfung. Es ist in uns das Hereinkommen „jenes größeren Seins, das jenseits, auf der anderen Seite dieses kleineren ist und das, selbst wenn es nur ein Traum des Unendlichen wäre, die Falschheit von sich weist“.

Jene neue Geburt und neue Schöpfung für den Menschen durch seine Erleuchtung und progressive Reise vorzubereiten, ist die Aufgabe Suryas, des göttlichen Lichts und Sehers.

Die göttliche Morgendämmerung

Wie die Sonne Bild und Göttlichkeit des goldenen Lichts der göttlichen Wahrheit ist, so ist Morgendämmerung Bild und Göttlichkeit des Sich-Eröffnens der höchsten Erleuchtung der Nacht unserer menschlichen Unwissenheit. Morgenröte, Tochter des Himmels, und Nacht, ihre Schwester, sind Vorder- und Rückseite desselben ewigen Unendlichen. Äußerste Nacht, aus der die Welten erstehen, ist das Symbol des Unbewußten. Dies ist der unbewußte Ozean, dies die Dunkelheit, die in Dunkelheit verborgen ist, woraus das Eine durch die Größe seiner Energie geboren wird. Aber in der Welt unserer verdunkelten sterblichen Sicht der Dinge regiert die niedere Nacht der Unwissenheit, die Himmel, Erde und Zwischenwelt umhüllt, unser mentales und physisches Bewußtsein und unser vitales Wesen. Hier geht Morgendämmerung, die Tochter des Himmels, mit den Strahlen ihrer Wahrheit, mit der Wonne ihrer Wohltaten auf. Indem sie die Dunkelheit wie ein schwarzes, gewebtes Gewand ablegt, gleich einem jungen Mädchen, das in Licht gekleidet ist, enthüllt diese Braut des strahlenden Herrn der Glückseligkeit ihre glänzende Brust, offenbart ihre leuchtenden Glieder und läßt die Sonne die aufsteigende Reihe der Welten erklimmen.

Diese Nacht unserer Dunkelheit ist nicht ganz und gar unerleuchtet. Wenn es nichts anderes gibt, wenn alles tiefe Düsternis ist, brennt doch die göttliche Flamme des Seher-Willens Agni durch den dichten Nebel und verschafft demjenigen Licht, der fern in dessen Schatten sitzt. Obgleich noch nicht auf einem Opferaltar entzündet, wie es bei der Morgendämmerung sein wird, erfüllt sie doch auch so auf unserer Erde als der niedrigste und der größte der Götter den Willen und die Werke des verborgenen Lichts trotz des umhüllenden Rauchs von Leidenschaft und Begehren. Und die Sterne leuchten, und der Mond kommt des Nachts und macht die unüberwindlichen Wirkungen des unendlichen *Königs* manifest. Zudem hält Nacht stets ihre leuchtende Schwester in sich verborgen. Dieses unser Leben in Unwissenheit, das die Götter in ihrem verschleierte menschlichen Wirken unterweisen, bereitet die Geburt der göttlichen Morgendäm-

merung vor, so daß sie, hervorgeeilt, die höchste Schöpfung des erleuchteten Schöpfers offenbaren kann. Denn die göttliche Morgenröte ist die Kraft oder das Antlitz Aditis. Sie ist die Mutter der Götter. Sie schenkt ihnen Geburt in ihren wahren Formen in unser Menschsein hinein, nicht mehr in unsere Kleinheit gedrängt und unserer Schau verhüllt.

Aber dieses große Werk ist zu vollbringen gemäß der Abstufungen der Wahrheit, zu ihren bestimmten Zeiten, mittels der zwölf Monate des Opfers, der göttlichen Jahre von Surya Savitri. Daher gibt es einen ständigen Rhythmus und Wechsel von Nacht und Morgendämmerung, Erleuchtungen durch das Licht und Perioden der Trennung von ihm, Öffnungen unserer Dunkelheit und dann ihr erneutes Sich-über-uns-Legen, bis die himmlische Geburt vollbracht und in ihrer Größe, Erkenntnis, Liebe und Macht erfüllt ist. Diese späteren Nächte sind nicht dieselben wie jene äußersten Dunkelheiten, die als die Gelegenheit des Feindes, die Heimsuchung der verschlingenden Dämonen der Teilung gefürchtet werden. Es sind vielmehr die angenehmen Nächte, die göttlichen und gesegneten, die in gleicher Weise auf unsere Entwicklung hinarbeiten. Nacht und Morgendämmerung sind dann von verschiedener Gestalt aber einen Geistes und säugen abwechselnd dasselbe strahlende *Kind*. Dann wird der offenbarende Glanz der helleren Göttin in den erfreulichen Nächten durch die Bewegungen der Dunkelheit selbst erkannt. Daher besingt Kutas die beiden Schwestern: „Unsterblich mit einem gemeinsamen Liebhaber, übereinstimmend, bewegen sie sich über Himmel und Erde und bilden die Farbe des Lichts. Gemeinsam ist der Pfad der Schwestern, unendlich. Und sie durchstreifen ihn, die eine und die andere, von den Göttern unterwiesen; gemeinsam, sie, obgleich von verschiedener Gestalt“ (I.113.2,3). Denn die eine ist die helle Mutter der Herden, die andere die dunkle *Kuh*, das schwarze Unendliche, die aber doch dazu gebracht werden kann, uns die leuchtende Milch des Himmels zu geben.

So kommen die Morgendämmerungen in ständigem Wechsel, wobei dreimal zehn — die mystische Zahl unserer Mentalität — den Monat bildet, bis sich eines Tages die wunderbare Erfahrung unserer Vorväter in einem längst vergangenen Zeitalter der Menschheit bei uns einstellen wird, als die Morgendämmerungen ohne Unterbrechung durch Nacht aufeinanderfolgten, als sie zur Sonne wie zu einem Liebhaber kamen und ihn umkreisten, statt immer wieder vor ihm als Vorbote seiner periodischen Heimsuchungen zurückzukehren. Das wird sein, wenn das supramentale Bewußtsein erfüllt in der Mentalität aufleuchtet und wir den jahr-langen Tag

besitzen werden, den die Götter auf dem Gipfel des ewigen Berges genießen. Dann soll das Herandämmern der „besten“ oder höchsten, hochherrlichen Morgenröte erfolgen, wenn „sie den Feind vertreibt, die Hüterin der Wahrheit, in der Wahrheit geboren, voll der Wonne, die höchsten Wahrheiten äußernd, und, erfüllt in allen Gnaden, die Geburt und Manifestation der Gottheiten bringt“ (I.113.8). Einstweilen kommt jede Morgendämmerung als die erste einer langen Reihe, die sich anschließen soll, und folgt dem Pfad und Ziel jener, die bereits vorangeschritten sind. Jede treibt mit ihrem Kommen das Leben hinauf und erweckt in uns „jemanden, der tot war“ (I.113.8). „Mutter der Götter, Kraft des Unendlichen, unermeßliche Schau, die vom Opfer erwacht, erschafft Ausdruck für den Gedanken der Seele“ und gibt uns die universale Geburt in allem, was geboren wird (I.113.19).

Die vedischen Rishis, inspirierte Dichter, die zutiefst erfüllt waren von der Schönheit und Herrlichkeit physischer Natur, machten unumgänglicherweise den besten Gebrauch von den Bildern, die ihnen das herrliche und attraktive Symbol der irdischen Dämmerung bot, so daß wir leicht ihre tiefere Bedeutung vermissen oder verdrängen können, wenn wir achtlos lesen oder uns zu sehr an das poetische Bild klammern. Aber in keiner Hymne an ihre schöne Göttin vergessen die Rishis, uns aufschlußreiche Hinweise zu geben, erhellende Beiwörter, profunde mystische Ausdrücke, die uns zum göttlichen Sinn des Symbols zurückführen sollen. Insbesondere gebrauchen sie jenes Bild der Strahlen, die Herden leuchtender Kühe sind, um das herum sie die mystische Parabel der Angirasa Rishis gewoben haben. Die Morgendämmerung wird angerufen, uns anzustrahlen, wie sie dereinst auf den siebenmündigen Angirasa schien, auf die Einheit der neun- und zehnstrahligen Seher, die durch den äußersten Gedanken der Seele, durch das erleuchtende Wort, die befestigten Gehege aufbrachen, „Gehege der Dunkelheit“, in denen die Panis, die Geizhalse und Schieber der Nacht, die strahlenden Herden der Sonne eingeschlossen hatten. Ihre Strahlen sind wie Freilassungen dieser Strahlenden. Die Morgendämmerungen selbst sind wie die freigesetzten Aufwärtsbewegungen jener gescharten Erleuchtungen. Rein und reinigend, brechen sie die Tore des Geheges auf. Die Morgendämmerung ist die wahrheitsbesitzende Mutter der Herden. Sie ist selbst die strahlende *Kuh*, und ihre Milch ist der göttliche Ertrag des Himmels, die leuchtende Milch, die mit dem Wein der Götter gemischt wird.

Diese Morgenröte erleuchtet nicht nur unsere Erde, sondern alle Welten. Sie bringt die aufeinanderfolgenden Ebenen unseres Seins zum Ausdruck, damit wir auf all „die verschiedenen Leben“ schauen können, deren wir fähig sind. Sie offenbart sie durch das Auge der Sonne, und „indem sie den Welten des Werdens“ gegenübertritt, „steht sie hoch über ihnen allen als die Vision der Unsterblichkeit“ (III.61.3). Sie selbst ist das, was weit hinausleuchtet als das *Auge*, und wie ihr Liebhaber, die Sonne, gibt sie nicht nur die Schau sondern auch das Wort. „Sie findet Sprache für jeden Denker“, sie schafft Ausdruck für den Gedanken in der Seele. Jenen, die nur wenig sahen, verleiht sie weite Schau und bringt für sie alle Welten zum Ausdruck. Denn sie ist eine Gottheit des Gedankens, die „junge und doch uralte Göttin von vielen Gedanken, die sich nach dem göttlichen Gesetz bewegt“ (III.61.1). Sie ist die Göttin der wahrnehmenden Erkenntnis, die die vollkommene Wahrheit besitzt. Sie ist das höchste Licht aller Lichter und wird als eine vielfältige und allumfassende bewußte Schau geboren. Sie ist das Licht voller Erkenntnis, die sich aus der Dunkelheit erhebt. „Wir sind zur anderen Küste dieser Dunkelheit übergesetzt“, ruft der Rishi aus, „die Morgendämmerung bricht hervor und erschafft und gestaltet die Geburten der Erkenntnis“ (I.92.6).

Ständig wird der Gedanke der Wahrheit mit der strahlenden Göttin Usha in Verbindung gebracht. Sie erweckt, voll der Wahrheit, durch die Erleuchtungen des Himmels. Sie kommt und äußert Worte der Wahrheit. Ihre Morgendämmerungen sind strahlend bei ihrem Eintreten, weil sie wahr sind, da aus der Wahrheit geboren. Aus dem Sitz der Wahrheit erwachen die Morgendämmerungen. Sie ist der strahlende Führer zu vollkommenen Wahrheiten, die in der Wahrnehmung zu Dingen vielfältigen Lichts erweckt und alle Tore öffnet. Agni, der Mächtige, tritt in eine große Weite unseres Himmels und unserer Erde ein und empfängt seinen Antrieb auf der Grundlage der Wahrheit, die auch die Grundlage der Morgendämmerungen ist; denn das Aufleuchten der Morgenröte ist „die unermeßliche Erkenntnis Mitras und Varunas, und wie ein Ding der Wonne verfügt sie das Licht überallhin in vielen Gestalten“ (III.61.7).

Zudem gibt sie auch die Schätze, die wir suchen, und führt den Menschen auf dem göttlichen Pfad. Sie ist die Königin aller Wohltaten, und der Reichtum, den sie gibt, ausgedrückt in den mystischen Symbolen von *Kuh* und *Pferd*, ist die helle Fülle der höheren Ebenen. Agni erbittet von ihr — und erlangt bei ihrer strahlenden Ankunft — ihr glückseliges Wesen. Sie gibt dem Sterblichen Erkenntnis ein, Fülle, treibende Kraft und unermeß-

liche Energie. Sie ist es, die durch ihr Licht den Pfad für Sterbliche erschafft; ihnen ebnet sie die guten Pfade, die glückbringend und leicht zu beschreiten sind. Sie bewegt den Menschen zu seiner Reise. „Du“, sagt der Rishi, „bist da zur Stärke und Erkenntnis und zum großen Antrieb, du bist unsere Bewegung zum Ziel, du veranlassest uns, die Reise zu unternehmen.“ Ihr Pfad ist ein Pfad des Lichts, und sie bewegt sich auf ihm mit Pferden, die von der Wahrheit angespannt sind, wobei sie selbst die Wahrheit besitzt und unermesslich ist durch ihre Macht. Sie folgt dem Pfad der Wahrheit wirkungsvoll, und als eine, die das Wissen hat, zerstört sie nicht deren Weisungen. „Daher“, so lautet der Gesang, „o göttliche Morgenröte in deiner Kutsche der Glückseligkeit, strahle unsterblich auf uns und äußere die Worte der Wahrheit. Mögen dich Pferde bringen, die gut gezügelt sind, von goldener Farbe, weit in ihrer Kraft“ (III.61.2).

Wie alle Führer des Pfades ist sie eine Zerstörerin der Feinde. Während der Arier beim Morgengrauen erwacht, schlafen die Panis, die Geizhalse von Leben und Licht, erwachen nicht im Herzen der Dunkelheit, wo ihre vielfältigen Strahlen der Erkenntnis nicht existieren. Wie ein bewaffneter Held treibt sie unsere Feinde hinweg und verjagt die Dunkelheit wie ein angreifendes Schlachtroß. Die Tochter des Himmels kommt mit dem Licht und vertreibt den Feind und alle Dunkelheiten. Und dieses Licht ist das Licht der Welt von Swar, die leuchtende Welt, die Surya Savitri für uns erschaffen wird. Denn weil sie die göttliche Morgendämmerung der leuchtenden Pfade ist, die unermesslich dank der Wahrheit ist und uns ihre helle Welt bringt, verehren sie die Erleuchteten mit ihren Gedanken. Indem sie gleichsam ein gewebtes Gewand entfernt, erschafft die Braut des Herrn der Glückseligkeit durch ihre vollkommenen Werke und ihren vollkommenen Genuß Swar und erstreckt sich weit in ihrer Herrlichkeit, von den Enden des Himmels über die ganze Erde hin. Sie erlangt eine hoch erhobene Kraft im Himmel und begründet den Honig der Süße, und die drei leuchtenden Regionen jener Welt werden dazu gebracht, durch die wonnige Schau dieser großen Morgendämmerung aufzustrahlen.

Daher ruft der Rishi: „Erhebe dich, Leben und Kraft sind zu uns gekommen, die Dunkelheit ist gewichen, das Licht trifft ein. Sie hat den Pfad für die Reise der Sonne frei gemacht. Dorthin laßt uns gehen, wo die Götter unser Wesen über diese Grenzen hinaustragen werden.“

Pushan, der Mehrer

Da das göttliche Werk in uns nicht im Nu vollbracht werden kann, kann die Gottheit nicht sofort erschaffen werden, sondern nur durch eine leuchtende Entwicklung und ständige Nahrung in der Aufeinanderfolge der Morgendämmerungen, durch die periodischen Heimsuchungen der erleuchtenden Sonne. Surya, die Sonnenmacht, manifestiert sich in einer anderen Gestalt als Pushan, der Mehrer. Die Wurzel dieses Namens bedeutet mehren, fördern, nähren. Der spirituelle Reichtum, den die Rishis begehren, ist einer, der also „Tag für Tag“, das heißt bei jeder Wiederkehr dieser nährenden Sonne wächst. Mehrung oder Wachstum (*puṣṭi*) ist häufig Gegenstand ihrer Gebete. Pushan repräsentiert diesen Aspekt der Surya-Macht. Er ist der „Herr und Meister der Fülle, Herr unseres Wachstums, unser Gefährte“. Pushan ist der Bereicherer unseres Opfers. Der unermeßliche Pushan soll unsere Kutsche durch seine Kraft voranbewegen. Er soll zur Mehrung unserer Fülle werden. Pushan wird beschrieben als ein Strom göttlichen Reichtums und ein verschwenderischer Haufen seiner Substanz. Er ist der Herr des unermeßlichen Schatzes seiner Freude und Gefährte unserer Glückseligkeit.

Die Rückkehr der Nacht der Unwissenheit, die zwischen die aufeinanderfolgenden Morgendämmerungen tritt, wird als der Verlust der strahlenden Herden der Sonne verbildlicht, die die Panis häufig dem Seher stehlen, und gelegentlich als der Verlust der Sonne selbst, die wiederum von diesen in ihrer dunklen Höhle des Unterbewußten verborgen wird. Die Mehrung, die Pushan gibt, hängt von der Wiedergewinnung der verschwindenden Erleuchtungen der Wahrheit ab. Daher wird dieser Gott bei ihrer gewaltsamen Rückgewinnung mit Indra in Verbindung gebracht, der Kraft des göttlichen Mentals, seinem Bruder, Freund und Verbündeten in der Schlacht. Er vervollkommnet und vollendet unser Heer, das die Herden sucht, damit sie erobern und besitzen. „Möge Pushan unsere leuchtenden Herden verfolgen, möge Pushan unsere Schlachtrosse bewachen, möge Pushan für uns die Fülle erobern. O Pushan, setze unseren Kühen nach... Möge Pushan seine rechte Hand vorn über uns halten. Möge er zu uns zurückholen, was wir verloren haben“ (VI.54.5, 6, 10). So bringt er auch den verlorengegangenen Surya zurück. „O leuchtender Pushan, bringe uns, so wie unsere verlorene Herde, den Gott der vielfältigen Fülle der Flamme, der unsere Himmel aufrechterhält. Pushan findet den leuchtenden König, der vor uns versteckt und in der Höhle verborgen war“ (I.23. 13, 14). Und es

wird uns von dem leuchtenden Treibstock berichtet, den diese strahlende Gottheit trägt, den Stock, der die Gedanken der Seele treibt und der das Mittel der Vollbringung der Herde der strahlenden Erleuchtungen ist. Was er uns gibt, ist gesichert: denn weil er das Wissen hat, verliert er nicht die Herde und ist der Hüter der Welt unseres Werdens. Er hat die vielfältig verfügende und umfassende nicht minder als die vollständige Zusammenschau all unserer Welten und ist daher unser Nährer und Mehrer. Er ist der Herr unserer Glückseligkeit, der nicht unseren Besitz an Erkenntnis verliert, und solange wir uns an das Gesetz seines Wirkens halten, werden wir keinen Schaden und keine Minderung erleiden. Der glückliche Zustand der Seele, den er gibt, entfernt alle Sünde und alles Übel von ihr und wirkt jetzt und in der Zukunft auf den Aufbau der ganzen Gottheit in unserem universalen Wesen hin.

Da Surya der Herr der Erkenntnis ist, ist Pushan auch besonders der Kenner, Denker und Hüter der erleuchteten Gedanken des Sehers — der Hüter der Herden, der sich am Gedanken erfreut, der ganzen Welt immanent ist und alle Formen schöpferischer Erkenntnis durchdringt und nährt. Dieser Mehrer ist es, der das Mental der Erleuchteten anregt, antreibt, das Mittel der Vollbringung und Vervollkommnung ihrer Gedanken. Er ist der Seher im Menschen, dem Denker, der Gefährte seines erleuchteten Mentals, der ihn auf dem Pfad bewegt. Er offenbart in uns den Gedanken, der die *Kuh* und das *Pferd* und die ganze Fülle des Reichtums gewinnt. Er ist der Freund jedes Denkers. Er hegt den Gedanken in seiner Mehrung, wie ein Liebhaber seine Braut hegt. Die Gedanken, die die höchste Glückseligkeit suchen, sind die Kräfte, die der Mehrer vor seinen Wagen spannt, sie sind die „Ungeborenen“*, die das Joch seiner Kutsche auf sich nehmen.

Das Bild der Kutsche, der Reise, des Pfades tritt ständig in Verbindung mit Pushan auf, weil dieses Wachstum, das er gibt, eine Reise zur Fülle der Wahrheit ist, die jenseits liegt. Der Pfad im Veda ist stets der Pfad dieser Wahrheit. So betet der Rishi zu Pushan, er möge für uns zum Kutscher der Wahrheit werden, und der Gedanke des vedischen Denkens und Wissens und der Gedanke des Pfades sind häufig miteinander verwoben. Pushan ist der Herr des Pfades, den wir gleich einer Kutsche zum Denken anschir-

* Das Wort hat die doppelte Bedeutung von Ziegenbock und ungeboren. Die Wörter, die die Bedeutung Schaf und Ziegenbock bedeuten, werden im Veda mit einem verdeckten Sinn gebraucht, genau wie jenes, das *Kuh* bedeutet. Indra wird sowohl der Widder als auch der Bulle genannt.

ren, zum Gewinnen der Fülle. Er erkennt unsere Pfade, damit die Gedanken vollbracht und vervollkommnet werden. Er führt uns auf ihnen durch Erkenntnis, indem er uns entschlossen unterweist, „es ist so und so“, damit wir durch ihn von den Heimen erfahren, zu denen wir reisen. Als Seher ist er der Antreiber der Pferde unserer Kutschen. Wie Usha macht er für uns glückliche Pfade, die leicht zu beschreiten sind, — denn er findet für uns den Willen und die Kraft, — und indem er sie durchquert, befreit er uns vom Übel. Das Rad seiner Kutsche kommt nicht zu Schaden, und es gibt auch kein Problem oder Leid in seiner Bewegung. Gewiß gibt es Feinde auf dem Weg, aber er wird diese Bedränger unserer Reise ausschalten. „O Pushan, vertreibe den Wolf, den Bedränger unserer Wonne, der uns Übel lehrt, vom Pfad. Den Widersacher, den im Herzen verkehrten Räuber, treib' ihn weit weg von der Straße, auf der wir reisen. Setze deinen Fuß auf die üble Kraft einer jeglichen Macht der Dualität, die Schlechtes in uns ausdrückt“ (I.42.2-4).

So wird Pushan, der göttliche und lichtreiche Mehrer der Seele des Menschen, uns über alle Hindernisse, die an unseren Rädern haften, zum Licht und zur Wonne hinausführen, die Surya Savitri erschafft. „Das Leben, das das Leben aller ist, soll dich bewahren. Pushan soll dich schützen auf deinem Weg voran, und wo die Vollbringer des guten Werkes sitzen, wo sie hingegangen sind, dorthin soll der göttliche Savitri dich plazieren. Pushan kennt alle Regionen, und er soll uns auf dem Weg führen, der am freiesten von Übel ist. Möge der Geber der Glückseligkeit, der strahlende Gott, der über alle Kräfte verfügt, uns durch seine Erkenntnis stetig voranführen. Pushan wurde geboren in deinem Voranreisen auf den Pfaden durch Erde und Himmel; denn er bewegt sich in beiden Welten, die für uns mit Wonne erfüllt werden. Hier erstreckt er sich in seinem Wissen, und er reist hinüber“ (X.17.4-6).

Savitri, der Schöpfer

Das Ergebnis der Abläufe der leuchtenden Morgendämmerungen, der göttlichen Wiederkehr von Surya, der Mehrungen Pushans und seiner Führung auf dem Pfad wird zusammengefaßt in der Schöpfung Savitris, des lichtreichen Schöpfers. Es ist der Gott Savitri, der uns dorthin stellt, wo die alten Vollbringer des *Werkes* uns vorangingen. Das ist die begehrte Flamme und die Herrlichkeit des göttlichen *Schöpfers*, worüber der

Seher meditieren muß und worauf dieser Gott unsere Gedanken richtet, das ist die Wonne der schöpferischen Gottheit, über deren Formen unsere Seele meditieren muß, indem sie zu ihr hinreist. Es ist die höchste Schöpfung, in der die Göttin, ungeteilt und unendlich, ihr Wort ausspricht, und es sind ebenso die all-herrschenden Könige Varuna, Mitra und Aryaman. Jener Erfüllung wendet sich die Macht all dieser Gottheiten mit gemeinsamer Annahme zu.

Jenes göttliche Wort ist das Wort der Wahrheit; denn eine überbewußte Wahrheit liegt verborgen und ist die Basis des unendlichen Wesens, das auf jenen höheren Höhen unseres Aufstiegs offenbart wird. Was wir jetzt als Leben akzeptieren, ist der üble Traum, der Tod, der uns beherrscht, weil wir in einer falschen Erkenntnis leben, einer begrenzten und geteilten Existenz, die jedem Verschlinger ausgesetzt ist. Das ist nicht wirkliches Leben. Zum Leben müssen wir in der Lage sein, lange auf die Sonne zu blicken. Zum Leben müssen wir in der Lage sein, in unserem Denken ein Wissen und ein Wort zu halten, das von der vollen Erkenntnis erfüllt ist. Wir haben die Wahrheit als Opfergabe vorzubringen, so daß der strahlende Gott mit seinen Händen voller Licht sich in unseren Himmeln erhebt und unser Wort hört. Wir müssen jenen höchsten und unermeßlichen Zustand dieses Mächtigen wählen und in uns aufnehmen, der den Gedanken der Erkenntnis hat, der für die Götter die Unsterblichkeit und den höchsten Genuß bereitet. Wir müssen die Schnur Savitris ausweiten, damit sie uns in höhere Zustände des Lebens entläßt, die den Menschen zugänglich gemacht und mit ihrem Wesen harmonisiert werden. Um jene Glückseligkeit zu halten, müssen wir in der Weite und Reinheit Varunas, in der allumfassenden Harmonie Mitras, in der höchsten Schöpfung Savitris frei von Sünde und Übel werden.

Dann soll Savitri uns vom Leid des üblen Traums erlösen, es auslöschen. Für den Sucher des Geraden soll er zunehmend Weite seines Seins schaffen, so daß wir selbst mit unserem unvollständigen Wissen in unserem Wesen zu den Göttern hin wachsen. Er soll unsere Erkenntnis durch die Gottheiten nähren und uns zu ihrer universalen Gestaltwerdung im ungeteilten Bewußtsein der unendlichen Aditi führen, das wir uns zum Ziel gewählt haben. Alles, was wir in unserer Unwissenheit getan haben, in unserer geteilten und bedrängten Beurteilung der Dinge, in unserem bloßen sterblichen Werden und Menschsein, gegen Götter oder Menschen, soll er auslöschen und uns von Sünde befreien. Denn er ist der Schöpfer des Rechten, er ist der Schöpfer, der die Wahrheit erschafft.

Jene Wahrheit soll er in großer Weite und Kraft unseres physischen Wesens erschaffen, in Reichtum und Fülle unseres Mentals, und durch ihre unverminderbare Unermeßlichkeit soll er alle Welten unseres Seins aufrechterhalten. So werden die Götter im Wirken Savitris, dessen Schöpfung die Wahrheit ist, und Mitras und Varunas in uns deren vielfältiges Licht aufrechterhalten, die Glückseligkeit ihrer Energien und Erleuchtungen, bis alles Sein jene Göttlichkeit Savitris hinter und vor uns, unter uns ebenso wie über uns ist, bis wir das weitausgedehnte Leben besitzen und die universale Gestalt unseres Wesens errichtet haben — jene universale Gestalt, die er für uns erschafft, wenn er sich mit Händen goldenen Lichts, mit der Zunge, die den Wein der Süße kostet, in der dreifachen Erkenntnis des höchsten Himmels der Wahrheit bewegt, in den Göttern den göttlichen Rhythmus erreicht, den er für sein vollbrachtes Gesetz erschafft, und seine Wohnung in jener goldenen Kraft seiner selbst bezieht als der Seher, der in Licht gekleidet ist, der als erster seine beiden Arme der Erkenntnis und Macht ausstreckte, um die Welt zu erschaffen. Er, der als Twashtri, der Gestalter der Dinge, dem stets die männlichen Gottheiten und ihre weiblichen Energien, Mächte des Purusha und Mächte der Prakriti, zur Seite stehen, alle Dinge machte und macht, soll als Savitri für den im Körper geborenen Denker Mensch jene Wahrheit und Unsterblichkeit bringen.

Die vier Könige

Die Schöpfung Surya Savitris beginnt mit den wiederholten Aufgängen der göttlichen Morgenröte und wächst durch das ständige Nähren ihrer spirituellen Gaben und Inhalte durch das Werk des Surya Pushan in uns. Aber die tatsächliche Gestaltwerdung, die perfekte Fülle hängen ab von der Geburt und dem Wachstum aller Götter in uns, der Kinder Aditis, der All-Götter (*viśve devāḥ*) und insbesondere der vier strahlenden Könige Varuna, Mitra, Bhaga, Aryaman. Indra, die Maruts, die Ribhus, Vayu, Agni, Soma und die Ashwins sind in der Tat die hauptsächlichen Mittlerkräfte. Vishnu, Rudra und Brahmanaspati, die künftige mächtige Triade, bestimmen über die unabdingbaren Grundbedingungen, — denn der eine schreitet das weite Gefüge der inneren Welten ab, in dem das Wirken unserer Seele stattfindet, der andere zwingt in seinem Zorn, in seiner Macht und seinem heftigen Wohlwollen die große Evolution voran und züchtigt den Opponenten, den Widerspenstigen und Übeltäter, und der dritte verab-

reicht stets den Keim des schöpferischen Wortes aus den Tiefen der Seele. So verschaffen auch Erde und Himmel, die göttlichen Wasser, die großen Göttinnen und Twashtri, der Gestalter der Dinge, dem sie zur Seite stehen, entweder das Feld oder bringen und gestalten das Material. Aber über die äußerste Schöpfung, über ihren vollkommenen unermeßlichen Raum und ihr reines Gewebe, über die liebevolle und geordnete Harmonie ihrer Schritte, über die erleuchtete Kraft und Macht ihrer Erfüllung, über ihren reichen, reinen und ergiebigen Genuß und ihre Verzückung legen die Sonnengötter Varuna, Mitra, Aryaman, Bhaga die Herrlichkeit und den Schutz ihres göttlichen Blickes.

Die heiligen Gedichte, in denen die All-Götter und die Adityas, die Söhne des Unendlichen, und Aryaman, Mitra und Varuna gepriesen werden, — nicht die bloßen Hymnen formaler Anrufung zum Opfer, — gehören mit zu den schönsten, feierlichsten und tiefsten, die menschliche Vorstellungskraft geschaffen hat. Die Adityas werden in Formeln von unvergleichlicher Würde und Erhabenheit beschrieben. Sie sind nicht mythische barbarische Götter der Wolke, der Sonne und des Regens, keine verworrenen Allegorien stauender Wilder, sondern Gegenstände der Anbetung für Menschen, die eine weitaus tiefere innere Kultur und Selbsterkenntnis haben als wir. Sie mögen nicht den Blitz vor ihre Kutschen gespannt, nicht Sonne und Stern gewogen, noch alle zerstörerischen Kräfte in der Natur materialisiert haben, damit sie ihnen bei Massaker und Herrschaft helfen. Aber sie hatten alle Himmel und Erden in uns gemessen und ergründet, sie hatten ihr Senklot ins Unbewußte, Unterbewußte und Überbewußte geworfen. Sie hatten das Rätsel des Todes ergründet und das Geheimnis der Unsterblichkeit gefunden. Sie hatten den Einen gesucht und entdeckt und Ihn in den Herrlichkeiten Seines Lichts und seiner Reinheit, Weisheit und Macht erkannt und angebetet. Dies waren ihre Götter: ebenso große und tiefe Ideen, wie sie je die esoterische Doktrin der Ägypter ausmachten oder wie sie die Menschen des alten ursprünglichen Griechenland inspirierten, die Väter der Erkenntnis, die die mystischen Riten des Orpheus oder die geheime Einweihung von Eleusis begründeten. Aber vor allem war da das „arische Licht“, ein Zutrauen, eine Freude und eine glückliche, gleiche Freundschaft mit den Göttern, die der Arier mit sich in die Welt brachte, frei von den düsteren Schatten, die aufgrund des Kontaktes mit den älteren Rassen, den Söhnen der tiefbrütenden Erde, auf Ägypten fielen. Sie beanspruchten den Himmel als ihren Vater, und ihre Seher hatten seine Sonne aus unserer materiellen Dunkelheit befreit.

Der selbstleuchtende Eine ist das Ziel der arisch Gesinnten. Daher beteten die Seher ihn im Bild der Sonne an. Indem er der eine Seiende ist, haben die Seher ihn mit verschiedenen Namen benannt: Indra, Agni, Yama, Matarishwan. Die Ausdrücke „Jenes Eine“, „Jene Wahrheit“*, treten im Veda ständig in Verbindung mit dem Höchsten und mit dem Abbild Seines Wirkens hier, der Sonne, auf. In einunddemselben sublimer und mystischen Gesang lautet der Refrain immer wieder: „Die unermeßliche Macht der Götter, — Jenes Eine“ (III.55.1). Dort ist das Ziel jener Reise der Sonne auf dem Pfad der Wahrheit, das — wie wir sahen — auch die Reise der erwachten und erleuchteten Seele ist. „Verborgen durch diese Wahrheit ist jene Wahrheit von dir“, des Mitra und Varuna, „wo sie die Pferde der Sonne ausspannen. Die zehn hundert treffen dort zusammen, — Jenes Eine, ich habe den höchsten Gott der verkörperten Götter gesehen“ (V.62.1). Aber in sich selbst ist das Eine zeitlos, während unser Mental und Wesen in der Zeit existieren. „Es ist weder heute noch morgen. Wer kennt Jenes, das transzendent ist? Wenn man sich ihm nähert, verflüchtigt es sich vor uns“ (I.170.1). Daher müssen wir zu ihm hinwachsen, indem wir den Göttern in uns selbst** Geburt schenken, indem wir ihre starken und strahlenden Formen mehren, ihre göttlichen Körper aufbauen, und diese neue Geburt und Selbsterrichtung ist die wahre Natur des Opfers, — des Opfers, durch das unser Bewußtsein zur Unsterblichkeit erwacht***.

Die Söhne des Unendlichen haben eine zweifache Geburt. Sie werden oben in der göttlichen Wahrheit als Schöpfer der Welten und Hüter des göttlichen Gesetzes geboren. Sie werden auch hier in der Welt und im Menschen als kosmische und menschliche Mächte des Göttlichen geboren. In der sichtbaren Welt sind sie die männlichen und weiblichen Mächte und Kräfte des Universums, und dieser ihr äußerer Aspekt als Götter von Sonne, Feuer, Luft, Wasser, Erde, Äther, den bewußten Kräften, die stets im materiellen Wesen gegenwärtig sind, zeigt uns die äußere oder psychophysische Seite der arischen Anbetung. Die antike Sicht der Welt als psycho-physische und nicht bloß materielle Realität liegt an der Wurzel der alten Vorstellungen von der Wirksamkeit des *mantra* und der Beziehung der Götter zum äußeren Leben des Menschen; von daher die Kraft

* *Tad ekam, tat satyam* – Ausdrücke, die die Kommentatoren stets geflissentlich mißdeuten.

** *Devavīti, devatāti*.

*** *Amṛtasya cetanam* (I.170.4).

von Gebet, Anbetung, Opfer zu materiellen Zwecken, von daher ihr Gebrauch zu weltlichem Leben und bei sogenannten magischen Riten, was deutlich im Atharva Veda zu Tage tritt und was hinter einem großen Teil der Symbolik der Brahmanas steht*. Aber im Menschen selbst sind die Götter bewußte psychologische Kräfte. Als „Willensmächte tun sie die Werke des Willens. Sie sind die Gedanken in unseren Herzen. Sie sind die Herren der Wonne, die sich entzücken. Sie reisen in alle Richtungen des Gedankens.“ Ohne sie kann die Seele des Menschen nicht ausmachen, was rechts oder links, was vorn oder hinten ist, nicht die närrischen Dinge oder die Dinge der Weisheit. Nur wenn sie von ihnen geführt wird, kann sie „das furchtlose Licht“ erreichen und genießen. Aus diesem Grund wird die Morgenröte so angedredet: „O Du, die du menschlich und göttlich bist“, und werden die Götter ständig beschrieben als „Menschen“ oder menschliche Kräfte (*mañuṣâḥ, narâḥ*). Sie sind unsere „erleuchteten Seher“, „unsere Helden“, „unsere Herren der Fülle“. Sie führen das Opfer in ihrer menschlichen Eigenschaft (*manuṣvat*) durch und empfangen es gleichzeitig in ihrem hohen göttlichen Wesen. Agni ist der Priester der Opfergabe, Brihaspati der Priester des Wortes. In diesem Sinn wird von Agni gesagt, daß er aus dem Herzen des Menschen geboren wird. Alle Götter werden so durch das Opfer geboren, wachsen und nehmen aus ihrem menschlichen Wirken heraus ihre göttlichen Körper an. Soma, der Wein der Weltwonne, strömt durch das Mental, das sein „leuchtendes, weit ausgedehntes“ Seih Tuch ist, wird dort von den zehn Schwestern gereinigt und strömt hervor, indem er den Göttern Geburt schenkt.

Aber die Natur dieser inneren Kräfte ist stets göttlich, und daher haben sie die Tendenz nach oben zum Licht, zur Unsterblichkeit und zur Unendlichkeit. Sie sind „die Söhne des Unendlichen, eins in ihrem Willen und Werk, rein, in den Strömen geläutert, frei von Krummheit, frei von Mangel, unverseht in ihrem Wesen. Weit, tiefgründig, unbezwungen, bezwingend, mit vielen Organen der Schau versehen, nehmen sie im Inneren die krummen und die vollkommenen Dinge wahr; alles ist den *Königen* nahe, selbst die Dinge, die am höchsten sind. Als Söhne des Unendlichen wohnen sie in der Bewegung der Welt und halten sie aufrecht. Als Götter sind sie die

* Dies ist das wirkliche Geheimnis des äußeren Sinns des Veda, den allein die modernen Gelehrten gesehen und so unvollkommen verstanden haben. Selbst die exoterische Religion war viel mehr als eine bloße Naturanbetung.

Hüter von allem, das als Universum wird. Weitdenkend, von der Wahrheit erfüllt, behüten sie die Macht“ (II.27.2-4). Sie sind Könige des Universums, des Menschen und der Völker (*nṛpati, viśpati*), Selbstherrscher, Weltherrscher, aber nicht wie die Titanen, die es in Falschheit und Teilung zu sein streben, sondern weil sie Könige der Wahrheit sind. Denn ihre Mutter ist Aditi, „in der es keine Dualität gibt“, Aditi, „die leuchtend Ungeteilte, die die göttliche Wohnung aufrechterhält, die von der Welt des Lichts ist“, und an sie „halten sich ihre Söhne, immer wachend“. Sie sind „höchst gerade“ in ihrem Wesen, Willen, Gedanken, ihrer Freude, Aktion, Bewegung, sie sind „Denker der Wahrheit, deren Gesetz der Natur das Gesetz der Wahrheit ist“, sie sind „Seher und Hörer der Wahrheit“. Sie sind „Kutscher der Wahrheit, deren Sitz in ihren Wohnungen ist, geläutert im Urteil, unbezwingbar, die Menschen von weiter Schau“. Sie sind die „Unsterblichen, die die Wahrheit kennen“. Indem sie so frei von Falschheit und Krummheit sind, erheben sich diese inneren Gottheiten in uns zu ihrer natürlichen Ebene, Heimstatt, Welt. „Von doppelter Geburt, sind sie wahr in ihrem Wesen und erfassen die Wahrheit, sehr weit und eins im Licht, und besitzen ihre strahlende Welt.“

Bei dieser Aufwärtsbewegung lösen sie von uns das Übel und die Unwissenheit ab. Es sind jene, die „zur Sündlosigkeit und ungeteilten Existenz hinüberkreuzen“. Daher sind sie „die Götter, die befreien“. Für den Feind, den Angreifer, den Übeltäter wird ihr Wissen wie zu weit ausgelegten Schlingen, denn für ihn ist Licht eine Ursache der Blindheit, die göttliche Regung des Guten ein Anlaß für Übel und ein Stolperstein. Die Seele des arischen Sehers zieht an diesen Gefahren vorbei wie eine Stute, die mit einer Kutsche dahineilt. Im Geleit der Götter meidet er alles Straucheln in Übel wie Fallgruben. Aditi, Mitra und Varuna vergeben ihm jegliche Sünde, die er gegen ihre unermeßliche Einheit, Reinheit, Harmonie begangen haben mag, so daß er darauf hoffen kann, das weite und furchtlose Licht zu genießen und daß die langen Nächte ihn nicht heimsuchen werden. Daß die vedischen Götter nicht bloße physische Naturkräfte sind, sondern die psychischen bewußten Kräfte hinter und in allen kosmischen Dingen, wird hinreichend verdeutlicht durch die Verknüpfung zwischen ihrem kosmischen Charakter und dieser Befreiung von Sünde und Falschheit. „Da ihr jene seid, die kraft ihres Erkenntnismentials über die Welt herrschen, Denker von allem, was unbeweglich und beweglich ist, daher, o Götter, tragt uns über die Sünde dessen hinaus, was wir getan und was wir nicht getan haben, zur Glückseligkeit.“ (X.63.8)

Wir finden stets das Bild des Pfades und der Reise, des Pfades der Wahrheit, auf dem wir durch göttliche Anleitung vorangeführt werden. „O Söhne des Unendlichen, bewirkt für uns den furchtlosen Frieden, bereitet uns gute Pfade zur Glückseligkeit, die leicht zu beschreiten sind“ (X.63.7). „Leicht zu beschreiten ist euer Pfad, o Aryaman, o Mitra, er ist dornenlos, o Varuna, und vollkommen“ (II.27.6). „Jene, die die Söhne der Unendlichkeit mit guten Anleitungen führen, gehen über alle Sünde und alles Übel zur Glückseligkeit hinaus“ (X.63.13). Das Ziel ist stets die Glückseligkeit, die weite Wonne und der Frieden, das ungebrochene Licht, die umfassende Wahrheit, die Unsterblichkeit. „O ihr Götter, entfernt von uns die feindliche (teilende) Kraft, gebt uns weiten Frieden um der Glückseligkeit willen“ (X.63.12). „Die Söhne der Unendlichkeit geben uns das unvergängliche Licht.“ „Erschafft das Licht, o ihr Mentale der Erkenntnis unseres Opfers.“ „Jene wachsende Geburt von euch möchten wir heute erkennen, o Söhne des Unendlichen, die, o Aryaman, selbst in dieser Welt von Furcht die Glückseligkeit erschafft.“ Denn es ist das „furchtlose Licht“, das erschaffen wird, wo da kein Übel von Tod, Sünde, Leid, Unwissenheit ist, — das Licht der ungeteilten, unendlichen, unsterblichen, verzückten Seele der Dinge. Denn „dies sind die verzückten Herren der Unsterblichkeit, selbst Aryaman und Mitra und Varuna alldruchdringend“.

Aber im Bild von Swar, der Welt göttlicher Wahrheit, wird das Ziel konkret verbildlicht. „Mögen wir das Licht erreichen“, lautet die Sehnsucht, „das Licht von Swar, das Licht, das niemand zerreißen kann.“ Swar ist die große, unverletzliche Geburt Mitras, Varunas, Aryamans, die in den leuchtenden Himmeln der Seele enthalten ist. Die allherrschenden Könige halten, weil sie vollkommen wachsen und keine Krümmheit in ihnen ist, unsere Wohnung im Himmel. Das ist die dreifache Welt, in der das erhöhte Bewußtsein des Menschen die drei göttlichen Prinzipien des Seins reflektiert, seine unendliche Existenz, seine unendliche bewußte Kraft, seine unendliche Wonne (*tridhātu*). „Drei Erden halten sie, drei Himmel, drei Wirkweisen dieser Götter in der Erkenntnis im Inneren. Durch die Wahrheit, o Söhne des Unendlichen, ist eure Unermeßlichkeit beachtlich, o Aryaman, o Mitra, o Varuna, groß und schön. Drei himmlische Welten von Licht halten sie, die goldleuchtenden Götter, die rein und geläutert in den Strömen sind. Schlaflos, unbezwingbar schließen sie nicht ihre Lider, sie drücken die Weite dem Sterblichen aus, der gerade ist“ (II.27.8,9). Diese all-läuternden Ströme sind jene des Regens, der Fülle, die Flüsse des Himmels der Wahrheit. „In Licht gekutscht sind sie, forsch in der Erkenntnis, sündenlos,

und sie kleiden sich in Regen und Fülle des Himmels wegen Glückseligkeit“ (X.63.4). Durch das Ausgießen jener Fülle bereiten sie unsere Seelen darauf vor, zu ihrer Quelle aufzusteigen, zum höheren Ozean, von dem die leuchtenden Wasser herabfließen.

Es wird deutlich werden, wie umfassend die große Triade — Varuna, Mitra, Aryaman — in den Hymnen an die All-Götter und die Söhne der unendlichen Mutter erscheint. Mit Bhaga als erfüllendem Vierten beherrschen sie das Denken der Rishis in ihrem höchsten Streben nach der Gesamtheit und dem Gipfel der vollkommenen Wahrheit und Unendlichkeit. Dieses Herausragen verdanken sie ihrem besonderen Charakter und Wirken, die — obwohl oft nicht von großer Bedeutung — doch als ein Hintergrund ihres gemeinsamen Handelns, ihrer gemeinsamen Art von Licht, ihrer unterschiedslosen Verwirklichung erscheinen. Denn sie haben *ein* Licht, *eine* Arbeit, sie vervollkommen in uns *eine* unteilbare Wahrheit. Und diese Einheit aller Gottheiten in unserer zustimmenden Universalität (*vaiśvadevyam*) ist das Anliegen des vedischen Denkens in diesen Aditya-Hymnen. Noch kommt die Einheit durch eine Kombination ihrer Kräfte zustande, und daher hat jede darin ihre eigene Art und Aufgabe. Art und Aufgabe der Vier besteht darin, den gesamten göttlichen Zustand durch die natürliche Interaktion seiner vier Grundelemente zur Vollkommenheit zu bringen. Das Göttliche ist allumfassendes Sein, unendlich und rein. Varuna bringt uns den unendlichen ozeanischen Raum der göttlichen Seele und ihre ätherische, elementare Reinheit. Das Göttliche ist grenzenloses Bewußtsein, vollkommen in Erkenntnis, rein und daher erleuchtet zutreffend in seiner Beurteilung der Dinge, vollkommen harmonisch und glücklich bei seiner Abstimmung ihres Gesetzes und ihrer Natur. Mitra bringt uns das Licht und die Harmonie, die rechte Unterscheidung und Beziehung und freundliche Übereinstimmung, die glückbringenden Gesetze der befreiten Seele, im Einklang mit sich selbst und der Wahrheit in all ihrem reichen Denken, ihren leuchtenden Handlungen und ihrem tausendfältigen Genuß. Das Göttliche ist in seinem Wesen reine und vollkommene Macht und in uns die ewige, aufwärts führende Tendenz der Dinge zu ihrer Quelle und Wahrheit. Aryaman bringt uns diese mächtige Kraft und dieses perfekt gelenkte, glückliche innere Aufwallen. Das Göttliche ist die reine, fehllose, allumfassende, ungetrübte Ekstase, die ihr eigenes unendliches Sein genießt und in gleicher Weise alles, das sie in sich erschafft. Bhaga gibt uns souverän jene Ekstase der befreiten Seele, den freien und ungefallenen Besitz ihrer selbst und der Welt.

Die Vierheit ist praktisch die spätere wesenhafte Dreiheit von Satchid-ananda, — Sein, Bewußtsein, Wonne, mit Selbstgewahrsein und Selbstkraft, Chit und Tapas, als zweifachen Modi des Bewußtseins; aber sie wird hier in ihre kosmischen Modi und Äquivalente übersetzt. Varuna, der König, hat seine Basis in der allerfüllenden Reinheit von Sat, Mitra, der Glückbringende und Mächtige, der Meistgeliebte der Götter, im all-einenden Licht von Chit, der viel-kutschige Aryaman in der Bewegung und all-erkennenden Kraft von Tapas, Bhaga in der all-umfassenden Freude von Ananda. Aber da all diese Dinge in der verwirklichten Göttlichkeit eins sind, da jedes Element der Dreiheit die anderen in sich enthält und keines von ihnen separat von den anderen existieren kann, besitzt jeder der vier kraft seiner essentiellen Eigenschaft auch jedes allgemeine Attribut seiner Brüder. Wenn wir den Veda nicht mit derselben Sorgfalt lesen, mit der er geschrieben wurde, werden wir daher seine Unterscheidungen übersehen und nur die nicht unterscheidbaren gemeinen Aufgaben dieser strahlenden Könige ausmachen, — wie es denn auch durchweg in den Hymnen die Einheit-im-Unterschied aller Götter für das Mental, das nicht an die Feinheiten psychologischer Wahrheit gewöhnt ist, schwierig macht, in den vedischen Gottheiten etwas anderes zu entdecken als eine verwirrende Masse üblicher oder austauschbarer Attribute. Aber die Unterschiede sind vorhanden und haben eine ebenso große Kraft und Bedeutung wie in der griechischen und ägyptischen Symbolik. Jeder Gott enthält all die anderen in sich, bleibt aber doch er selbst in seiner besonderen Funktion. Diese Art von Unterschied zwischen den Vieren erklärt ihre vielfältige Bedeutung im Veda. Varuna ist leichthin der Erste und Bedeutendste von ihnen allen, denn Verwirklichung unendlichen Seins ist die Grundlage vedischer Vollkommenheit: Sobald Weite und Reinheit des göttlichen Wesens einmal erlangt sind, kommt alles übrige unausweichlich, indem es in ihm als Besitz, Kraft und Eigenschaft enthalten ist. Mitra wird fast nur in Gemeinschaft mit Varuna oder aber als Name und Gestalt der anderen Götter besungen — am häufigsten des kosmischen Arbeiters Agni —, wenn sie in ihrer Aktion zur Harmonie und zum Licht gelangen und in sich den göttlichen Freund offenbaren. Die größere Zahl der Hymnen an die strahlenden Könige ist an die Zwillingsmacht Mitra-Varuna gerichtet, eine gewisse Anzahl speziell an Varuna oder an Varuna-Indra, eine an Mitra, zwei oder drei an Bhaga, keine an Aryaman. Damit die unendliche Weite und Reinheit begründet wird, muß die lichtreiche Harmonie in den Wirkweisen der Götter durch die entsprechenden Gesetze der verschiedenen Ebenen unse-

res Wesens von der spirituellen zur materiellen in diesem Erdteil und auf dieser Grundlage realisiert werden. Und dies ist die Kombination Mitra-Varuna. Die Macht Aryamans wird kaum als unabhängiges Prinzip betrachtet — genau wie Kraft in der Welt nur eine Manifestation, eine Bewegung oder ein dynamischer Wert des Seins ist, nur ein Ausarbeiten, eine Befreiung des Bewußtseins, der Erkenntnis, der inhärenten Wahrheit der Dinge in Energiestoff und Wirkungsform, nur der effektive Modus der selbstentdeckenden und selbstergreifenden Bewegung, durch die Sein und Bewußtsein sich als Wonne verwirklichen. Daher wird Aryaman stets in Verbindung mit Aditi, Varuna oder Mitra angerufen oder in der großen realisierenden Triade oder in der realisierten Vierheit oder mit dem allgemeinen Anruf der All-Götter und der Adityas.

Auf der anderen Seite ist Bhaga die Krönung unserer Bewegung zum Besitz der verborgenen göttlichen Wahrheit unseres Seins hin. Denn das Wesen jener Wahrheit ist die Glückseligkeit. Bhaga ist Savitri selbst: Der All-Genießer ist der Schöpfer, erfüllt im göttlichen Zweck seiner Schöpfung. Daher ist er eher das Ergebnis als die Wirkkraft oder aber die letzte Wirkkraft von allem, eher der Besitzer als der Geber unserer spirituellen Fülle.

Die Hymne des Rishi Vamadeva an die All-Götter zeigt klar und deutlich die hochstrebende Hoffnung, zu deren Förderung und glücklicher Erfüllung diese vedischen Gottheiten angerufen wurden:

„Wer von euch ist unser Erlöser? Wer unser Beschützer? O Erde und Himmel, frei von Teilung, erlöst uns. Befreit, o Mitra, o Varuna, von der Sterblichkeit, die für uns zu mächtig ist. Wer von euch, o Götter, bestätigt uns das höchste Gut beim Gang des Opfers? Sie, die unsere hohen Ursitze erleuchten, sie, die in Erkenntnis unbegrenzt sind und herandämmern, indem sie unsere Dunkelheit vertreiben, sie sind es, unvergängliche All-Verfüger, die es für uns anordnen. Als Erdenker der Wahrheit leuchten sie auf in Licht, die Vollbringer. Ich suche mir durch die Worte, die den strömenden Fluß erleuchten, Aditi zur Gefährtin, sie, die die göttliche Glückseligkeit ist. O unbezwingbare Nacht und Morgenröte, so macht es, daß beide Tage uns zuäußerst schützen mögen. Aryaman und Varuna erkennen den Pfad, und Agni, Herr des Antriebes, den Pfad des glückbringenden Zieles. O Indra und Vishnu, bestätigt, dehnt vollkommen aus zu uns den Frieden, in dem die Kräfte sind, der mächtige Schutz. Ich umarme die Mehrungen von Parvata, der Maruts und des Bhaga, unseres göttlichen

Erlösers. Mögen die Meister der Dinge uns vor der Sünde der Welt bewahren und Mitra uns von der Sünde gegen Mitra fernhalten. Nun soll man die Gottheiten Erde und Himmel mit dem *Drachen* der Basis durch alle begehrt Dinge bestätigen, die wir erlangen müssen. Wie um jenen Ozean durch ihr weites Streifen zu besitzen, haben sie die (verborgenen) Flüsse aufgedeckt, die voll des brennenden Lichts sind. Möge die Göttin Aditi uns mit den Göttern schützen, möge der göttliche Erlöser uns unablässig erlösen. Laßt uns nicht die Basis von Mitra und Varuna und die hohe Ebene von Agni vermindern. Agni ist der Herr jenes unermeßlichen Wesens der Reichtümer und des vollkommenen Genusses. Er überhäuft uns mit jener Überfülle. O Morgendämmerung, Stimme der Wahrheit, Königin der Fülle, bring uns die vielen begehrenswerten Wohltaten, du, die du deren Fülle in dir hast. Savitri, Bhaga, Varuna, Mitra, Aryaman, Indra mögen sich mit den Reichtümern unserer Glückseligkeit zu jenem Ziel recht bewegen“ (IV.55).

Varuna

Das Wort Varuna stammt von einer Wurzel, die umgeben, bedecken oder durchdringen bedeutet. Aus diesen Bedeutungen erstanden vor dem dichterischen Auge der alten Mystiker die Bilder, die unsere nächstliegende konkrete Repräsentation des Unendlichen sind. Sie sahen Gott als einen höchsten bedeckenden Himmel, empfanden göttliches Sein wie einen einschließenden Ozean, lebten in seiner grenzenlosen Gegenwart wie in einem reinen und durchdringenden Äther. Varuna ist dieser höchste Himmel, dieser Seelen-einschließende Ozean, dieser ätherische Besitz und diese unendliche Durchdringung.

Aus derselben Wurzel hatten sie eine Benennung für den dunklen Bedecker abgeleitet, den Widersacher Vritras; denn zu blockieren und zu widerstehen, abzuschirmen oder einzuhegen, zu belagern und einzudämmen sind auch einige ihrer vielen verwandten Bedeutungen. Aber der dunkle Vritra ist die dicke Wolke und der umhüllende Schatten. Sein Wissen — denn auch er hat ein Wissen, eine Maya — ist das Gefühl begrenzten Wesens und das Verbergen in unbewußter Nacht all des Restes reichen und weiten Seins, das das unsrige sein sollte, und für diese Negation und Gegenkraft des schöpferischen Wissens bietet er den Göttern die Stirn, — setzt er sein ungöttliches Rechtes gegen das göttliche Rechte von Gott und Mensch. Varuna weitet durch sein weites Wesen und

seine umfassende Schau diese Grenzen aus. Indem er uns mit Licht umhüllt, offenbart sein Besitz, was die Erzwingung des dunklen Vritra vorenthalten und verdunkelt hatte. Seine Göttlichkeit ist die Gestalt oder das spirituelle Bild einer umfassenden und erleuchtenden Unendlichkeit.

Aus diesem Grund ist die körperliche Gestalt Varunas viel weniger bestimmt als das brennende Feuer, die strahlende Sonne oder die leuchtende Morgenröte. Die alten Kommentatoren nahmen seltsamerweise an, er sei der Gott der Nacht. In den Puranas ist er die Gottheit der Wasser, und seine Schlinge, die im Veda nie mehr sein will als eine psychologische Metapher, ist zum heftigen Lasso des Meeressgottes geworden. Europäische Gelehrte haben ihn mit dem griechischen Uranus identifiziert. Da sie etwas von seiner ursprünglichen ätherischen Natur erkennen, haben sie eine begriffliche Übertragung vermutet, eine Art Fall oder sogar Erniedrigung von Himmelblau oben zu Himmelblau unten. Weil Indra zum Meister der Himmel und König der Götter wurde, mußte sich vielleicht Varuna, der ursprüngliche König, mit der Herrschaft über die Wasser zufriedengeben. Wenn wir die symbolische Methode der Mystiker verstehen, werden wir sehen, daß diese Annahmen nicht unausweichlich sind. Ihre Methode besteht darin, verschiedene Vorstellungen und Bilder zu kombinieren, die zusammen in einer allgemeinen Konzeption enthalten sind, welche alle Bindeglieder stellt. So ist der Varuna des Veda zugleich König, — nicht der Himmel als solcher, denn das ist Dyaushpita, auch nicht der Himmel des Lichts, denn das ist Indra, — sondern des höchsten umhüllenden Äthers und aller Meere. Alle Räume sind die Varunas, alle Unendlichkeit ist sein Eigentum und Gut.

Äther und Meere treffen in der mystischen Konzeption zusammen und werden darin vereint; und der Ursprung dieser Einheit braucht nicht von weither geholt zu werden. Das alte Schöpfungskonzept, das überall in der Welt von den Himalayas bis zu den Anden existierte, begriff den Stoff der Dinge als formlose Ausdehnung der Wasser, die zu Beginn von Dunkelheit umhüllt war, aus der Tag und Nacht, Himmel und Erde und alle Welten hervortraten. „Dunkelheit,“ sagt die hebräische Genesis, „lag auf dem Antlitz der Tiefe, und der Geist Gottes bewegte sich auf den Wassern.“ Durch das Wort teilte er die Wasser mit dem Himmel, dem Firmament; so daß es jetzt zwei Wasser gibt, ein irdisches unter dem Firmament, das andere himmlische oben. Die Mystiker griffen diesen universalen Glauben, dieses universale Bild auf und füllten es mit ihren reichen psychologischen Werten. Anstelle eines Firmaments sahen sie zwei, das irdische und das

himmlische. Anstelle zweier Ozeane breiteten sich drei vor ihrer entsiegelten Schau aus.

Sie sahen, was der Mensch stets sehen wird, wenn er die physische Schau durch die psychische Schau der Natur und der Welt ersetzt. Unter sich erblickten sie eine unergründliche Nacht und hervorquellende Dunkelheit — Dunkelheit verborgen in der Dunkelheit, jene unbewußten Wasser, aus denen ihr Sein durch die mächtige Energie des Einen hervorgegangen war. Über sich sahen sie einen fernen Ozean von Licht und Süße, einen erhabenen Äther, den höchsten Schritt des all-wonnevollen Vishnu, zu dem ihr dorthin gezogenes Wesen aufsteigen muß. Einer davon war der dichte dunkle Äther, ein ungeformtes materielles unbewußtes Nicht-Sein; der andere ein strahlendes, ätherisches All-Bewußtes und Absolutes des Seins. Beide waren die dunkle und die leuchtende Ausdehnung des Einen. Zwischen diesen beiden unbekanntem Unendlichkeiten, unendliches potentiell Nichts und unendliches volles X, sahen sie um sich vor ihren Augen, unten, oben ein drittes Meer von stets sich entwickelnden bewußten Wesen, eine Art grenzenlose Welle. Mit einer kühnen Metapher sprachen sie von ihr als einem Aufklettern oder Auffließen jenseits des Himmels zu höchsten Meeren. Dieser gefahrvolle Ozean ist es, den wir befahren müssen. Dort befand sich Bhujyu, der Sucher des Genusses, Sohn von König Tugra, dem Kraftvoll-Eilenden, gerade in Gefahr zu sinken, da er von seinen schlechten Gefährten, Seelen einer falschen Bewegung, hineingeworfen wurde. Aber das wunderbare Kutschen-Schiff der Ashwins eilte ihm zur Hilfe. Varuna muß mit seinem umfassenden Rechten und Wahren unseren begrenzten Willen und unser begrenztes Urteil belehren, wenn wir solchen Gefahren entrinnen wollen: Wir sollen nicht in einem menschlichen Boot die Reise antreten, sondern „das göttliche Schiff besteigen, das fehllose und gut-rudrige Gefährt, das nicht sinkt, womit wir sicher über Sünde und Übel hinweg reisen können“. In diesen zwischenweltlichen Ozean hinein, *über* unserer Erde, sahen wir die Sonne der Erkenntnis aus der unbewußten Höhle aufgehen und unter Führung der Seher reisen. Denn auch dies ist ein Meeresäther, oder sagen wir eine Schicht von Äthern. Um der vedischen Metaphorik zu folgen, müssen wir von einem Meer über einem Meer ausgehen. Diese Welt ist eine Reihe von Höhen, welche Tiefen sind, und eine wechselseitige Involution und Evolution von Weiten ohne Ende: Äther unten erhebt sich zu immer hellerem Äther oben, jede Stufe von Bewußtsein ruht auf vielen niederen und strebt hin zu vielen höheren Stufen.

Aber jenseits unserer fernsten Himmel im erhabenen Lichtmeer und Raum des höchsten überbewußten Äthers erwartet uns unser Himmel in einer Wahrheit, die von geringerer Wahrheit verborgen wird, so wie in der unbewußten Nacht Dunkelheit durch eine immer größere Dunkelheit umhüllt und geschützt ist. Das ist die Wahrheit von König Varuna. Dorthin erheben sich die leuchtenden Morgendämmerungen, dorthin steigen die Flüsse, und dort spannt die Sonne die Pferde ihrer Kutsche aus. Und Varuna enthält, sieht, regiert all dies in seinem weiten Wesen und durch sein unbegrenzbares Wissen. Alle diese Meere gehören ihm, selbst bis zum Unbewußten und seinen Nächten, welche ihrem Anschein nach seiner Art, jenem weiten Strahlen einer ewigen, weiten Sonne glückbringenden Lichts und glückbringender Wahrheit, so entgegengesetzt sind. Tag und Nacht, Licht und Dunkelheit sind Symbole in seiner Unendlichkeit. „Der leuchtende Varuna hat die Nächte umfassen. Er hält die Morgendämmerungen in sich bereit durch sein schöpferisches Wissen. Mit Schau versehen, ist er um jeden Gegenstand herum.“

Aus dieser Vorstellung der Meere entstand naturgegeben das psychologische Konzept der vedischen Flüsse. Diese Flüsse sind überall. Sie sind die Wasser, die vom Berg herabfließen und das Mental hinaufsteigen, indem sie durch die dunklen unterbewußten Geheimnisse Vritras streifen und sie durch ihr Fließen erleuchten. Sie sind die Mächtigen des Himmels, die Indra auf die Erde herabbringt. Sie sind die Ströme der Wahrheit. Sie sind der Regen von deren strahlenden Himmeln. Sie sind die sieben ewigen Schwestern und Gefährten. Sie sind die göttlichen Wasser, die das Wissen haben. Sie steigen auf die Erde herab, sie erheben sich aus dem Meer, sie fließen zum Meer, sie brechen heraus aus den Toren der Panis, sie steigen zu den höchsten Meeren auf.

Der ozeanische Varuna ist König all dieser Wasser. „Im Aufsteigen der Flüsse“, so heißt es, „ist er ein Bruder der sieben Schwestern, er ist in ihrer Mitte“ (VIII.41.2). Und ein anderer Rishi hat gesungen: „In den Flüssen sitzt Varuna, das Gesetz seiner Werke aufrechterhaltend, vollendet im Willen zum Reich“ (I.25.10). Vasishtha spricht mit deutlicherer psychologischer Andeutung von „den göttlichen, reinen und reinigenden Wassern, honigströmend, inmitten derer König Varuna marschiert und auf die Wahrheit und die Falschheit in den Geschöpfen herabblickt“ (VII.49.3). Wie Indra, mit dem er oft in Verbindung gebracht wird, setzt auch Varuna die Wasser frei. Sie brechen aus seinen mächtigen Händen hervor, werden gleich ihm all-durchdringend und fließen zu einem grenzenlosen Ziel. „Der

Sohn der Unendlichkeit, der weite Aufrechterhalter, hat sie überall hin freigesetzt. Die Flüsse reisen zur Wahrheit Varunas“ (II.28.4).

Nicht nur im Ziel, auch im Marsch gleichen sie einander. „Der Varuna der Macht und der tausendfältigen Schau schaut das Ziel dieser Flüsse. Er ist der König der Königreiche, er ist der Lauf der Flüsse, für ihn ist eine höchste und universale Kraft.“ Seine ozeanische Bewegung umhüllt alle Königreiche des Seins und steigt zum Paradies des Himmels der Himmel auf. „Er ist der verborgene Ozean“, heißt es, „und er steigt auf und geht über den Himmel hinaus. Sobald er das Opferwort in diesen Morgendämmerungen gesprochen hat, zertrampelt er mit seinen strahlenden Füßen Illusionen und steigt zum Paradies auf“ (VIII.41.8). Varuna, so sehen wir, ist das ozeanische Aufströmen des verborgenen Göttlichen, indem er sich stufenweise offenbart und zu seiner unendlichen Weite und Ekstase in der Seele des gottbefreiten Sehers erhebt.

Die Illusionen, die er mit seinem Tritt erschüttert, sind die falschen Gestaltwerdungen der Herren des Übels. Weil Varuna dieser Äther göttlicher Wahrheit und dieses Meer göttlichen Seins bedeutet, ist er, was kein personifizierter physischer Ozean oder physischer Himmel je werden könnte, der reine und majestätische König, der Übel ausmerzt und von der Sünde befreit. Sünde ist eine Verletzung der Reinheit des göttlichen Rechten und Wahren; sie löst den Zorn des Reinen und Mächtigen aus. Gegen jene, die — wie die Söhne der Dunkelheit — dem Eigenwillen und der Unwissenheit ergeben sind, schleudert der König des göttlichen Gesetzes seine Waffen. Die Schnur legt sich über sie; sie fallen dem Varuna in die Schlinge. Aber jene, die mit Opfer nach der Wahrheit suchen, werden von Gebundenheit an die Sünde befreit wie ein Kalb, das von der Leine gelassen, oder wie ein Opfer, das vom Opferpfahl befreit wird. Die Rishis beklagen oft die vergeltende Gewalt Varunas und beten zu ihm, er möge sie von Sünde und deren Folge, dem Tod, befreien. „Weise die Zerstörung von uns“, rufen sie, „löse von uns auch die Sünde, die wir begangen haben“, oder, stets mit der Bedeutung einer Kette und Bindung: „Löse die Sünde von mir wie eine Schnur.“

Der grobe Begriff der Sünde als Resultat natürlicher Schlechtigkeit fand im Bewußtsein dieser profunden Denker und subtilen Psychologen keinen Raum. Was sie wahrnahmen, war eine große nachdrückliche Kraft der Unwissenheit; sei es ein Nicht-Wahrnehmen von Rechtem und Wahren im Mental, sei es ein Nicht-Erfassen dessen im Willen oder eine Unfähigkeit der Lebensinstinkte und Begehren, ihm zu folgen, sei es das schiere

Unvermögen des physischen Wesens, sich zur Größe des göttlichen Gesetzes zu erheben. Vasishtha ruft den mächtigen Varuna in einer leidenschaftlichen Litanei an: „Aufgrund von Armut des Willens haben wir dir entgegen gehandelt, o Reiner und Mächtiger; sei uns gnädig, hab Gnade. Durst erfuhr dein Anbeter, obgleich er inmitten der Wasser stand. Sei gnädig, o mächtiger Herr, hab Gnade. Was es auch sei, o Varuna, das wir Menschenwesen tun, ein Verrat gegen die göttliche Geburt, wo auch immer wir deine Gesetze aufgrund von Unwissenheit abgewiesen haben, züchtige uns nicht für jene Sünde, o Gott“ (VII.89.3-5).

Unwissenheit, diese Gebärmutter der Sünde, erscheint in ihrem Grundeffekt als dreifache Schnur von begrenztem Mental, fruchtlosem Leben und dunkler physischer Animalität, den drei Tauen, mit denen in der Parabel der Rishi Shunahshepa als Opfer an den Opferpfosten gebunden war. Das Resultat ist Kampf oder träge Wesensarmut. Das ist die Magerkeit sterblicher Freudlosigkeit und die Unzulänglichkeit eines Wesens, das jeden Augenblick dem Tod anheimfallen kann. Wenn Varuna, der Mächtige, kommt und diese dreifache Schnur zertrennt, werden wir zu den Reichhaltigkeiten und der Unsterblichkeit hin befreit. Aufgerichtet erhebt sich der wirkliche Mensch zu seiner wahren Majestät im ungeteilten Wesen. Die obere Schnur öffnet sich aufwärts und setzt die Schwingen der Seele in überbewußte Höhen frei. Die mittlere Schnur geht in beide Richtungen, ja, in alle Richtungen, wobei das eingeschnürte Leben in eine glückliche Seinsweite hinausbricht. Die niedere Schnur zerreißt nach unten hin, sie nimmt die Legierung unseres physischen Wesens mit sich, um im Stoff des Unbewußten aufzugehen und aufgelöst zu werden. Diese Befreiung ist der Sinn der Parabel des Shunahshepa in seinen beiden großen Hymnen an Varuna.

Wie Unwissenheit oder Falschheit — der Veda zieht gewöhnlich den weniger abstrakten Ausdruck vor — im Wesen die Ursache von Fehltritt und Leiden ist, so ist Wissen oder Wahrheit die Mittlerkraft, die läutert und befreit. Wegen des Auges, mit dem er sieht — der leuchtenden symbolischen Sonne —, ist Varuna der Läuterer. Und wenn er nicht den Willen beherrscht und zu urteilen lehrt, während das göttliche Denken erlernt wird, können wir nicht zum Schiff der Götter aufsteigen, um von ihm über das Lebensmeer über all jene Fehltritte und Übel hinausgetragen zu werden. Indem Varuna als der Denker in uns mit Wissen wohnt, spaltet er die Sünde ab, die wir begangen haben, tilgt er durch seine königliche Macht unsere Schulden der Unwissenheit. Oder, mit einem anderen Bild, sagt

uns der Veda, daß dieser König tausend Ärzte beschäftigt; durch ihr Heilen unserer mentalen und ethischen Schwächen erlangen wir ein sicheres Fundament in Varunas weiter und tiefer Recht-Gesonnenheit (I.24.9). Die Königsherrschaft des großen Varuna ist ein grenzenloses Reich über allem Sein. Er ist ein mächtiger Weltenherrscher, ein Kaiser, *samrât*. Seine Attribute und Beschreibungen sind derart, daß sie ein zugleich religiöses und philosophisches Mental mit nur wenig Abwandlung auf die höchste und universale Gottheit anwenden konnte. Er ist die Unermeßlichkeit und Vielfältigkeit. Zu seinen gewöhnlichen Epitheten gehören der unermeßliche Varuna, der überreiche Varuna, der Varuna, dessen Wohnung Weite ist, der Varuna der vielen Geburten, *viśvāyu* (IV.42.1). Aber sein mächtiges Wesen ist nicht nur eine universale Weite, es ist eine universale Kraft und Macht. Der Veda sagt über ihn in Worten, die sowohl äußere wie innere Bedeutung haben: „Deine Kraft, Macht und Leidenschaft können weder diese Vögel in ihrem Reisen erlangen, noch diese Wasser, die schlaflos sich erstrecken, noch auch sie, die die Größe des Windes einhegen“ (I.24.6). Es ist die Kraft universalen Seins, die in allem, was lebt, und umes herum aktiv ist. Hinter dieser weiten Universalität von Kraft und Sein beobachtet und handelt eine unermeßliche Universalität des Wissens. Das Attribut Königtum wird ständig mit dem Epithet Seherschaft verbunden, nicht in unnützer Weise, sondern im kräftigen, prägnanten antiken Stil. Varuna verfügt über eine vielfältige Energie, die des Helden, und einen weiten Ausdruck, den des Denkers. Er kommt zu uns als eine Gottheit des Ruhms der Kraft, und in derselben Bewegung finden wir in ihm eine Seele weiter Schau.

Die volle Bedeutung dieser ständigen Paarung von Attributen tritt im Doppelcharakter seiner Souveränität zu Tage. Er ist *svarât* und *samrât*, Selbstherrscher und Kaiser. Dies sind die beiden Seiten arischen Königtums. Im Menschen sind sie die Kroninsignien von Gedanke und Aktion, die Fülle von Weisheit und Wille, der König-Weise und der Held-Denker. In der Gottheit, in Varuna, „allmächtig, allwissend, von tausendfältiger Schau, dessen Form die Wahrheit ist“, lassen sie uns zu höchsten und universalen Prinzipien aufsteigen. Wir sehen eine göttliche und ewige Majestät offenbart, den Reichtum von Bewußtsein und Kraft, allmächtiger Weisheit, allwissender Macht, gerechtfertigtem Gesetz, erfüllter Wahrheit. Varuna, das vedische Symbol dieser herrlichen Konzeption, wird kunstvoll als unermeßlicher Denker und Hüter der Wahrheit beschrieben. In ihm, so heißt es, sind alle Weisheiten vorhanden und verknotet. Er ist der göttliche

Seher, der die Seher-Erkenntnisse des Menschen nährt, als wenn der Himmel seine Form erweiterte. Wir finden hier den Schlüssel zum Symbol der strahlenden Kühe. Denn es wird von ihnen gesagt, daß er, Aufrechterhalter der Welten — die verborgenen Namen dieser Strahlenden kennt, und die Gedanken der Seher gehen wie Kühe zu den Weiden hinaus und begehren ihn, der die weite Schau hat. Auch wird von ihm gesagt, daß er für die Maruts, erhöht in Erkenntnis, die Gedanken der Menschen behütet wie die Kühe einer Herde.

Das ist die gedankliche Seite. Es gibt parallele Beschreibungen für den Handlungsaspekt. Der große Varuna ist der Enthalter und Knotenpunkt der erhöhten Mächte der Welt nicht minder als deren aufkommenden Gedanken. Die unbezwungenen Wirkweisen, die nicht von der Wahrheit abfallen, sind in ihm wie auf einem Berg befestigt. Weil er also die Dinge kennt, die transzendent sind, ist er imstande, sein majestätisches Auge der Souveränität auf unser Dasein zu werfen und dort „die Dinge“ zu sehen, „die getan werden, und jene die zu tun bleiben“ (I.25.11). Die Dinge, die zu tun — und auch zu erkennen bleiben. Die Weisheit Varunas gestaltet in uns das göttliche Wort, das, inspiriert, intuitiv, die Tore zu einem neuen Wissen öffnet. „Wir begehren ihn“, ruft der Rishi, „als den Entdecker des Pfades, weil er den Gedanken durch das Herz enthüllt. Möge neue Wahrheit geboren werden.“ Denn dieser König ist nicht der Wirbler eines stumpfen und stupiden Rades. Sein sind nicht die unfruchtbaren Zyklen eines inhaltslosen Gesetzes. Es gibt einen Pfad, es gibt ständigen Fortschritt, es gibt ein Ziel.

Varuna ist der Führer auf diesem Pfad. „Vollkommen im Willen“, ruft Shunahshepa aus, „möge der Sohn der Unendlichkeit uns durch den guten Pfad formen und unser Leben vorantragen. Varuna legt seine goldene Robe des Lichts an, und seine Kundschafter sind überall“ (I.25.12,13). Diese entdecken die lauenden Feinde des Lichts, die Durchbohrer unseres Herzens — die, so soll man annehmen, das Enthüllen des Wahrheitsgedankens durch das Herz verhindern wollen. Denn diese Reise, die wir als einen Vormarsch der Wasser sahen, sehen wir auch als eine Reise der Sonne mit dem allweisen und allmächtigen König als ihrem Führer. In der unermeßlichen Weite, wo es kein Fundament gibt, hat Varuna eine hohe Pyramide des Opferbrennstoffs für das Feuer errichtet, das das leuchtende Material einer göttlichen Sonne sein muß. „Ihre Strahlen sind nach unten gerichtet, deren Basis ist oben. Mögen ihre Wahrnehmungen der Erkenntnis in uns im Inneren befestigt sein. König Varuna hat

einen weiten Pfad gemacht für die Sonne, damit sie ihm folgen kann. Wo es kein Fundament gibt, hat er Stätten für sie errichtet, wo sie ihre Füße hinsetzen kann. Er soll auch jene offenbar machen, die das Herz durchbohren“ (I.24.7,8). Seine Reinheit ist ein großer Verschlinger der Verletzer der Seele.

Der Pfad ist ein ständiges Machen und Errichten neuer Wahrheit, neuer Kräfte, höherer Verwirklichungen, neuer Welten. Alle Höhen, zu denen wir von der Basis unserer physischen Existenz aufsteigen können, werden in symbolischem Bild als Berggipfel auf der Erde beschrieben, und Varuna, der die Schau hat, birgt sie alle in sich. Welt um Welt wird als immer höhere Ebene eines großen Berges erreicht. Der Reisende im Vormarsch Varunas, so heißt es, legt Hand an alle Dinge, die in all den Zuständen geboren werden. Aber sein letztliches Ziel muß die höchste dreifache Welt des Deva sein. „Drei wonnevolle Morgendämmerungen wachsen nach dem Gesetz seiner Wirkweisen. Er-von-der-allsehenden-Weisheit wohnt in drei weiß leuchtenden Erden. Die höheren Welten Varunas sind drei, von denen aus er über die Harmonien von sieben und sieben regiert. Er ist der Errichter des ursprünglichen Sitzes, ‚Jener Wahrheit‘ des Varuna; und er ist der Hüter und der Bewegter“ (VIII.41.9,10).

Alles in allem ist Varuna demnach der ätherische, ozeanische, unendliche König weiten Wesens, weiten Wissens und weiter Macht, eine Manifestation der aktiven Allwissenheit und Allmacht des einen Gottes, ein mächtiger Hüter der Wahrheit, Strafer und Heiler, Herr der Schlinge und Befreier von den Schnüren, der Gedanke und Tat zum weiten Licht und zur weiten Macht einer fernen und hoch erhöhten Wahrheit führt. Varuna ist der König aller Königreiche und aller göttlichen und sterblichen Wesen. Erde und Himmel und jede Welt sind nur seine Provinzen.

Mitra

Wenn die Reinheit, die Unendlichkeit und die starke Königswürde von Varuna der großartige Rahmen und die majestätische Substanz göttlichen Wesens sind, so ist Mitra dessen Schönheit und Vollkommenheit. Unendlich zu sein, rein, ein König seiner selbst und eine Meisterseele, muß die Art des göttlichen Menschen sein, weil er so an der Art Gottes teilhat. Aber das vedische Ideal gibt sich nicht einfach mit einem umfassenden, unerfüllten Plan des göttlichen Bildes zufrieden. Es muß edle und reiche Inhalte in

diesem weiten Enthalter geben. Das vielräumige Gebäude unseres Wesens in Varuna muß durch Mitra in der rechten Harmonie seiner Nutzbarkeit und Ausstattung geordnet werden.

Denn die Gottheit ist Fülle ebenso wie Unendlichkeit. Varuna ist Ozean nicht minder als ätherischer Himmel. Rein und subtil wie der Äther, ist seine starke Substanz doch nicht stille Leere oder leichte Inhaltslosigkeit inaktiven Friedens. Vielmehr sahen wir in ihm einen brandenden Marsch von Denken und Handeln. Er wurde uns beschrieben als ein Knoten, in dem alle Weisheit konzentriert wird, und als Hügel, auf dem die ursprünglichen, ungebrochenen Wirkweisen der Götter getragen werden. König Varuna ist einer, der nicht schläft, sondern wach und mächtig auf immer ist, ewig wirksame Kraft und ein wirksamer Arbeiter für die Wahrheit und das Rechte. Und doch handelt er mehr als der Hüter der Wahrheit, als daß er sie konstituiert, oder er konstituiert sie vielmehr durch die Aktion anderer Gottheiten, die sich seiner Weite und aufwallenden Kraft bedienen. Er hält, ja treibt sogar die leuchtenden Herden, aber sammelt sie nicht auf den Weiden, ein Aufrechterhalter unserer Kräfte und Entferner von Hindernissen und Feinden mehr denn ein Errichter unserer Wesensteile. Wer sammelt dann Wissen in diesen Knoten oder verknüpft göttliche Handlung in diesem Unterstützer von Werken? Mitra ist der Harmonisierer, Mitra der Errichter, Mitra das konstituierende Licht, Mitra der Gott, der die rechte Einheit bewirkt, deren Substanz und unendlich-selbsterweiternde Peripherie Varuna ist. Diese beiden Könige sind einander komplementär in ihrer Natur und ihren göttlichen Werken. In ihnen finden und durch sie erlangen wir Harmonie in Weite: Wir sehen in der Gottheit und erhöhen in uns selbst Reinheit ohne Mangel, indem wir fehllose Liebe in Weisheit begründen. Daher sind diese beiden ein großes Duo der sich selbst erfüllenden Gottheit, und das vedische Wort ruft sie zusammen zu einem immer umfassenderen Opfer, zu dem sie als die untrennbaren Erbauer wachsender Wahrheit eintreffen. Madhuchchhandas gibt uns den Grundton ihrer vereinten Göttlichkeit. „Mitra rufe ich, den im Urteil Reinen, und Varuna, den Verschlinger des Feindes. Durch Wahrheit, Mitra und Varuna, Wahrheitsmehrer, die zum Kontakt der Wahrheit gelangen, gelangt ihr zu unermeßlicher Wirkweise des Willens. Seher, Wohnende in der Weite, geboren durch viele Geburten, erhalten sie das Urteil bei seinen Werken aufrecht“ (1.2.7-9).

Der Name Mitra kommt von einer Wurzel, die ursprünglich „mit Druck enthalten“ bedeutete und von daher „umfassen“ und uns das gewöhnliche

Sanskritwort für Freund, *mitra*, ebenso wie das archaische vedische Wort für Wonne, *mayas*, gegeben hat. Auf die geläufige Bedeutung des Wortes *mitra*, der Freund, stützen sich die vedischen Dichter ständig als verborgenen Schlüssel zur psychologischen Funktion dieses scheinbaren Sonnengottes. Wenn von den anderen Gottheiten und besonders dem strahlenden Agni als hilfreichen Freunden für den menschlichen Opferer gesprochen wird, so wird von ihnen gesagt, sie seien Mitra oder seien wie Mitra oder würden zu Mitra. Wie wir nun sagen sollten, offenbart sich die göttliche Willenskraft, oder welche andere Macht und Persönlichkeit der Gottheit auch immer, am Ende als die göttliche *Liebe*. Daher müssen wir annehmen, daß für diese Symboliker Mitra im wesentlichen der Herr der Liebe war, ein göttlicher Freund, ein lieber Helfer der Menschen und Unsterblichen. Der Veda spricht von ihm als dem Meistgeliebten der Götter.

Die vedischen Seher betrachteten Liebe von oben, von ihrer Quelle und Wurzel her und sahen sie und empfangen sie in ihrem Menschsein als ein Hinausströmen der göttlichen *Wonne*. Die Taittiriya Upanishad erörtert diese spirituelle und kosmische Wonne der Gottheit, den vedantischen Ananda, den vedischen Mayas, und sagt diesbezüglich: „Liebe ist ihr Kopf.“ Aber das Wort, das sie für Liebe wählt, *priyam*, bedeutet eigentlich die Ergötzlichkeit der Gegenstände innerer Freude und der Genugtuung der Seele. Die vedischen Seher gebrauchten dieselbe Psychologie. Sie paaren *mayas* und *prayas* — *mayas*, das Prinzip innerer Glückseligkeit unabhängig von allen Objekten, *prayas*, sein Hinausfließen als die Wonne und Freude der Seele an Gegenständen und Wesen. Das vedische Glück ist diese göttliche Glückseligkeit, die die Gnade reinen Besitzens und sündloser Freude an allen Dingen mit sich bringt und sich auf dem unfehlbaren Kontakt der Wahrheit und des Rechten in der Freiheit einer weiten Universalität gründet.

Mitra ist der Höchstgeliebte der Götter, weil er diesen göttlichen Genuß in unsere Reichweite bringt und uns zu diesem vollkommenen Glück führt. Varuna wirkt unmittelbar auf Kraft hin. Wir entdecken eine Kraft und einen Willen, die unermesslich an Reinheit sind. Aryaman, der Strebende, wird in der umfassenden Weite seiner Macht von Varunas Unendlichkeit abgesichert. Er tut seine umfassenden Werke und bewirkt seine große Bewegung durch die Macht von Varunas Universalität. Mitra wirkt unmittelbar auf Wonne hin, — Bhaga, der Genießer, wird in einem untadeligen Besitz und göttlichen Genuß durch die all-aussöhnende Harmonie Mitras begründet, durch das läuternde Licht seines rechten Urteils, sein fest fundierendes

Gesetz. Daher wird im Hinblick auf Mitra gesagt, daß alle vervollkommenen Seelen „der Wonne dieses Geliebten, in dem kein Schaden ist“ anhängen oder fest anhaften, denn in ihm ist keine Sünde, keine Wunde, kein Fall. Alle sterbliche Wonne hat ihre sterbliche Gefahr. Aber das unsterbliche Licht und Gesetz sichert die Seele des Menschen in furchtloser Freude. Jener Sterbliche, sagt Vishwamitra (III.59.2), der nach Mitras Gesetz lernt, dem Gesetz dieses Sohnes der Unendlichkeit, besitzt *prayas*, der Seele Genugtuung an ihren Gegenständen. Eine solche Seele kann nicht getötet, nicht überwunden werden, noch kann irgendein Übel von nah oder fern sie ergreifen. Denn Mitra gestaltet in Göttern und Menschen Antriebe, deren Wirken spontan alles Suchen der Seele erfüllt.

Jene glückliche Freiheit des All-Besitzes kommt zu uns aus der Universalität dieser Gottheit und ihrer einigenden leuchtenden Umarmung der Dinge: Mitra ist das Prinzip der Harmonie, aufgrund dessen die vielfältigen Wirkweisen der Wahrheit in einer vollkommen vereinten Gemeinschaft übereinstimmen. Die Wurzel des Namens bedeutet umarmen, enthalten und halten und, wiederum, bauen oder formen im Sinne eines Verknüpfens der Teile oder Materialien zu einem Ganzen. Der anbetungswürdige Mitra ist in uns als ein glückseliger Verfüger der Dinge und machtvoller König geboren. Mitra hält Himmel und Erde aufrecht und blickt schlaflos auf die Welten und Völker. Seine wachsamten und vollkommenen Verfügungen schaffen in uns eine glückliche Geradheit von Mental und Gefühl, — *sumati*, ein Zustand der Gnade, könnten wir fast sagen, — die für uns zu einem unversehrten Wohnplatz wird. „Frei von aller Freudlosigkeit“, sagt der vedische Vers, „sich selig erfreuend an der Göttin des Wortes, das Knie beugend in der Weite der Erde, mögen wir unsere Wohnstätte erreichen im Wirkungsgesetz Mitras, des Sohnes der Unendlichkeit, und in seiner Gnade wohnen“ (III.59.3). Wenn Agni zu Mitra wird, wenn der göttliche Wille die göttliche Liebe realisiert, stimmen, im vedischen Bild, der Herr und seine Braut an ihrem Wohnsitz überein.

Das gut abgestimmte Glück der Wahrheit ist Mitras Wirkungsgesetz. Denn in Wahrheit und göttlicher Erkenntnis sind diese Harmonie und dieses vollkommene Temperament begründet. Sie werden durch die Maya Mitras und Varunas geformt, gesichert und behütet. Jenes wohlbekanntes Wort kommt von derselben Wurzel wie Mitra. Maya ist die begreifende, messende, gestaltende Erkenntnis, die — ob göttlich oder ungöttlich — sicher im ungeteilten Wesen von Aditi, oder sich mühend im geteilten Wesen Ditis, die ganze Szene, die Umgebung errichtet, die gesamte Bedingung,

das Gesetz und das Wirken unseres Seins eingrenzt und bestimmt. Maya ist die aktive, schöpferische, determinierende Sicht, die für jedes Wesen je nach seinem Bewußtsein seine eigene Welt erschafft. Aber Mitra ist ein Herr des Lichts, ein Sohn der Unendlichkeit und Hüter der Wahrheit und seine Maya Teil einer unendlichen, höchsten und fehllosen schöpferischen Weisheit. Er baut, er fügt in erleuchteter Harmonie die zahllosen Ebenen, die aufeinanderfolgenden Stufen, die gradierten Sitze unseres Wesens zusammen. Was immer Aryaman auf seinem Pfad anstrebt, ist zu bewirken durch die „Haltungen“ oder Gesetze Mitras oder durch seine Grundlagen, Stufen, Plazierungen, *mitrasya dharmabhiḥ*, *mitrasya dhā-mabhiḥ*. Denn *dharma*, das Gesetz, ist jenes, das Dinge zusammenhält und woran wir festhalten. *Dhāma*, der Status, ist die Platzierung des Gesetzes in einer begründeten Harmonie, die für uns unsere Lebensebene und den Charakter unseres Bewußtseins, Handelns und Denkens erschafft.

Mitra ist, wie die anderen Söhne Aditis, ein Meister der Erkenntnis. Er besitzt ein Licht, das voll vielfältiger Inspiration ist oder, um enger beim vedischen Begriff zu bleiben, voll eines reich-vielfältigen Erkenntnishörens. In der Weite des Seins, die er gemeinsam mit Varuna genießt, erlangt er den Besitz des Himmels durch die Größe des Wesens der Wahrheit und erweitert seine erobernde Meisterschaft über die Erde durch diese Inspirationen oder Hörungen ihrer Erkenntnis. Die fünf arischen Völker arbeiten und reisen daher für diesen strahlenden und schönen Mitra, der mit seiner leuchtenden Kraft in sie kommt und in seiner Weite all die Götter trägt. Er ist der Große und Selige, welcher Geschöpfe, die in die Welt hinein geboren werden, auf ihren Pfad stellt und führt. In einem Vers wird die Unterscheidung getroffen, daß Varuna der meisterhaft Reisende zum höchsten Sitz der Seele sei, Mitra die Menschen bei jenem Vormarsch voranschreiten läßt. „Eben jetzt“, sagt der Rishi, „laß mich die Bewegung zum Ziel erreichen und auf Mitras Pfad reisen.“

Da Mitra seine Harmonie nur in der Weite und Reinheit Varunas erfüllen kann, wird er ständig in Gesellschaft mit jener großen Gottheit angerufen. Ihnen gehören die höchsten Zustände oder Ebenen der Seele. Die Wonne Mitras und Varunas ist es, die in uns wachsen muß. Durch ihr Gesetz leuchtet jene unermeßliche Ebene unseres Bewußtseins auf uns, und Himmel und Erde sind die beiden Ebenen ihrer Reise. Denn Aditi-der-Wahrheit, ihre Mutter, hat sie allwissend und groß um der Allmächtigkeit willen geboren. Und es ist die strahlende Aditi, das ungeteilte Wesen, woran sie, wachend von Tag zu Tag, sich halten. Sie ist es, die für uns

unsere Wohnungen in jener Welt von Licht hält, und sie erlangen deren strahlende Kraft. Sie sind die beiden Söhne, die seit alters vollendet in ihrer Geburt sind und das Gesetz unseres Handelns stützen. Sie sind die Kinder einer unermeßlichen strahlenden Macht, die Nachkommenschaft des göttlichen urteilenden Gedankens und vollkommen im Willen. Sie sind die Hüter der Wahrheit, im Besitze von deren Gesetz im erhabenen Äther. Swar ist ihr goldenes Heim und ihre Geburtsstätte.

Mitra und Varuna verfügen über eine unversehrte Schau und sind bessere Kenner des Pfades als unsere Sicht. Denn in der Erkenntnis sind sie Seher von Swar. Durch die Intensität ihres urteilenden Denkens entfernen sie die verbergende Falschheit von der Wahrheit, zu der der Pfad führen muß. Sie verkünden die weite Wahrheit, die sie besitzen. Weil sie diese besitzen, und damit die Vollkommenheit des Willens, die aus ihr resultiert, residieren sie in uns zur Herrschaft und stützen unser Handeln als Meister der Macht. Durch Wahrheit kommen sie zur Wahrheit, nähren in ihrer Herrschaft der Dinge unser Denken, und in ihrem geläuterten Urteil öffnen sie durch die Wahrnehmung in Menschen das Auge des Bewußtseins für alle Weisheit. All-sehend und all-kennend behüten sie so durch das Gesetz, durch die Maya des mächtigen Herrn, unsere Handlungen, so wie sie die ganze Welt in der Macht der Wahrheit regieren. Jene Maya ist in den Himmeln begründet, sie dehnt sich dort aus als eine Sonne des Lichts. Sie ist ihre reiche und wunderbare Waffe. Sie sind Weit-Hörende, Meister wahren Seins, sind selbst wahr und Mehrer der Wahrheit in jedem menschlichen Geschöpf. Sie nähren die leuchtenden Herden und setzen die Fülle des Himmels frei. Sie lassen den Himmel durch die Maya des mächtigen Herrn herabregnen. Und jener himmlische Regen ist der Reichtum der spirituellen Glückseligkeit, die die Seher begehren: Es ist die Unsterblichkeit*.

Aryaman

Aryaman, der dritte der vier großen Sonnengottheiten, ist derjenige, der in den Anrufungen der Seher am wenigsten hervortritt. Keine Hymne ist speziell an ihn gerichtet. Auch wenn sein Name nicht selten auftaucht, so doch nur in vereinzelt Versen. Es gibt nicht viele Verse, aus denen wir

* *Vṛṣṭīm vāṛh rādho amṛtatvam īmahe* (V.63.2).

seine Aufgaben verlässlich rekonstruieren oder seine Physiognomie entwickeln können. Meist wird er schlicht zugleich mit Mitra und Varuna bei seinem bloßen Namen angerufen oder in der größeren Gruppe der Söhne Aditis, fast immer im Nebeneinander mit verwandten Gottheiten. Und doch gibt es ein halbes Dutzend oder mehr Halb-Riks, aus denen sein hauptsächlichstes und charakteristisches Handeln zu ersehen ist, begleitet von den gewöhnlichen Epitheten der Herren der Wahrheit, Beiwörtern, die Wissen, Freude, Unendlichkeit und Macht ausdrücken.

In der späteren Tradition wird der Name Aryaman an die Spitze der Vorväter gestellt, denen als angemessene Gabe die symbolische Nahrung gegeben wird, das *piṇḍa* der puranischen Begräbnis- und Gedenkriten. In den puranischen Traditionen gibt es zwei Kategorien von Vorvätern, göttliche und menschliche, wobei letztere die Ahnen sind, die Manen. Aber in Verbindung mit den Vorvätern als Seelen, die den Himmel und die Unsterblichkeit erlangt haben, müssen wir an Aryaman denken. Als Krishna in der Gita die Hauptkräfte oder Hauptemanationen der ewigen Gottheit in Dingen und Wesen aufzählt, spricht er von sich selbst als Ushanas unter den Sehern, Bhṛigu unter den Rishis, Vyasa unter den Weisen, Vishnu unter den Kindern Aditis, Aryaman unter den Vorvätern. Nun sind im Veda die Väter die alten Erleuchteten, die die Erkenntnis entdeckten, den Pfad schufen und ihm folgten, die Wahrheit erreichten, die Unsterblichkeit eroberten. Und in den wenigen Riks, in denen Aryamans gesonderte Persönlichkeit hervortritt, wird er als der Gott des Pfades besungen.

Sein Name Aryaman, der etymologisch den Wörtern *arya*, *ârya*, *ari* verwandt ist, womit die Menschen oder Völker bezeichnet werden, die der vedischen Kultur folgen, und die Götter, die ihnen bei ihren Schlachten und Anstrengungen beistehen, ist in ähnlicher Weise kennzeichnend. Der Arier ist der Reisende auf dem Pfad, der Sucher nach Unsterblichkeit durch göttliches Opfer, eines der leuchtenden Kinder des Lichts, ein Anbetter der Meister der Wahrheit, ein Kämpfer in der Schlacht gegen die Mächte der Dunkelheit, die die menschliche Reise blockieren. Aryaman ist die Gottheit, in deren göttlicher Macht dieses Ariertum verwurzelt ist. Er ist diese *Kraft* des Opfers, der Bestrebung, der Schlacht, der Reise zur Vollkommenheit, zum Licht und zur himmlischen Wonne, wodurch der Pfad über allen Widerstand und alle Verdunklung hinaus zu seinem leuchtenden und glückbringenden Ziel geschaffen und beschritten wird.

Demzufolge nimmt das Wirken Aryamans die Attribute von Mitra und Varuna als Führern des Pfades auf. Diese Kraft erfüllt die glückbringenden

Impulse jenes Lichts und jener Harmonie und die Bewegung unendlicher Erkenntnis und Kraft jener reinen Weite. Wie Mitra und Varuna veranlaßt er Menschen, auf dem Pfad zu reisen. Er ist voll des vollkommenen Glückes Mitras. Er ist vollständig im Willen und in den Werken des Opfers. Er und Varuna erkennen den Pfad für Sterbliche. Er ist wie Varuna eine Gottheit von vielfältiger Geburt. Wie Varuna drängt er den Zorn des Verletzers der Menschen zurück. Durch den großen Pfad Aryamans werden wir über die Seelen eines falschen oder üblen Gedankens hinausgehen, die unseren Pfad blockieren. Aditi, die Mutter der Könige, und Aryaman tragen uns auf Pfaden einer glückbringenden Reise über alle feindlichen Mächte hinaus. Der Mensch, der die Geradheit von Mitras und Varunas Wirken sucht und kraft des Wortes und der Bejahung ihr Gesetz mit all seinem Wesen annimmt, wird bei seinem Fortschritt von Aryaman behütet.

Am besten wird die Aufgabe Aryamans herausgearbeitet in jener Rik, die ihn als „Aryaman vom ungebrochenen Pfad“ beschreibt, als „Aryaman der vielen Kutschen, der als der siebenfache Darbringer des Opfers in Geburten verschiedener Gestalt wohnt“ (X.64.5). Er ist die Gottheit der menschlichen Reise, die er bei ihrem unwiderstehlichen Fortschritt voranführt, den die Attacken des Feindes nicht zunichte machen oder erfolgreich unterbrechen können, solange diese göttliche Kraft unser Führer ist. Die Reise wird durch eine vielfältige Bewegung unserer Evolution, die vielen Kutschen Aryamans, bewirkt. Es ist die Reise des menschlichen Opfers, die eine siebenfältige Aktions-Energie hat, weil es ein siebenfältiges Prinzip in unserem Wesen gibt, das in seiner integralen Vollkommenheit zu erfüllen ist. Aryaman ist der Meister der Opferhandlung, der diese siebenfältige Wirkweise den Gottheiten der Göttlichen Geburt darbietet. Aryaman in uns entwickelt unsere vielfältigen Formen der Geburt in den aufsteigenden Ebenen unseres Seins, mittels derer die Vorväter aufstiegen, Reisende auf seinem Pfad, und mittels derer die arische Seele streben muß, den höchsten Gipfel der Unsterblichkeit zu erklimmen.

So versammelt Aryaman in sich die ganze Bestrebung und Bewegung des Menschen in einer ständigen Selbsterweiterung und Selbsttranszendierung zu seiner göttlichen Vollkommenheit. Durch seine ständige Bewegung auf dem ungebrochenen Pfad erfüllen Mitra, Varuna und die Söhne Aditis sich in der menschlichen Geburt.

Bhaga

Das Ziel des Pfades ist die göttliche Glückseligkeit, die unbegrenzbare Freude der Wahrheit, der Unendlichkeit unseres Wesens. Bhaga ist die Gottheit, die diese Freude und höchste Glückseligkeit in das menschliche Bewußtsein bringt. Er ist der göttliche Genießer im Menschen. Alles Sein hat diesen göttlichen Seinsgenuß zum Ziel und Zweck, ob es mit Wissen oder mit Unwissenheit danach sucht, mit der göttlichen Kraft oder mit der Schwäche unserer noch unentwickelten Kräfte. „Den Bhaga ruft der Starke an zu seiner Mehrung, den Bhaga jener, der nicht die Kraft hat; dann bewegt er sich zur Wonne hin“ (VII. 38.6). „Mögen wir in der Morgendämmerung den starken und siegreichen Bhaga anrufen, den Sohn Aditis, der der weite Aufrechterhalter ist, über den der Leidende und der Kämpfer und der König meditieren, und sie sagen dem Genießer, ‚gib uns den Genuß‘“ (VII.41.2). „Möge es der göttliche Genießer sein, der den Genuß besitzt, und laß uns durch ihn seine Besitzer sein. Dich, o Bhaga, ruft jeder Mensch an. Werde du, o Genießer, zum Führer unserer Reise“ (VII.41.5). Eine wachsende und siegreiche Glückseligkeit der Seele, die sich am Wachstum ihrer göttlichen Besitzungen erfreut, welche uns Kraft gibt, weiter zu reisen und Hindernisse zu überwinden, bis wir das Ziel unserer Vollkommenheit in unendlicher Glückseligkeit erreichen, — dies ist das Zeichen der Geburt Bhagas im Menschen und dies seine göttliche Aufgabe.

Aller Genuß kommt in der Tat von Bhaga Savitri, dem sterblichen ebenso wie dem göttlichen. „Indem er eine weite und umfassende Kraft erschafft, bringt er für die Menschen ihren sterblichen Genuß hervor.“ Aber das vedische Ideal ist die Miteinbeziehung allen Lebens und aller Freude, göttlicher und menschlicher, die Weite und Fülle der Erde und die Weite und Fülle des Himmels, die Schätze der mentalen, vitalen, physischen Existenz, erhöht, geläutert, vervollkommnet in der Form unendlicher und göttlicher Wahrheit. Diese alles-einbeziehende Glückseligkeit ist die Gabe Bhagas. Der Genießer ist von den Menschen anzurufen, weil er viele Reichtümer besitzt und vollendet über alle Wonnen verfügt, — die dreimal-sieben Wonnen, die er im Wesen seiner Mutter Aditi aufrechterhält. Wenn das Göttliche in uns „die weite und umfassende Kraft“ erschafft und als Bhaga, Pushan, Aditi, das Unendliche, das Ungeteilte, die Strahlen des unendlichen Bewußtseins wie ein Gewand anlegt und ohne Teilung alle begehrenswerten Wohltaten verteilt, dann kommt göttliche Glückseligkeit in ihrer Fülle zu uns. Dann gibt er dem Menschenwesen vollen Genuß jener

größten Wonne. Daher ruft Vasishtha ihn an (VII.41.3): „O Bhaga, unser Führer, Bhaga, der du den Reichtum der Wahrheit hast, gib uns und erhöhe und mehre in uns, o Bhaga, diesen Gedanken“ — den Wahrheitsgedanken, durch den die Glückseligkeit erlangt wird.

Bhaga ist Savitri, der *Schöpfer*, der aus dem nicht manifesten Göttlichen die Wahrheit eines göttlichen Universums hervorbringt und uns den üblen Traum dieses niederen Bewußtseins austreibt, in dem wir gleich einem Wirrwarr von Wahrheit und Falschheit, Kraft und Schwäche, Freude und Leid straucheln. Ein unendliches Sein, befreit aus verkettenden Grenzen, eine unendliche Erkenntnis und Kraft, die eine göttliche Wahrheit, eine unendliche Glückseligkeit im Gedanken empfängt und im Willen ausarbeitet, die alles ohne Teilung, Fehler oder Sünde besitzt und genießt, dies ist die Schöpfung von Bhaga Savitri, jene größte Wonne. „Diese Schöpfung des göttlichen Schöpfers verkündet die Göttin Aditi uns, diese verkünden uns die All-Könige Varuna, Mitra und Aryaman mit einem Geist und Herzen.“ Die vier Könige sehen sich selbst von ihrer unendlichen Mutter erfüllt durch die freudige Vollkommenheit Bhagas, des Genießers, des jüngsten und größten von ihnen allen, im Menschen. So wird die göttliche Schöpfung des vierfältigen Savitri begründet in Varuna, zusammengebracht und geführt von Mitra, vollbracht von Aryaman, genossen in Bhaga: Aditi, die unendliche Mutter, realisiert sich im Menschen durch die Geburt und Werke ihrer glorreichen Kinder.

Hymnen an die Herren des Lichts

Die erste Hymne an Mitra-Varuna

V.62

Die Herren des Tausend-Säulen-Hauses von Wahrheit und Wonne

(Der Rishi besingt die ewige und unwandelbare Wahrheit, deren Schleier die Wahrheit in wandelbaren Dingen ist. Sie ist das Ziel der Reise der manifestierten Sonne göttlicher Erkenntnis; sie ist die ewige Einheit aller Dinge, die sind, und des höchsten Göttlichen, dessen vielfältige Formen die Götter sind. In ihr fließen aller Reichtum von Sein, Wissen, Macht und Wonne, die durch das Opfer gewonnen werden, zusammen. Es ist die weite Unermeßlichkeit der umfassenden Reinheiten Varunas und der leuchtenden Harmonien Mitras. Dort wohnen, ewig unveränderlich, die Herden der göttlichen Strahlen der Erkenntnis; denn jenes ist das glückbringende Feld, zu dem sie hier reisen. Der Vortreiber der kosmischen Bewegung und Reise läßt Wissen, die Milch der Herden, durch die Morgendämmerungen des inneren Lichts in uns einströmen, und dort fließen die Ströme des unsterblichen Seins herab, gefolgt von der einzigen und vollkommenen Bewegung von Mitra-Varuna, dem Licht und der Reinheit, der Harmonie und der Unendlichkeit. Es ist der Regen des Himmels, den diese beiden Gottheiten herabströmen lassen, indem sie die physische Existenz in ihren Früchten und die himmlische in ihren gescharten Strahlen der Erleuchtung stützen. So erschaffen sie im Menschen eine Kraft voll von göttlicher Erkenntnis und ein weites Wesen, das sie behüten und mehren, einen ausgebreiteten Sitz für das Opfer. Diese von tausend Säulen getragene Kraft der Erkenntnis machen sie zu einem Heim für sich selbst und wohnen dort in den Offenbarungen des *Wortes*. Es ist lichtreich in seiner Form, und seine Lebenspfeiler sind von eherner Kraft und Stabilität. Sie steigen beim Morgendämmern zu ihm auf, bei Aufgang der Sonne der Erkenntnis, und blicken mit jenem Auge ihrer göttlichen Schau auf das unendliche und das endliche Sein, die unteilbare Einheit der Dinge und ihre Vielfalt. Es ist ein Haus, das voll und weit von der Süße und Ekstase des höchsten und unverletzlichen Friedens und Glücks ist, das wir durch ihren liebenden und nährenden Schutz zu erobern und besitzen suchen.)

1. Durch die Wahrheit¹ ist jene immerwährende Wahrheit von euch verhüllt, wo sie die Pferde der Sonne² ausspannen. Dort stehen die zehn hundert³ still zusammen. Jenes Eine, — ich habe den größten der verkörperten Götter wahrgenommen⁴.

2. Das ist euere äußerste Weite, o Mitra und Varuna. Dort melkt der Herr der Bewegung die Herden seiner festen Strahlen durch die Tage. Siehe, ihr Zwei laßt all die Ströme des Seligen anschwellen, und euer eines Rad⁵ bewegt sich auf ihrem Pfad.

3. Ihr stützt Erde und Himmel, o König Mitra und König Varuna, durch eure Größe. Ihr mehret die Erzeugnisse der Erde, ihr nähret die leuchtenden Herden des Himmels, ihr laßt den Himmel seine Wasser ergießen, o Schnelle-in-Kraft.

4. Mögen Pferde, vollkommen angeschirrt mit ihren gutgelenkten Zügeln des Lichts, euch zu uns herabtragen. Die Form der Klarheit folgt bei eurer Ankunft, und die Flüsse fließen dem Himmel voran.

5. Ihr erhöht die Kraft, die zu unserem Ohr der Erkenntnis kommt, und hütet durch das Opferwort⁶ eure weite Region⁷ gleichsam als unseren Opfersitz, bringt Ehrerbietung dar, haltet am Urteil fest und nehmt euren Sitz in eurem Heim ein, o Mitra, in den Offenbarungen der Erkenntnis, o Varuna.

¹ Die aktive kosmische Wahrheit der Dinge, verbreitet und arrangiert in ihrer Wandelbarkeit und Teilbarkeit von Zeit und Raum, verschleiert die ewige und unveränderliche Wahrheit, die sie manifestiert.

² Die ewige Wahrheit ist das Ziel des göttlichen Lichts, das in uns aufgeht und durch das leuchtende obere Meer in immer höhere Himmel aufwärts reist.

³ Die vollständige Fülle des göttlichen Reichtums in seinen Ausströmungen von Erkenntnis, Kraft und Freude.

⁴ Das Eine, der Deva, verschleiert durch seine Form der göttlichen Sonne. Vgl. Isha Upanishad: „Jener Glanz, der deine beste Form ist, o Sonne, den laß mich wahrnehmen. Der Purusha, der da und dort ist, Er bin ich.“

⁵ Die gemeinsame Bewegung, wenn das niedere Rad der Sonne weggeschlagen wird: Die niedrigere Wahrheit wird in die Einheit der höheren Wahrheit aufgenommen, von der sie jetzt in ihrer Bewegung abgesondert erscheint.

⁶ *Yajur*. Die Rik ist das Wort, das die Erleuchtung mit sich bringt, *Yajur* das Wort, das die Opferhandlung im Einklang mit der Rik lenkt.

⁷ Oder: die weite Kraft erhöhend und behütend.

6. Mit Händen, die nicht schonen, Beschützer des Jenseits für den Vollbringer vollkommener Werke, den ihr erlöst und der in den Offenbarungen der Erkenntnis wohnt, Könige frei von Leidenschaft, haltet ihr eine tausendsäulige Kraft aufrecht.
7. Seine Gestalt ist von goldenem Licht, Eisen ist sein Pfeiler und leuchtet im Himmel wie der geschwinde Blitz¹. Im glücklichen Feld² wird sie gestaltet oder im Feld des Leuchtens³. Mögen wir vom süßen Honig⁴, der in jenem Heim ist, Besitz erlangen.
8. Zu jenem Heim, dessen Form von Gold ist, dessen Pfeiler ehern sind, steigt ihr auf, beim Heranbrechen der Morgendämmerung, beim Aufgehen der Sonne, o Varuna, o Mitra, und von daher nehmt ihr das Unendliche und das Endliche⁵ wahr.
9. Jene Wonne von euch, die höchst umfassend und voll und ohne Lücke ist, o starke Hüter der Welt, so daß niemand sie durchstoßen kann, durch sie heget uns, Mitra und Varuna. Mögen wir, die wir von jenem Frieden Besitz erlangen wollen, siegreich sein.

¹ Oder: die Stute, die Energie des Pferdes des Lebens.

² Der Ananda, die Wonne-Welt.

³ Das Feld des Leuchtens der Morgendämmerungen, der Welt des Lichts.

⁴ Madhu, der Soma.

⁵ Aditi und Diti.

Die zweite Hymne an Mitra-Varuna

V.63

Die Spender des Regens

(Mitra und Varuna sind durch ihre gemeinsame Universalität und Harmonie die Hüter der göttlichen Wahrheit und ihres göttlichen Gesetzes, ewig vollkommen im Äther unseres höchsten Wesens. Daher lassen sie die Fülle der Himmel und ihre Wonne auf die begnadete Seele herabregnen. Indem sie im Menschen Seher jener Welt der Wahrheit sind und durch Behütung ihres Gesetzes Herrscher all dieses Werdens, geben sie uns deren Regen spirituellen Reichtums und spiritueller Unsterblichkeit. Die Lebenskräfte streifen mit der Stimme des wahrheitssuchenden Gedankens durch Erde und Himmel, und die beiden Könige kommen zu ihrem Ruf mit den leuchtenden Wolken, die voll der schöpferischen Wasser sind. Durch die Maya, die göttliche Wahrheitserkenntnis des Herrn, lassen sie so den Himmel herabregnen. Jene göttliche Erkenntnis ist die Sonne, das Licht, die Waffe von Mitra und Varuna, die weithin sich ausdehnt, um die Unwissenheit zu zerstören. Zuerst ist die Sonne, der Leib der Wahrheit, in eben diesem Sturm ihrer Ausgießungen verborgen, und es wird nur die Süße ihres Einströmens ins Leben empfunden. Aber die Maruts als Lebens- und Gedankenkräfte schweifen weit umher und suchen in allen Welten unseres Wesens nach den leuchtenden Strahlen der verborgenen Erkenntnis, um sie als glänzenden Reichtum zu sammeln. Die Stimme des Regens ist erfüllt vom Aufleuchten des Lichts und der Bewegung der göttlichen Wasser. Seine Wolken werden zu Gewändern für die Lebenskräfte. Durch dies alles erhalten die beiden Könige mittels der gestaltenden Erkenntnis des mächtigen Meisters der Wahrheit und mittels des Gesetzes der Wahrheit die göttlichen Funktionen aufrecht, regieren durch die Wahrheit unser ganzes Wesen und plazieren schließlich in deren Himmel die jetzt offenbarte Sonne als eine Kutsche des vielfältigen Glanzes der Erkenntnis, die Kutsche der Reise des Geistes zu den höchsten Himmeln.)

1. Hüter der Wahrheit, ihr besteigt euren Wagen, und das Gesetz der Wahrheit ist euer im höchsten Äther¹. Derjenige, den ihr hier begünstigt,

¹ Die Unendlichkeit des überbewußten Wesens.

Meister der Weite und der Harmonie, für ihn wächst, voll des Honigs, der Regen des Himmels.

2. Als Herrscher¹ regiert ihr über diese Welt unseres Werdens, o Mitra und Varuna, im Erlangen von Erkenntnis seid ihr Seher des Reiches des Lichts. Wir begehren von euch den Regen, den glückbringenden Reichtum, die Unsterblichkeit, und siehe, die Donnerer² durchstreifen weithin Erde und Himmel.

3. Herrscher, starke Bullen der Fülle, Meister von Erde und Himmel, o Mitra und Varuna, die ihr allumfassend in eurem Wirken seid, ihr wendet euch ihrem Ruf mit euren Wolken vielfältigen Lichts zu und laßt den Himmel durch die Macht der Erkenntnis³ des Mächtigen⁴ herabregnen.

4. Dies ist eure Erkenntnis, o Mitra und Varuna, die im Himmel angesiedelt ist. Es ist die Sonne, es ist das Licht. Es erstreckt sich weithin als eure reiche und vielfältige Waffe. Ihr verbergt es im Himmel mit der Wolke und dem Regen. O Regen, voll des Honigs, laß dein Hinausströmen beginnen.

5. Die Lebenskräfte schirren ihren glückbringenden Wagen für die Wonne an, so wie es ein Held für die Schlacht täte, o Mitra und Varuna, in ihrem Suchen nach den Herden des Lichts. Donnernd durchstreifen sie die vielfältigen Welten, und ihr, Gebieter, laßt die Wasser des Himmels über uns ausgießen.

6. O Mitra und Varuna, der Regen spricht seine Sprache⁵ reich und vielfältig und voll des Lichts und der Bewegung. Die Lebenskräfte haben eure

¹ *Samrât*, vollendet herrschend über das subjektive und das objektive Sein.

² Die Maruts, Lebenskräfte und Gedankenkräfte, die das Licht der Wahrheit für all unsere Aktivitäten entdecken. Das Wort kann auch Gestalter oder Erbauer bedeuten.

³ Maya, der schöpferische Erkenntniswille des Deva.

⁴ Asura, ein Wort, das im Veda ebenso wie im Avesta für den Deva (Ahuramazda) gebraucht wird, aber auch für die Götter, Seine Manifestationen. Nur in wenigen Hymnen wird es für die dunklen Titanen gebraucht, aufgrund einer anderen und fiktiven Ableitung, a-sura, der Nicht-Lichtreiche, die Nicht-Götter.

⁵ Hier finden wir den subjektiven Sinn des Donners im Symbol des Sturms. Es ist das Hinauskrachen des Wortes der Wahrheit, Shabda, so wie das Blitzen das Hinausleuchten seiner Bedeutung ist.

Wolken als Gewand angelegt. Zuäüßerst regnet ihr durch Erkenntnis den Himmel herab, ihr, die ihr rötlich-glänzend und frei von Sünde seid.

7. O Mitra und Varuna, im Bewußtsein Erleuchtete, durch das Gesetz, durch die Erkenntnis des Mächtigen behütet ihr das Wirken¹, durch die Wahrheit regiert ihr weit und breit alle Welt unseres Werdens. Ihr plaziert die Sonne im Himmel, eine Kutsche vielfältigen Glanzes.

¹ *Vratāni*, die arischen oder göttlichen Wirkweisen genannt, jene des göttlichen Gesetzes der Wahrheit, die im Menschen zu offenbaren sind. Der Dasyu oder Un-Arische ist, ob menschlich oder übermenschlich, derjenige, der diese göttlicheren Wirkweisen nicht hat, sich ihnen in seinem verdunkelten Bewußtsein widersetzt und sie in der Welt zu zerstören sucht. Die Herren der Dunkelheit werden daher Dasyus, die Zerstörer, genannt.

Die dritte Hymne an Mitra-Varuna

V.64

Die Führer zum seligen Heim

(Der Rishi ruft die Herren der unendlichen Weite und Harmonie an, deren Arme die höchste Ebene der Wahrheit und Wonne der Seele umfassen, damit sie ihm jene Arme erwachten Bewußtseins und Wissens entgegenstrecken, so daß er ihre allumfassende Wonne gewinnen kann. Er strebt auf dem Pfad Mitras zur Freude seiner Harmonien hin, in der es weder Wunde noch Verletzung gibt. Indem er das Höchste durch die Kraft des erleuchtenden Wortes begreift und hält, erstrebt er eine Mehrung auf jener Ebene, dem eigenen Heim der Götter. Mögen die beiden großen Götter in seinem Wesen jene umfassende Welt ihrer göttlichen Kraft und Weite erschaffen. Mögen sie ihm deren Fülle und Glückseligkeit im Herandämmern des göttlichen Lichts und der göttlichen Kraft bringen.)

1. Varuna, den Zerstörer des Feindes, und Mitra rufen wir zu euch durch das Wort der Erleuchtung. Ihre Arme umfassen die Welt der Macht des Lichts¹, wie um die Gehege der leuchtenden Herden geworfen.
2. Streckt eure Arme erwachter Erkenntnis² zum Menschen aus, wenn er euch das erleuchtende Wort singt. Eure anbetungswürdige Wonne wird durch all unsere Erden reichen³.
3. Möge ich auf dem Pfad des Freundes⁴ reisen, damit ich eben jetzt das Ziel⁵ meiner Reise erreichen kann. So halten sich Menschen fest an die Wonne jenes Geliebten, in dem es keine Verwundung gibt.

¹ *Swarnara*. Swar ist die solare Welt der Wahrheit, und die Herden sind die Strahlen ihrer Sonnenerleuchtungen. Daher wird sie mit den Gehegen dieser leuchtenden vedischen Rinder verglichen.

² Das Epithet zeigt, daß die Körper und Glieder der Götter ebenso wie ihre anderen physischen Besitztümer, Waffen, Kutschen, Pferde, ganz und gar symbolisch gemeint sind.

³ Alle Schichten unseres Wesens.

⁴ Mitra, der die vollkommenen und unversehrten Harmonien unseres höheren, göttlichen Seins schafft.

⁵ *Gati*. Das Wort wird noch für den spirituellen oder überirdischen Zustand gebraucht, der

4. O Mitra und Varuna, möge mein Denken durch das erleuchtende Wort jenes Höchste halten, welches euer Besitz ist, so daß es zum Heim der Meister der Fülle strebt¹, für sie und für Menschen, die euch bestätigen.

5. O Mitra, komm zu uns mit deinen vollkommenen Gaben, und Varuna in der Welt unserer Sitzung, zur Mehrung der Meister der Fülle² in ihrem eigenen Heim und zur Mehrung deiner Gefährten.

6. Denn in ihnen bringt ihr beide uns, o Varuna, die Macht³ und die Weite. Formt in uns die weite Welt zur Eroberung unserer Fülle, zur Wonne, zum Glück unserer Seele.

7. Zu mir, o Herren des Opfers, beim Herandämmern der Morgenröte, beim Aufleuchten des Strahls, in der Kraft der Götter, zu meinem Wein, der gleichsam⁴ von Menschen mit Händen ausgepreßt wird, kommt rasch mit euren trampelnden Stuten, o bringende Götter, — zum Pilger des Lichts⁵.

durch das Verhalten oder die Anstrengungen des Menschen auf Erden gewonnen wird. Aber es kann auch die Bewegung zum Ziel oder der Weg bedeuten: „Möge ich eben jetzt den Weg erlangen, auf dem Pfad Mitras gehen.“

¹ Das heißt, es wird, indem es sich in Menschen manifestiert, danach streben, sie zu seinem eigenen rechten Standort, der Wahrheitsebene, zu erhöhen.

² Die Götter. Swar ist das „eigene Heim“ der Götter.

³ Die göttliche Kraft des wahrheitsbewußten Wesens, die im nächsten Vers „die Kraft der Götter“ genannt wird. Das Unermeßliche, *brhat*, ist die ständige Beschreibung jener Ebene oder „weiten Welt“: die Wahrheit, das Rechte, das Unermeßliche.

⁴ „Gleichsam“ — und dies zeigt, wie so häufig, daß der Wein und sein Auspressen Bilder und Symbole sind.

⁵ *Arcañānas*, derjenige, der zur Erleuchtung reist, die vom Wort geschaffen wird, der bezeichnende Name des Rishi dieser Hymne, einer aus dem Geschlecht *Atris*.

Die vierte Hymne an Mitra-Varuna

V.65

Die Herren der Reise

(Der Rishi ruft die beiden großen Mehrer der Wahrheit in unserem Wesen an, uns bei unserer Reise zu den Reichtümern, zu der Weite unseres wahren Seins zu führen, die sie aus den engen Grenzen unserer gegenwärtigen unwissenden und unvollkommenen Mentalität für uns erobern.)

1. Derjenige, der zur Erkenntnis erwacht ist, wird vollkommen im Willen. Möge er für uns sprechen unter den Göttern: Varuna, der die Schau hat, und Mitra erfreuen sich an seinen Worten.
2. Sie sind die Könige, höchst glorreich im Licht und höchst weit in ihrem Hören¹. Sie sind die Meister des Seins in Geschöpf um Geschöpf und die Mehrer der Wahrheit in uns, denn die Wahrheit ist ihrer.
3. Ich reise auf dem Pfad und rufe sie an, die beiden, die Ureinstigen und Ersten. Indem wir mit vollkommenen Stuten² reisen, rufen wir sie an, die in Erkenntnis Vollkommenen, zur Gabe der Reichtümer.
4. Selbst aus unserem engen Sein erobert Mitra für uns die Weite, er erobert den Pfad zu unserem Heim. Denn das vollkommene Mental³ ist Mitras, wenn er alles harmonisiert und voraneilt zum Ziel.
5. Mögen wir in der Mehrung Mitras verweilen, die uns unsere vollkommene Weite gibt. Dann sind wir frei von Versehrung und Sünde, genährt von dir, und Kinder des Herrn der Weite.
6. Ihr beiden, o Mitra, bringt dieses menschliche Geschöpf auf euren Weg

¹ Sie haben die göttliche Schau und das göttliche Gehör, das Licht und das Wort.

² Wie gewöhnlich das Symbol für die dynamischen Energien, Lebenskräfte usw., durch die sich unser Wille, unsere Werke und unser Streben verwirklichen.

³ Amoh, die Enge voller Leid und Übel, ist der unerleuchtete Zustand unserer begrenzten Mentalität. Die vollkommene Mentalität, *sumati*, die durch die Gnade Mitras gegeben wird, verschafft uns Zugang zur Weite.

und führt es vollständig. Behindert nicht unsere Herren der Fülle und unsere Seher der Wahrheit. Behütet uns, während wir das Licht trinken¹.

¹ Go, das Licht oder die Kuh, was hier die „Milch“ bedeutet oder der Ertrag der Mutter des Lichts.

Die fünfte Hymne an Mitra-Varuna

V.66

Die Spender der Selbstherrschaft

(Der Rishi ruft Varuna an, die unermeßliche Gestalt der Wahrheit, und Mitra, den Geliebten, die Gottheit von deren Harmonien und umfassender Wonne, — Varuna und Mitra, die für uns die vollkommene Kraft unseres wahren und unendlichen Wesens erobern, um unsere unvollkommene menschliche Natur ins Ebenbild ihres göttlichen Wirkens umzuwandeln. Dann wird der solare Himmel der Wahrheit in uns manifestiert, seine weite Weide gescharter Erleuchtungen wird zum Feld der Reise unserer Kutschen, die hohen Gedanken der Seher, ihr geläutertes Urteil, ihre raschen Inspirationen werden uns zu Teil, ja unsere Erde selbst wird zur Welt jener unermeßlichen Wahrheit. Denn dann liegt die vollkommene Bewegung vor, die Transzendenz der Dunkelheit von Sünde und Leid. Wir gelangen zur Selbstherrschaft, einem reichen, vollen und unermeßlichen Besitz unseres unendlichen Wesens.)

1. O Sterblicher, der du zur Erkenntnis erwachst, rufe zu dir die beiden Gottheiten, die vollkommen im Willen sind und Zerstörer deines Feindes. Richte deine Gedanken auf Varuna, dessen Gestalt die Wahrheit ist, und auf die große Wonne¹.
2. Denn sie sind es, die die unentstellte Kraft und die vollständige Macht erlangen. Dann wird dein Menschsein wie das Wirken dieser Götter werden. Es ist, als ob der unsichtbare Himmel des Lichts² in dir begründet würde.
3. Daher begehre ich euch, o Götter, — für das Eilen dieser Kutschen eure weite Weide der Herden. Kraftvoll nehmen unsere Mentale durch unsere

¹ Die Genugtuung, die von Mitra gegeben wird und die umfassende Wonne der Wahrheits-ebene begründet. Varuna-der-Unendlichkeiten gibt die weite Form, Mitra-der-Harmonien die vollkommene Freude der Energien der Wahrheit, ihre vollständige Macht.

² Oder: „Swar der Schau“, die Welt des Lichts, wo die volle Schau der Wahrheit ist.

Hymnen seine vollkommene Bejahung auf, wenn der Gott unsere reichen Gaben empfängt.

4. Dann in der Tat, o transzendente Gottheiten, erobert ihr die Seher-Weisheiten durch die vollen Fluten des erleuchteten Urteils. Ihr spürt Erkenntnis für diese menschlichen Geschöpfe durch eine Wahrnehmung, in der das Urteil geläutert ist.

5. O weite Erde! Jenes Unermeßliche, jene Wahrheit für die Bewegung eingegebener Erkenntnis der Weisen! Weit eilen die Beiden voll befähigt, unsere Kutschen gleiten hinaus¹ auf ihren Reisen.

6. Wenn, o Mitra, du deine weit reisende Schau hast und wir die erleuchteten Seher sind, mögen wir in der Anstrengung unserer Reise zu einer Selbstherrschaft² gelangen, die offen ausgebreitet ist und ihre Vielfältigkeiten regiert.

¹ Hinaus über die Dunkelheit und die Feinde, das Leid und Übel des niederen Seins.

² *Svārājya*. *Svārājya* und *sāmrājya*, vollkommenes Reich im Inneren und Äußerem, Herrschaft unseres inneren Wesens und Meisterschaft über unsere Umgebung und Umstände, war das Ideal der vedischen Weisen, erlangbar nur durch einen Aufstieg jenseits unserer sterblichen Mentalität zur leuchtenden Wahrheit unseres Wesens, zu den supramentalen Unendlichkeiten auf der spirituellen Seinsebene.

Die sechste Hymne an Mitra-Varuna

V.67

Die beiden Aufrechterhalter und Beschützer

(Mitra und Varuna vervollkommen die Weite des überbewußten Wesens, das das Ziel des Opfers ist. Sie besitzen den vollen Reichtum seiner Kraft. Wenn sie jenen lichtreichen Ursprung und jenes lichtreiche Heim erreichen, geben sie den Menschen, den Arbeitern beim Opferwerk, dessen Frieden und Wonne. Auf dem Weg dorthin schützen sie den Sterblichen vor seinen spirituellen Feinden, die sich seiner Unsterblichkeit in den Weg stellen wollen; denn Mitra und Varuna halten fest an ihrem höheren Wirken und den Sitzen des höheren Bewußtseins, denen jene Wirkweisen angehören, zu denen der Mensch aufsteigt. Indem sie allumfassend und allwissend sind, zerstören sie diese Feinde, die Kräfte des Egoismus und begrenzender Unwissenheit. Wahr in ihrem Wesen, sind sie Mächte, die die Wahrheit in jedem individuellen Wesen besitzen und berühren. Als Führer der Reise und Schlacht erschaffen sie die Weite jenes höheren Bewußtseins selbst aus unserer engen und geplagten Sterblichkeit. Jenes Höchste ist es, was das Denken in den Atris begehrt und erreicht durch Bestätigung Mitras, Varunas und Aryamans, Gottheiten, in den „Körpern“, die von der menschlichen Seele bewohnt sind.)

1. Wahrlich, o Gottheiten, ihr beiden Söhne der unendlichen Mutter, die Weite ist recht vervollkommenet durch euch, die Weite, für die wir opfern. O Varuna, Mitra, Aryaman, ihr besitzt ihre höchst reiche Kraft.

2. Wenn ihr in euer ursprüngliches Heim goldenen Lichts eintretet, o Varuna, o Mitra, Aufrechterhalter der Menschen bei ihrer Arbeit, Zerstörer des Feindes, erlangt für sie die Wonne.

3. Allumfassend und allwissend sind Varuna und Mitra und Aryaman. Sie halten sich fest an das Gesetz ihres Wirkens, so wie an die Sitze, zu denen sie gelangen, und beschützen den sterblichen Menschen vor seinen Feinden.

4. Denn weil sie wahr in ihrem Wesen sind, berühren sie die Wahrheit und

halten die Wahrheit in Geschöpf um Geschöpf. Als vollkommene Führer auf der Reise, vollkommen an Kraft für die Schlacht, schaffen sie die Weite, auch aus diesem engen Wesen.

5. Wer von euch, o Mitra, ist unbestätigt, du oder Varuna, in unseren Körpern¹? Ganz und gar sucht unser Denken Jenes von euch, Jenes begehrt unser Denken für die Genießer².

¹ Nicht der physische Körper allein; die Seele wohnt hier in fünf Hüllen oder Umkörperungen.

² Die *atris*, — wörtlich Esser. Das Wort kann auch Reisende bedeuten.

Die siebte Hymne an Mitra-Varuna

V.68

Die Herren der großen Kraft

(Weil sie die große Kampfkraft der Wahrheit besitzen, führen uns Mitra und Varuna zur Unermeßlichkeit der Wahrheit. Durch jene Kraft herrschen sie alle herrlich, enthalten die Klarheiten der Wahrheit, und ihre Mächte sind in allen Gottheiten geoffenbart. Daher sollten sie ihre Kraft in diesen Gottheiten für den menschlichen Besitz der großen Glückseligkeit und Reichtum an Wahrheit in Erde und Himmel herausbringen. Sie erreichen die Wahrheit durch die Wahrheit. Denn sie haben deren Urteilskraft voll jenes Antriebs, der geradewegs zur Erkenntnis vorstößt. So wachsen sie in göttlicher Weise, ohne den Schädigungen der Unwissenheit anheimzufallen. Als Herren jenes mächtigen Antriebs bringen sie die Himmel in einen leuchtenden Regen auf den Sterblichen herab und ergreifen vom Unermeßlichen als einem Heim Besitz.)

1. Singet dem Mitra und Varuna durch das Wort, das erleuchtet. Weil sie jene große Kraft haben, haben sie die Wahrheit, das Unermeßliche.
2. All-Herrscher sind sie, ja sie beide, Mitra und Varuna, Heime der Klarheit, Götter, geoffenbart durch das Wort in den Göttern.
3. Daher bringet Kraft hervor um unserer großen himmlischen und irdischen Glückseligkeit willen¹. Denn groß ist eure Kraft in den Göttern.
4. Durch die Wahrheit erlangt ihr Erkenntnis der Wahrheit, besitzt ihr ein Urteil von treibender Kraft². O Götter, ihr wachst und erleidet nicht Schaden.

¹ Die Glückseligkeit glückbringenden Reichtums des weiten Wahrheitsbewußtseins, manifestiert nicht nur in den höheren mentalen Ebenen unseres Bewußtseins, sondern auch in unserem physischen Wesen.

² Der gerade Antrieb, den die Götter besitzen. Der Mensch, der sich von der Unwissenheit durch die Unwissenheit zur Wahrheit bewegt, folgt einer krummen und schwankenden Bewegung, hat ein Urteil, das durch die Falschheit verzerrt wird, und er strauchelt bei seiner

5. Indem ihr den Himmel zum Regnen bringt, Erlanger der strömenden Bewegung, Meister jenes kräftigen Antriebs, ergreift ihr Besitz von eurem weiten Heim.

Entwicklung ständig in Sünde und Leid. Durch die Entwicklung der Götter in ihm ist er imstande, sich ohne Straucheln und Leid, geradewegs und glücklich, von Wahrheit zu größerer Wahrheit zu bewegen.

Die achte Hymne an Mitra-Varuna

V.69

Die Träger der leuchtenden Welten

(Der Rishi ruft Mitra und Varuna an als Aufrechterhalter der Welten oder Ebenen des Seins, insbesondere der drei lichtreichen Welten, in denen das dreifache Mentale, das dreifache Vitale, das dreifache Physische das Licht ihrer Wahrheit und das göttliche Gesetz ihrer Kräfte finden. Die Kraft des arischen Kriegers wird von ihnen in jenem unvergänglichen Gesetz erhöht und behütet. Von den lichtreichen Welten fließen die Flüsse der Wahrheit mit ihrem Ertrag der Wonne herab. In jedem von ihnen befruchtet ein leuchtender Purusha eine Form des dreifachen Gedankenbewußtseins der Wahrheit. Diese, die den strahlenden Tag der Seele ausmachen, begründen im Menschen das göttliche und unendliche Bewußtsein und im letzten den göttlichen Frieden und die Aktivität, durch die in der erweiterten Universalität unseres Wesens die reiche Glückseligkeit und die Schöpfung der Göttlichkeit existiert. Die göttlichen Wirkweisen sind im gewöhnlichen Leben des vitalen und physischen Wesens beeinträchtigt und eingeschränkt von den Göttern, aber wenn Mitra und Varuna in uns die lichtreichen Welten stützen, in denen diese ihre Wahrheit und Kraft finden, so werden sie für immer vollständig und unveränderlich.)

1. Drei Welten des Lichts erhaltet ihr Zwei aufrecht, o Varuna, drei Himmel, drei Zwischenwelten, o Mitra, und ihr erhöht die Macht des Kriegers und behütet ihn im unvergänglichen Gesetz eures Wirkens.
2. Eure nährenden Kühe¹ haben ihre Ströme, o Varuna, o Mitra, die Flüsse melken ihren Honig-Ertrag aus. Dort stehen weit drei leuchtende Bullen² und werfen ihren Samen in die drei Gedanken.

¹ *Dhenavaḥ*, die Flüsse der Wahrheit, sind wie *gāvaḥ*, die leuchtenden Kühe, die Strahlen ihres Lichts.

² Der Bulle ist der Purusha, die Seele oder das Bewußte Wesen. Die Kuh ist Prakriti, die Kraft des Bewußtsein. Die Schöpfung der Göttlichkeit, der *Sohn*, kommt mittels der Befruchtung des dreifachen leuchtenden Bewußtseins durch die dreifache strahlende Seele des Wahrheitswesens, so daß das höhere Bewußtsein im Menschen aktiv, schöpferisch und fruchtbar wird.

3. In der Morgendämmerung rufe ich die göttliche, unendliche Mutter an, am Mittag und beim Sonnenaufgang. Ich begehre von Mitra und Varuna den Frieden und die Bewegung bei der Gestaltung von allem³ zur Glückseligkeit und zur Schöpfung und Erzeugung⁴.

4. Weil ihr die Aufrechterhalter der leuchtenden Sphäre der Zwischenwelt und der leuchtenden Sphäre der Erde seid, o göttliche Söhne der Unendlichkeit, o Mitra und Varuna, beeinträchtigen die unsterblichen Götter nicht eure Wirkweisen, die auf immer fest sind⁵.

³ Der Opfervorgang besteht in der Formation oder „Ausweitung“ des universalen Wesens, *sarvatāti*, und des göttlichen Wesens, *devatāti*.

⁴ Des *Sohnes*, der Göttlichkeit, die in der Menschheit geschaffen wird.

⁵ Das heißt: In den gewöhnlichen Wirkweisen der vitalen und der materiellen Ebene ist — weil sie unerleuchtet sind, voller Unwissenheit und Mängel — das Gesetz unseres göttlichen und unendlichen Wesens beeinträchtigt oder verdorben, arbeitet es unter Einschränkungen und mit Entstellungen. Es manifestiert sich nur dann vollständig, stetig und makellos, wenn die ideale, supramentale Wahrheitsebene in uns durch die reine Weite und Harmonie von Varuna und Mitra aufrechterhalten wird und das vitale und physische Bewußtsein in ihre Kraft und ihr Licht hinaufnimmt.

Die neunte Hymne an Mitra-Varuna

V.70

Die Mehrer des Wesens und Erlöser

(Der Rishi beehrt das weite und vielfältige Fördern unseres Wesens und seiner Mächte, die Varuna und Mitra geben, sowie ihr vollständiges Vortreiben unserer Kraft zur vollkommenen Grundlegung des göttlichen Zustands. Er betet zu ihnen, ihn vor den Zerstörern zu schützen und ihn zu befreien und zu verhindern, daß ihre feindliche Herrschaft das Wachsen der Göttlichkeit in unseren vielfältigen Hüllen oder Körpern beeinträchtigt.)

1. Vielfältig durch die Weite¹ ist fürwahr jetzt eure Förderung unseres Wesens, o Varuna. O Mitra, ich möchte eure Wohlgesinntheit genießen.
2. Ihr seid jene, die nicht der Schädigung² ausliefern. Mögen wir eure vollständige Kraft des Antriebs zu unserer Fundierung genießen, mögen wir sie sein, o ihr stürmischen Gottheiten.
3. Schützt uns, o Heftige³, mit euren Abschirmungen und erlöst uns zu vollkommener Befreiung. Mögen wir in unseren Verkörperungen die Zerstörer überwinden.
4. O ihr, die ihr in der Willenskraft transzendent seid, laßt uns nicht in unseren Verkörperungen die Herrschaft von irgendjemandem⁴ erleiden, weder in unserem Erzeugen, noch in unserer Schöpfung.

¹ Die Weite der unendlichen Wahrheitsebene mit dem vielfältigen Reichtum ihres spirituellen Inhalts. Ihre Grundbedingung ist die Vollkommenheit des Gedankenmentals und der psychischen Mentalität, die einer göttlichen Natur zu eigen ist, eine Vollkommenheit, welche als Gnade der Götter, *sumati*, zum Menschen kommt.

² Die Schädigungen der *dasyus*, Zerstörer unseres Wesens und Feinde seines göttlichen Fortschritts, Söhne der Begrenzung und Unwissenheit.

³ Rudras. Rudra ist das Göttliche als Meister unserer Evolution durch Gewalt und Schlacht, indem er die Söhne der Dunkelheit und das Übel, das sie im Menschen schaffen, schlägt und zerstört. Varuna und Mitra als Helfer beim progressiven Kampf gegen die *dasyus* nehmen diese Rudraschaft an.

⁴ D.h. irgendeinem Zerstörer.

Die zehnte Hymne an Mitra-Varuna

V.71

Eine Anrufung des Opfers

(Der Rishi ruft Mitra und Varuna auf zur Soma-Gabe, als Zerstörer des Feindes und Mehrer unseres Wesens und als Helfer unserer Gedanken mittels ihrer Meisterschaft und Weisheit.)

1. O Zerstörer des Feindes, kommt mit euren Mehrungen¹, o Varuna, o Mitra, zu diesem unserem freudvollen Opfer.
2. O Varuna, o Mitra, ihr regiert alle Menschen und seid die weisen Denker. Ihr seid die Herrscher, nähret unsere Gedanken.
3. Kommt, o Varuna, o Mitra, zu unserer Soma-Gabe, zum Opfer des Gebers, auf daß ihr von diesem Wein trinket.

¹ Indem sie den Feind zerstören, die Verletzer, die unser Wesen, unseren Willen und unser Wissen umkehren und mindern, mehrten sie in uns die Weiten, die der „umfassenden Wahrheit“ zueigen sind. Wenn sie regieren, wird die Herrschaft der *dasyus* beseitigt, und die Erkenntnis der Wahrheit wächst in unseren Gedanken.

Die elfte Hymne an Mitra-Varuna

V.72

Eine Anrufung zum Opfer

(Der Rishi ruft Mitra und Varuna zum Opfer als die Gottheiten, die den Menschen nach dem Gesetz der Wahrheit auf dem Pfad führen und unsere spirituellen Errungenschaften durch seine Wirkweisen bestätigen.)

1. Mit den Worten opfern wir Mitra und Varuna wie Atri.
Sitzt auf dem Sitz der Weite zum Trinken des Weins.
2. Durch euer Wirken haltet ihr die guten Gaben fest, und ihr laßt Menschen den Pfad nach eurem Gesetz beschreiten.
Sitzt auf dem Sitz der Weite zum Trinken des Weins.
3. Mögen Mitra und Varuna sich an unserem Opfer erfreuen, auf daß wir unseren Wunsch erfüllt bekommen.
Sitzt auf dem Sitz der Weite zum Trinken des Weins.

Andere Hymnen

„Ich hab' dich lieb, du bist die Beste, die ich je liebte, du bist die Beste, die ich je liebte.“

„Ich hab' dich lieb, du bist die Beste, die ich je liebte, du bist die Beste, die ich je liebte.“

„Ich hab' dich lieb, du bist die Beste, die ich je liebte, du bist die Beste, die ich je liebte.“

„Ich hab' dich lieb, du bist die Beste, die ich je liebte, du bist die Beste, die ich je liebte.“

„Ich hab' dich lieb, du bist die Beste, die ich je liebte, du bist die Beste, die ich je liebte.“

Lobeshymne an Indra

I.5

„Tretet heran, setzt euch nieder, singet zu Indra, o Freunde, die ihr den Gedanken des Psalmes tragt.“

stoma. Von *stu*, fest begründen. *Stoma* ist der Psalm, die Lobeshymne. Es ist der Ausdruck — in der Dynamik der Sprache — jener Eigenschaften im Herrn mentaler Kraft (oder welcher andere Meister des Wesens sonst gepriesen wird), die der Sadhaka entweder zu Hilfe ruft oder in seinem eigenen Wesen und Handeln herauszubringen strebt. Der Ausdruck einer Eigenschaft in inspirierter und rhythmischer Sprache hat aufgrund der wesenhaften Natur des Mantras die Tendenz, in gewohnheitsmäßiger Handlung jenes herauszubringen und zu begründen, was früher latent oder vage in der Natur war. Aus diesem Grund ist der Psalm *stoma*, das, was begründet oder bekräftigt, wie das Gebet *uktha* ist, das, was begehrt oder will, und die einfache Hymne ist *gâyatra*, das, was heraufbringt und in Bewegung setzt, oder *śarṅsa*, das, was in das Feld des Ausdrucks vorbringt.

„Wenn der Nektar destilliert worden ist, dann ist es Indra, den ich zum Freunde nehme, den Mächtigsten von allem, was mächtig ist, den Herrn aller höchsten begehrenswerten Dinge.“

purûtamaṁ purûṅâm. Sayanas weit hergeholte und gezwungene Auslegung, „Vernichter vieler (Feinde), Herr vieler Besitztümer“, ist eine völlig überflüssige Abwandlung der einfachen Bedeutung der Wörter. *purûtamaṁ purûṅâm* kann nur eine Bedeutung und grammatische Beziehung haben: „höchst *puru* unter allen, die *puru* sind“, ebenso wie *îśânam vâryâṅâm* „Meister unter allem, was zuhöchst ist“ bedeutet. *vârya* kann gewiß „begehrenswert“ bedeuten, sehr im mitschwingenden Sinn von *vara*, eine Wohltat, aber eher „zuhöchst“ als „begehrenswert“ paßt mit *îśâna* zusammen und ergibt den rechten Gesamtzusammenhang.

sacâ wird von den Grammatikern stets als Adverb aufgefaßt im Sinne von „zusammen“, gebildet von der Wurzel *sac*, anhängen, begleiten. Aber steht denn fest, daß das Wort im Veda keine andere Bedeutung hat? Die Anordnung, wenn auch nicht die Konstruktion der Wörter in dieser Zeile erfordert unbedingt ein Verb, um *indra* mit *some sute* zu verknüpfen. Von der ersten *Rik pra gâyata abhi* hereinzulesen, wirkt zu gezwungen, um akzep-

tabel zu sein. Der Form nach kann *sacâ* die aktive Befehlsform von *sac* sein — der Singular wäre dann an einen der Gruppe gerichtet und würde ... den kollektiven Plural der ersten und vierten Rik ersetzen — wie *sacasva* seine mediale Befehlsform ist. Oder, wenn mein Vorschlag in Verbindung mit *pr̥cchâ* (siehe 4. Hymne) akzeptiert wird, könnte es viel natürlicher die erste Person Indikativ Präsens des Verbums sein, das im Aktiv und mit transitiver Bedeutung gebraucht wird. Wenn *sacasva* bedeuten kann „sich beigesellen, immer wohnen mit als ein Freund“ (siehe 7. Hymne), so kann *sacâ* im Aktiv sehr wohl bedeuten „ich halte mir als Freund oder Kameraden“. Der Satz wird dann natürlich, unmittelbar und einfach und der Sinn perfekt und passend nicht nur für den vorliegenden Vers, sondern auch für die vorangehende und die folgende Rik. Er erschließt uns die vollkommene logische Verknüpfung und den logischen Übergang, was ein konstantes Charakteristikum des vedischen Stils ist. Im ersten Vers lädt der Rishi seine „Freunde“ oder „Lebensgefährten“ ein, Indras Psalm zu singen. Der zweite stellt das Ziel fest und den Zweck ihres Singens, welcher darin besteht, diesen mächtigen und höchsten Meister der Dinge zum Freund zu haben, — der spezifische Zweck des Madhuchchanda als anerkanntem Führer dieser Gruppe von Sadhakas, *yaste sakhibhya â varam*. Der dritte Vers rechtfertigt die Wahl des mächtigen Gottes, indem er Indras getreue Freundschaft und seine vollkommene Hilfsbereitschaft bekräftigt.

„Er war es, der uns stets in der Vereinigung (mit unserem Begehren) gegenwärtig war, er auf immer für unsere Glückseligkeit, er auf immer im Innehalten unserer Stadt; immerdar kommt er zu uns mit Gaben von Substanz (in seinen Händen).“

Der Nachdruck liegt auf *saḥ*, das daher bei jedem Bezugswort wiederholt wird, *sa yoge*, *sa rāye*, *sa purāmdhyām*, und *ghâ* will die Absicht des Rishi herausheben, das Wort zu betonen. Er erklärt, warum der Psalm an Indra, *indramabhi*, zu bekräftigen ist; denn Indra ist stets da, wenn wir unser Begehren erlangen, wenn Glückseligkeit das Ergebnis unseres aktiven Bewußtseins ist, wenn unser Erlangen und unsere Glückseligkeit angegriffen werden und unsere Stadt gegen die Dasyus, die Räuber, die Feinde, zu halten ist. Er kommt zu uns, indem er stets unseren mentalen Fähigkeiten frische Substanz verleiht, größere Quellen mentaler Kraft für unser aktives Bewußtsein. *bhuvat*, *gamat* – das gewöhnliche Praeteritum, direkt vom Stamm *bhû*, *gam*, gebildet. Ich akzeptiere *rāye* als den gewöhnlichen Dativ, obgleich ich mir keineswegs sicher bin, ob wir es nicht manchmal

mit einer Form *râyaḥ* zu tun haben und dieses *râye* wie *yoge* und *puram-dhyâm* nicht ein Lokativ ist.

yoga. Die Idee des Yoga in all ihren vedischen Bedeutungen ist das Sich-Ausweiten des Wesens in uns, um sich mit Wesen, wie es in anderen Personen, Objekten oder Kräften ausgedrückt ist, zu vereinen, ob in der Form von persönlicher Anstrengung, Bewußtseinskontakt oder Erlangung begehrter Dinge.

puramdhyâm. Ich kann weder Sayanas *yoṣiti* noch sein *bahuvihâyâm buddhau* akzeptieren. Seine Konstruktion von *puram* – *bahu* mit *dhi* – *buddhi* ist in ihrer Gezwungenheit fast grotesk. *pur* ist das, was gefüllt ist, oder das, was enthält und schützt, die Stadt, der *âdhâra*, diese unsere Stadt mit neun Toren, in der wir unser Erlangtes behüten und unsere Glückseligkeit genießen. *dhiḥ* bedeutet halten, stützen. Stets von spirituellen Feinden angegriffen, von Dasyus, Rakshasas, Daityas, Vritras, Panis, muß sie aufrechterhalten und gestützt werden durch die Kraft der Götter, Indra zuerst, Indra auf immer, Indra an vorderster Stelle.

„Singt dem Indra, dessen Stuten kein Feind beim Zusammenprall in unseren Schlachten widerstehen kann.“

samsthe. Sayanas Konstruktion *yasya rathe [yuktau] harî* scheint mir im höchsten Grad erzwungen und unmöglich. Wenn *samstha ratha* bedeutet und *vṛṇvate sambhajante*, so kann der einzige Sinn der sein, daß Indras Feinde in Indras Kutsche nicht sein Pferd billigen. Wir müssen eine bessere Bedeutung für *samstha* finden. Im Zusammenhang mit Schlachten kann es sehr wohl das Zusammentreffen und enge Kämpfen mit seinen Feinden bedeuten, und *vṛṇvate* kann jenen Sinn haben, den wir sooft finden, nämlich den des Eindämmens, Behinderens oder erfolgreichen Widerstehens. Wenn Indra und der Feind im Zusammenprall der Schlacht miteinander kämpfen, kann es ihnen nicht gelingen, die Fortbewegung seines Wagens zu verhindern. Indra überwältigt stets das Hindernis und bewegt sich weiter zu seinem Ziel hin. Der Vers, der sich an das *â bhuvat puramdhyâm* der letzten Rik anschließt und mit der Wiederaufnahme des ersten Gedankens endet, schließt zutreffend mit dem Worte *gâyata*, d.h. mit wahrer vedischer Perfektion der Stildetails, dem Gedankengang, der mit *pra gâyata* begonnen und mit *indram sacâ* herausgearbeitet wurde.

„Destilliert zur Reinigung sind diese Soma-Säfte. Rein werden sie zu deiner Manifestation hinausgebracht und vermögen dann ihre eigene Intensität zu ertragen.“

sutapâvne. somasya pânakartre, sagt Sayana, und tut dies berechtigterweise, denn *pâvan* wäre im späteren Sanskrit ohne Zweifel ein Nomen des Agens, und wenn man es hier so auffaßt, ergibt es einen guten Sinn. „Hier sind diese Soma-Säfte, destilliert für den Soma-Trinker.“ Aber in der alten arischen Sprache wurde, wie europäische Gelehrte entdeckt haben, der Dativ *ane* verbal gebraucht, um Handlung nicht weniger als den Handelnden auszudrücken, und er erscheint verkleidet im griechischen Infinitiv *nai, enai*, während die kürzere Form *an*, Dativ oder Nominativ, als der gewöhnliche griechische Infinitiv *ein* erscheint. Das alt-arische *asan* für seiend bleibt im Griechischen erhalten als *einai*, sein; *dâvan* für gebend als *dounai*, geben; *bhuvan* für werdend als *phuein*, werden; *śruvan* für hörend als *kluein*, hören. Können wir die Ansicht vertreten, daß diese alte arische Form im Veda in Formen wie *pâvane, dâvane* fort dauert? Die Hypothese ist haltbar. In jenem Fall würden wir jedoch bei unserer Textstelle zu der grotesken Übersetzung gelangen: „Diese Soma-Säfte sind zum Zweck des Soma-Trinkens destilliert worden“! Wenn wir den Gedanken des Trinkens für *pâvan* akzeptieren müssen, ist Sayanas Interpretation bei weitem besser. Aber obgleich *pâvan* sich uns natürlich ergibt als von derselben Form wie *dâvan*, durch Anfügung von *an* an die Wurzel *pâ* (trinken), mit einem eingeschalteten euphonen *va*, das wir im Tamil eingebürgert finden und das in Sanskrit-Formen wie *bruvan, stuve* überlebt, so kann sich *pâvan* doch ebensogut von der Wurzel *pû* (reinigen, läutern) ableiten durch Modifikation des Wurzelvokals, wie in *pâvaka* und *pâvan*, vor der Endung *an*. Wenn wir *sutapâvne* so aufschlüsseln, erhalten wir eine tiefe und fruchtbare Bedeutung, die sich ganz und gar mit dem subtilen, suggestiven und prägnanten Stil der Hymnen des Madhuchchhandas im Einklang befindet. Die Nektarsäfte werden für den primären Reinigungsprozeß dessen, was destilliert worden ist, *sutapâvne*, destilliert. Wenn sie gereinigt sind, *śucayaḥ*, gelangen sie zum Gebrauch, *yanti vîṭaye*, weil sie dann *dadhyâśiraḥ* sind. Die Anwesenheit des Epithets *śucayaḥ* wird sogleich einsichtig: Während es sonst ein schmückendes Beiwort ist, nicht ohne Bedeutung, aber nicht wirklich nötig, wird es bei dieser Wiedergabe zu einem Wort von entscheidender Bedeutung, logisch untergeordnet und in der Tat zwingend im Zusammenhang, *dadhyâśiraḥ*, wohin ganz natürlich *śucayaḥ* führt, und mit gleicher Unvermeidlichkeit zum Höhepunkt des Satzes und Gedankens.

vîṭaye. Sayana sagt *bhakṣaṇârthe*, aber er gibt auch andere Bedeutungen für *vî*, *gati-vyâpti-prajanana-kanti-asana-khâdaneṣviti*. Im Sinne von

Gehen, wie im bekannten klassischen *vīta*, ist *vī* manchmal das Kompositum von *vi+i*, gehen, aber das Verb, das wir in *vītaye* haben, ist eher die lange Form *vī* der primären Wurzel *vi*, manifestieren, öffnen, leuchten, geboren werden, erscheinen, produzieren, wachsen, ausbreiten, sich bewegen, die noch in *vayas*, *viyat*, *vayunam* erhalten bleibt. Die Wiedergabe *khādana* erscheint mir eher als ein zusätzlicher Sinn, der ihm von den Ritualisten aufgezwungen wird, um diesen entscheidenden vedischen Begriff in die Reichweite ihrer ritualistischen Konzepte zu bringen. Ich nehme es im Veda in seiner natürlichen Bedeutung von Manifestation, Erscheinung, Herausbringung oder Ausweitung. Das Wort *vīti* beschreibt den entscheidenden Vorgang des vedischen Yoga, die Manifestation zur Heranbildung und Aktivität dessen, was in uns nicht-manifest, vage oder inaktiv ist. *Vītaye* oder *devavītaye*: Zur Manifestation der Götter oder der Kräfte und Aktivitäten, die sie repräsentieren, wird der vedische Opferer eingeweiht und innerlich geführt in subjektiver Meditation und Überantwortung, äußerlich bei objektiver Anbetung und Gabe. Die geläuterten Soma-Säfte gehen zur Manifestation (*yanti vītaye*), werden zur Manifestation ausgegeben, — in diesem Fall, wie wir im nächsten Vers sehen, *vṛddho ajāyathāh*, — zu der des Indra, des Gottes der Hymne, des Meisters der mentalen Kraft.

dadhi - āsiraḥ. Dieser Ausdruck muß entweder aus zwei separaten Wörtern bestehen, *dadhi* und *āsiraḥ*, die im Padapatha fälschlich zusammengefügt sind, oder es ist ein Kompositum — wie Sayana es auffaßt — und Epithet von *somāsaḥ*. Im ersten Falle kann *dadhi* Yoghurt bedeuten und *āsiraḥ* Milch, hier im Plural gebraucht, um mehrere Portionen Milch auszudrücken. Wir müssen dann ritualistisch übersetzen: „Hier sind (Somas), destilliert für den Soma-Trinker, und hier gehen, geläutert, Soma, Yoghurt und Milch zum Essen.“ Soll es so deuten, wer mag, und diese Alberheit wie auch immer in Einklang bringen mit der Erhabenheit des Verses, der vorangeht, und mit der Feinheit des Verses, der folgt. Aber aus der Konstruktion und Anordnung der Wörter wird deutlich, daß *dadhi-āsiraḥ* ein Epithet von *somāsaḥ* ist. Sayanas Erklärung ist zu wundersam komplex, um akzeptiert werden zu können. Auch kann *dadhi-āsiraḥ* nicht *dadhi-āsira-yuktaḥ* bedeuten: eines der beiden Elemente im Kompositum kann verbale Kraft haben, das andere die des abhängigen Substantivs. Auch besteht bei den älteren Begriffen der vedischen Sprache kein absoluter Einwand dagegen, daß das Verb im Kompositum dem von ihm abhängigen Wort vorangeht. *dadhi* dürfte dann ein Verbaladjektiv sein, das durch

Wiederholung von *dhi* geformt wird, vgl. *dadhiṣva*, das Adjektiv *daddhi*, aufrechterhaltend, fähig, aufrechtzuerhalten, und *âsira*, ein Nomen, das verschlingende Hitze, Kraft oder Intensität ausdrückt, verwandt dem anderen vedischen Wort *âsu*, das Madhuchchhandas mehr als einmal in diesem Sinn adjektivisch gebraucht. Wir erhalten deshalb den Sinn „fähig, geläutert werdend, um die Aktion ihrer eigenen Intensität zu stützen“, — daher nicht schnell verfließend, so daß sie unfähig wäre, die Basis von Wonne und Kraft zu verschaffen, die für Indras Handeln notwendig ist.

„Du erschienest sogleich zum Trinken des Soma-Saftes, gemehrt, o Indra, zur Oberherrschaft, o Großer-an-Kraft.“

ajâyathâh, erschienest; wiederum das gewöhnliche Praeteritum.

Der Gedanke des Verses folgt in logischer Anordnung den Andeutungen im letzten. Der Rishi erläutert in diesen vier Versen die Gründe, die er für die Präferenz Indras und das Preisen Indras anzuführen hat. Er wendet sich dann der Soma-Gabe zu, dem Wein der Unsterblichkeit, dem Ananda, materialisiert in der wonneerfüllten Vitalität. Er wird zuerst in den Begriffen von Freude und Vitalität ausgedrückt. Er wird dann geläutert. Geläutert wird er ausgegeben im Hervorbringen mentaler Kraft zur Manifestation des göttlichen Mentals, Indra. Indra manifestiert sich sogleich, *sadyaḥ... ajâyathâh*, aber er manifestiert sich gemehrt. Es erscheint eine größere mentale Kraft, als in den vergangenen Stadien des Yoga oder Lebens erfahren wurde. Indra erscheint also gemehrt, *sutasya pîtaye* und *jayiṣthyâya*, primär zum Trinken der Freude und Vitalität, die destilliert wurde, sekundär durch das Aufnehmen und als Resultat des Aufnehmens jener Freude und Vitalität im aktiven mentalen Bewußtsein zur Vorherrschaft, *jayiṣthya*, d.h. zur vollen Manifestation seiner Kraft in jener Fülle, in der er stets der Führer des göttlichen Krieges ist und König und größter der schlichtführenden Götter. Daher wird die Appellation *sukrato* ans Ende gestellt, um *jayiṣthyâya* zu erklären. Der Herr der mentalen Kraft ist ein sehr mächtiger Gott. Wenn er in seiner Fülle erscheint, ist es daher stets seine Kraft, die die Führung bei unserer Aktivität übernimmt. Wir haben in diesen beiden Versen eine Folge von symbolischen Begriffen in perfekter logischer Ordnung, die Stufe für Stufe den ganzen Prozeß der göttlichen Manifestation in dieser niederen materiellen Aktivität, *devavîti*, beim Adhwara Yajna ausdrücken.

„Mögen die feurigen Soma-Säfte in dich eintreten, o Indra, der du dich am Wort erfreust. Mögen sie dir in deinem vorwärts gerichteten Erkennen Frieden sein.“

âśavaḥ vyâptimantaḥ, sagt Sayana: aber das Epithet ist dann unzutreffend. *âśu* bedeutet wie *âśira* verschlingend, feurig, intensiv, stürmisch, geschwind — vgl. die Bedeutungen von *âśira*, Feuer, Sonne, Dämon. Freude und Vitalität sollen die mentale Kraft durchdringen, und weil dies in der Kraft des Wortes, der mantras, *giraḥ*, getan werden soll, wird Indra mit *girvaṇaḥ* angesprochen, was zudem nach Art vedischer Verknüpfung den Übergang des Gedankens zum Thema des nächsten Verses vorbereitet.

pracetase. Das Epithet ist hier nicht bloß dekorativ oder allgemein beschreibend. Wäre es dies, so würde eher der Vokativ erscheinen. Der Gebrauch des Dativs macht deutlich, daß *pracetas* die Grundbedingung ausdrücken soll, in der der Frieden begehrt wird. Das ernsthafteste Hindernis des Sadhaka ist die Schwierigkeit, das Handeln auf der Grundlage der Stille durchzuführen. Wenn intensive Kraft in das System eintritt und in Aktivität herausgebracht wird, so führt sie zu Eifer, Störung, Problemen, sowie aufgeregtem Tun und erschöpfter Reaktion. Es erfolgt *aśānti*, Abwesenheit von *śam*. Dies läßt sich leicht vermeiden, wenn Ruhe vorhanden ist und der Ananda bloß genossen, nicht genutzt wird. Aber Indra als mentale Kraft muß *pracetas* sein, bewußt aktiv, sein Bewußtsein in Gedanke und Tat hervorbringend, er muß den Soma-Wein absorbieren und nichts von seinem Feuer verlieren, dabei aber doch den Frieden der befreiten Seele bewahren. Die Soma-Säfte müssen zusätzlichen Frieden für das aktive Mental mit sich bringen ebenso wie eine zusätzliche Kraft.

„Dich haben die Lobeshymnen erhöht, dich die Gebetshymnen, o Indra-der-hundert-Mächte. Laß dich durch unsere Worte mehren.“

avivṛdhan. Das gewöhnliche Praeteritum. In der Vergangenheit und in der Regel haben das Lob Indras und Gebete an Indra zugenommen und erhöhen die mentale Kraft. Mögen auch die Wörter dieses Mantras sie jetzt erhöhen.

giraḥ nimmt das *girvaṇaḥ* der letzten Zeile wieder auf. Es ist das mantra, das den Soma bei der Mehrung Indras effektiv machen soll. Der Gedanke nimmt daher das *pra gâyata* der ersten Rik auf und wendet es auf das Werk an, das von Indra erbeten wird und wofür ihm der Soma-Wein gegeben wurde, der allgemeine Zweck der Anrufung und der Nutzen dieser göttlichen Mehrung in der feurigen Kraft der Soma-Gabe.

„Unbeeinträchtigt in seiner Ausdehnung möge Indra diesen tausendfältigen Reichtum (des Mentals) hüten, auf dem sich all unsere Kräfte gründen.“

akṣitotih. Die ritualistische Interpretation der neunten Rik ist in jeder Hinsicht bemerkenswert schwerfällig, und es mangelt ihr an überzeugender Aussagekraft. Sayana nimmt *vâjam* in der Bedeutung Nahrung und glaubt, es richte sich auf den Soma. „Möge Indra“, so übersetzt er, „dessen Schutz unbeschadet ist, diese tausendfältige Nahrung genießen, in welcher Nahrung alle Kräfte sind.“ Nichts ist hier deutlich außer der Arbeit eines Mentals, das die Bedeutung des Textes nicht kennt und sich gezwungen sieht, einen Sinn im Einklang mit Tradition und ritualistischen Vorurteilen herauszumeißeln. Im Licht der symbolischen Interpretation gerät der Vers wie jeder andere hinsichtlich seiner Bedeutung und seiner Konstruktion einfach, direkt, logisch, klar und voll subtilen Zwecks und reichen Ausdrucksvermögens. *utih* ist Ausdehnung. Von Indra wird angenommen, daß er entsprechend seiner Erfahrung erhöhte mentale Kraft hat, *vṛddho ajâyathâh*, *avîvṛdhan*, und als Antwort auf das Gebet *tvâm vardhantu no girah* ist er *vṛddhah*. Der Rishi betet, daß die erhöhte mentale Kraft unbeeinträchtigt bleibe, *akṣita*, und daß der Herr der Kraft, der so in der Ausweitung seiner Macht erhalten bleibt, diesen reichen Mentalstoff voll der Kraft Indras (*sahasriṇam*) schützen, erhalten oder sicher bewahren möge, *saned*, worin alle menschlichen Kräfte ihre Wirksamkeit und Festigkeit finden.

saned. Die Gruppe von Wörtern *sâh*, *sâtiḥ*, *san*, *sanayaḥ*, *sanaḥ*, *saniḥ*, *sânasiḥ* ist von großer Wichtigkeit im Veda. Sayana ist in ihrer Interpretation nicht konsequent. Er wendet seine bevorzugten ritualistischen Vorstellungen der Gabe, Gunst, Nachkommenschaft, des Essens usw. auf sie an. Ich gebe ihnen stets die Bedeutung von Substanz, Permanenz, Sicherheit, Erhaltung, Beschützung. Die Grundbedeutung der Wurzeln der *sa*-Familie ist Substanz, Stetigkeit, Stabilität, Solidität. *sâh* ist das griechische *sos*, sicher, *sâtiḥ* das griechische *sosis*, Sicherheit, Rettung, Bewahrung. *san* ist die Basis des Lateinischen *sanus*, gesund, heil, in Gesundheit, das auf der Grundbedeutung „gut bewahrt, sicher vor Schaden“ beruht, und des Sanskrit *sanat*, *sanâ*, *sanât*, *sanâtanaḥ*, ständig, ewig; *sanayaḥ*, *saniḥ*, *sanaḥ*, *sanâsiḥ* sind seine Ableitungen in dieser Grundbedeutung. Wir werden sehen, daß diese Interpretation die Bedeutung jeder Textstelle, an der die Wörter auftauchen, erhellen, nie abgewandelt werden muß und nie zu einer Dehnung der Bedeutung oder zu abwegiger Konstruktion führt. *sahasram* bedeutet „tausend“. Wenn dies seine einzige Bedeutung wäre,

müßte *sahasriṇam* zahllos, tausendfältig, unendlich vielfältig oder verschiedenartig bedeuten. Ich bin jedoch überzeugt, daß *sahasra* ursprünglich als Adjektiv „eine Menge“ oder „kraftvoll“ bedeutete oder als Nomen Menge oder Kraft; *sahasriṇam* würde dann „eine große Menge“ oder „reich an Kraft“ bedeuten. In jedem Fall beschreibt es gut den unendlichen Reichtum des Mentalstoffes und der Mentalkraft, die die Basis all unserer mannhaften Tätigkeiten oder paktischen Meisterschaften ist, *yasmin viś-vāni pauṅsyā*. Wenn wir wollen, können wir dem Ausdruck die Bedeutung geben: „Reichtum, gezählt in Tausenden“ von Goldstücken oder von Vieh, in denen, so sagt der vedische Rishi, alle Formen menschlicher Kraft und Größe liegen. Aber ich neige nicht dazu, die Gefühlsregung der Anbetung des Mammon den Menschen eines frühen Zeitalters zuzuschreiben, in dem Kraft, Geschick und mentales Vermögen die eine Quelle und der eine Schutz des Reichtums gewesen sein müssen, und nicht, wie es fatalerweise in einem plutokratischen Zeitalter der Fall zu sein scheint, Reichtum die Quelle und Grundbedingung für alles andere ist. Die vedischen Rishis mögen primitive Weise gewesen sein, aber primitive Wilde hatten nicht Empfindungen dieser Art. Sie schätzten Kraft und Geschick an erster Stelle, Reichtum nur als Lohn der Kraft und Geschicklichkeit.

„Mögen nicht sterbliche Menschen (oder die Töter) uns Schaden zufügen, o Indra, der du dich am Mantra erfreust. Sei der Herr unserer Körper und befähige uns, den Schlag abzuwenden.“

martâḥ, griechisch *brotos*, sterblich. Der Rishi hat bereits um Schutz seiner spirituellen Errungenschaften gegen spirituelle Feinde gebetet. Er betet nun um die Sicherheit gegenüber menschlichen Schlägen auf den physischen Körper. Aber ich möchte meinen, daß *martâḥ* hier einen aktiven eher denn einen passiven Sinn hat; denn die Endung *ta* kann beide Aussagekräfte haben. *martâḥ* bedeutet im Veda ohne Zweifel sterblich, aber es ist möglich, daß es auch den Sinn Vernichter, Schläger, Tödlicher trägt wie *marta* im lateinischen *mors*, wie der transitive Sinn im englisch *mortal*, was entweder dem Tod unterworfen, todgeweiht oder tödlich bedeutet. In jedem Fall vermag ich nicht Sayana zu folgen, wenn er *tanûnâm* als abhängig von *abhi* nimmt. Ich nehme es nur als verknüpft mit *iśānaḥ*, das sonst überflüssig und funktionslos in dem Satz wäre. Der bezeichnende Gebrauch von *girvaṇaḥ* zeigt an, daß die Sicherheit vor todbringenden Schlägen auch als ein Ergebnis des vedischen Mantra beansprucht wird. „Mögen nicht jene, die töten wollen, uns (*abhi*, in unserer Richtung)

Schaden zufügen. Mögest du, Indra, Herr der mentalen Kraft, in der Macht des Mantras unsere Körper regieren, und wenn der Schlag in unserer Richtung kommt, ihn abwehren oder uns befähigen, ihn abzuwehren (*yavaya*, kausal).“ Der Hinweis scheint sich auf jene Macht der mentalen Kraft zu beziehen, an die der indische Yogin stets geglaubt hat, die Macht, die eine göttliche mentale Aktion anstelle der passiven, hilflosen und verwundbaren Aktion des Körpers setzt, das Individuum schützt und alle physischen oder sonstigen Versuche, ihn zu verletzen, abwendet. Wenn ich mit meiner Interpretation recht habe, haben wir hier die Quelle der tantrischen Idee des *stoma* oder *stotra*, das als ein *kavaca* oder ein mentaler Panzer um den Körper wirkt, der die Angriffe von Leid, Unheil, Krankheit, Verletzung oder Tod abwendet. Wir können anmerken, daß wenn *martâḥ* Töter sind, *tanûnâm* von *martâḥ* abhängig sein kann: „Mögen nicht die Zerstörer des Körpers uns Schaden antun, o Indra, der du dich am mantra erfreust. Beherrsche sie (unsere Körper durch deine mentale Kraft) und befähige uns, den Schlag abzuwehren.“ Aber ganz gleich, ob wir *tanûnâm* mit *abhi*, *martâḥ* oder *îsânaḥ* verknüpfen, muß *îsânaḥ* auf *tanûnâm* zurückverweisen. Sayanas „wende den Schlag ab, denn du kannst es“, ist sinnlos und überflüssig, einer jener Gedanken, die dem Gelehrten zutreffend und einfallsreich erscheinen, die aber dem Dichter nie kommen würden; und am wenigsten noch einem stilistischen Meister wie Madhuchchhandas.

Hymne an Indra

1.7

1. Den Indra begehrten die Udgathins, den Indra die Meister der Rik mit ihren Gedanken über das Wesen, den Indra die Stimmen.
2. Indra wird mit unserem Wesen vereinigt durch die Liebe der zwei Hel-
len, die an die Sprache geschirrt sind, Indra der Strahlende, der den
Donnerkeil führt.
3. Indra steigt zur weiten Schau im Himmel zur Sonne auf, er manifestiert
den Berg nach allen Seiten hin mit jenem Glanz.
4. Indra, schütze uns in unserem Kraftvermögen und unseren starken
Besitzungen, der du heftig bist mit heftigen Verzückungen¹.
5. Indra rufen wir in großem Wohlstand, Indra in kleinem, den Donnerer,
der die Vritras angreift.
6. Daher entferne du, o Höchster, diesen Schleier von unserem Wesen und
sei uns unverhüllt.
7. Die Lobpreisungen Indras, des Donnerers, die von Schicht² zu höherer
Schicht³ aufsteigen, in allen finde ich nicht sein vollendetes Lob.
8. Wie ein angeschirrter Bulle mit seinem Gefährten geht er in seiner
Macht zur Kraft, die auf uns einwirkt und unverhüllt herrscht.
9. Indra, der allein über alle Handlungen und Besitzungen der fünf Ebenen
verfügt.
10. Indra rufen wir für die Leute in allem, das euch betrifft. Möge er absolut
und frei zu uns sein.

¹ Pulsierungen des Wesens.

² Höhe.

³ Höhe.

Hymne an Indra

I.8

1. O Indra, fülle uns mit Gesundheit und einer Bewegung¹ — siegreich und von dauerhafter Kraft, äußerst reich für unser Begehren².
2. O du, durch dessen starkes Handeln wir mittels Zerstörung ihres begrenzenden Griiffs erfolgreich den Vritras gegenüberreten³, o Hämmerer des Feindes⁴.
3. O Indra, o Hämmerer, schlagend schleudern wir den Vajra hinaus. Mögen wir im Kampf vollständig unsere eifersüchtigen Feinde bezwingen.
4. Wir, o Indra, bringen durch die bewaffneten Götter und durch dich, der du uns im Yoga beigesellt bist, ständig unsere Kraft im Krieg hervor.
5. Mächtig in der Tat ist Indra und erhaben, möge die Kraft des Mahat mit dem Führer des Blitzes sein, wie der Himmel vielfältig leuchtet mit der Weite⁵, die ihn füllt.
6. Denn er genießt in gleicher Weise, ob in sicherer Verwahrung dessen, der gering ist unter den Menschen, oder des gedankentiefen Weisen⁶.
7. Er, der ein verschlingender Abgrund ist, welcher freizügig den Nektar trinkt; und wie ein Meer trinkt er diese weiten Wasser, als ob sie Tümpel⁷ wären.
8. Daher ist der Seele strahlendes, tatkräftiges Lob der Wahrheit dem Spender wie ein reifer Zweig.

¹ Oder: Wonne.

² Oder: für unsere Ausweitung.

³ Oder: ihre Aktivität stoppen.

⁴ *Tvofāsaḥ* — provisorisch.

⁵ Oder: dem Weiten.

⁶ Oder: dessen, der stark im Denken ist.

⁷ *Kākudāḥ* — unsicher.

9. Daher werden deine Mächte und deine Ausweitungen, o Indra, dem Geber, der die Macht hat, sie zu enthalten³, in Bewußtheit zugleich aktiv.

10. Daher sind der Seele wünschenswerte (und edle Dinge) und ihr Lob und ihre Anbetung dem Indra zu erklären, auf daß er den Nektarsaft trinke.

³ *Māvate* — provisorisch.

Hymne an Indra

I.9

1. Komm, o Indra, du bist begeistert über alle physischen Teile dieser Materie. Voll der Größe, machst du dich mit deiner Kraft daran.
2. Erhöhe deine Kraft und schaffe, wenn der Nektar ausgedrückt ist, Entzücken für Indra, den Genießer der Freude, Tätigkeit für den, der unsere Handlungen vollbringt.
3. Erfreue dich, o du-von-schneller-Stimmung, der Lobpreisungen, die Wonne erwecken, o du All-Vollbringer. An diese Ergüsse hefte dich.
4. Wenn du nicht zu ihnen kommst, o Indra, lachen deine Stimmen auf zu dir, ihrem Liebhaber und Herrn, und suchen unerfüllte Genugtuung.
5. Erwecke vollständig, o Indra, jene vielfältige höchste Ekstase unten — zu dir gehört, was allumfassendes Wesen und erhaben ist.
6. Auch uns, o Indra, rege gänzlich zur Wonne an. Erfülle uns mit starker Ekstase und siegreicher Kraft, der du in beständiger Kraft leuchtest.
7. So verführe du an uns, o Indra, weites Wissen voller Licht, voller Wesen, in der Natur jener Größe, und bewahre unser ganzes Leben unversehrt.
8. Gib uns Kenntnis des Weiten, das leuchtend Herrliche äußerster kraftvoller Stetigkeit, und, o Indra, jene verzückten Meisterschaften.
9. Erklärt mit euren Worten den Indra-der-Substanz, Herrn des Wesens, voll von Rik (Wissen). Indem er geht, rufen wir ihn zur Ausweitung unseres Wesens.
10. In jedem Ausgießen des Nektars der Fähigkeit, des Weiten und Mehrers des Weiten, erfolgt für Indra ... *

* Text unvollständig (Anm. d. Übers.)

Hymne an Indra

I.10

1. Dich besingen die Gayatrins¹, die Arkins² beginnen ihre Aktion. Die mentalen Bewegungen, o Shatakratu, streben durch dich empor wie jene, die einen Stamm hinaufklettern.
2. Wenn man von Plateau zu Plateau klettert, wird eine reichhaltige Aktivität offenbar, dann bringt Indra das Wesen des Denkens ins Bewußtsein, er bewegt seinen Liebhaber³ mit seinem Gefährten⁴.
3. Schirre du deine mit Mähnen versehenen Stuten an, bedeckend fülle mit Meisterschaft die enthaltende Seele. Dann o Indra, Trinker des Nektars, antworte mit der Sruti auf unsere Worte.
4. Komm und schwinde⁵ auf unsere Loblieder, sprich sie aus, indem sie hervortreten, rufe deine Antwort heraus. Geselle dich unserem Mental zu, o König, o Indra, und mehre in uns das Yajna.
5. Ich gestalte vollständig das Gebet, das ich an Indra richten muß, das Gebet, das Mehrung gibt, auf daß der mächtige Indra Ekstase in unseren Nektarerträgen und in unseren Freundlichkeiten habe⁶.
6. Ihn begehren wir in Kameradschaft, ihn in Wonne, ihn in starker Energie. Daher hat dieser mächtige Indra in seiner Freundlichkeit Macht, uns sein Wesen zu verleihen⁷.
7. O Indra, umfassender und sorgloser⁸ Erfolg wurde erzielt, entferne den

¹ Oder: Devatas des Mentals.

² Auch: Devatas des Mentals.

³ Oder: Meister.

⁴ Oder: erbebt von der Kraft und Meisterschaft seines Handelns. *Yûtha*, Verbinden, Geselle, das, woran man geschirrt ist, auch Kraft, Stärke.

⁵ Oder: antworte.

⁶ Oder: in Freundschaft handelt.

⁷ Oder: hat Macht, von seinem Wesen an uns zu verteilen.

⁸ Oder unverdunkelter.

Schleier¹ über diesen Strahlen, schaffe Wonne, o, Bewohner des Hügels.

8. Über dich haben die beiden hindernden Firmamente keine Macht, wenn du starr aufwärts gehst². Siegreich ergieße die Wasser des Himmels für uns auf unsere Erden.

9. Höre aufmerksam und vernimm meinen Ruf, nun bewahre³ meine Worte. O Indra, nimm dieses mein Lobeslied in deinen innersten Teil des Yoga-Zustands.

10. Wir kennen dich zuhächst in den bestimmenden Kräften des Wesens, einen Hörer unseres Rufes. Weil du so erhaben bist, rufen wir dich an um Ausweitung des Wesens, von großer Festigkeit.

11. O Indra-der-Hüllen, trinke dann den Soma, sei stetig in Wonne, gib uns vollständig ein neues Wesen und schaffe für uns das Wissen, das zuäberst unsere Kraft bewahrt.

12. O du, der du dich unserer Worte erfreust, mögen diese unsere Worte ganz um dich sein. Möge alle Mehrung der Mehrung unseres Wesens folgen und alle Liebe ihm anhaften.

1 *Vraja* zweifelhaft — vielleicht: offenbare die Vielfalt jener Strahlen.

2 Oder: wenn du gerade gehst.

3 Oder: beachte.

Hymne an Indra

I.11

1. Indra, den Zerspalter des Meeres, mehrten alle Worte, den höchst Verzückten der seligen Meister des Wesens und den Herrn unveränderlicher Kräfte.
2. In deiner Freundschaft, der du unveränderlich und stark bist, haben wir keine Furcht, o Indra, Herr des vielfältigen Lichts, zu dir, dem unbezwungenen Bezwingen hin bewegen wir uns vorwärts.
3. Die ersten Wonnen Indras, seine früheren Ausweitungen, werden nicht zerstört, weil er für die, die ihn preisen, die Fülle leuchtender Kraft sammelt.
4. Er, der das Tor aufbricht, der junge, der Seher, erschien unermeßlich an Kraft, Indra, der alles Handeln aufrechterhält, der weithin gepriesene Donnerer.
5. Du warst der Aufdecker von Valas leuchtender Höhle, o Bewohner des Hügels. In dich traten die Götter stark geschützt¹ ein.
6. Erfüllt von deinen Ekstasen, o Mächtiger, ging ich zum Meere hin. Die Handelnden näherten sich² in der Erkenntnis dessen, der sich meiner Sprache erfreut.
7. Durch die in dir enthaltenen Mächte kamst du herab zum Mächtigen und Enthaltenden (Shushna). Mögest du in seiner Offenbarung, erfüllt von Vollständigkeit, ihre Eingebungen emporheben.
8. Nach Indra, der in seiner Kraft herrscht, verlangten unsere Lobpreisungen, nach ihm, der tausend Wonnen hat, ja, mehr als tausend.

¹ Oder: getrieben.

² Oder: suchten Zuflucht in mir.

Hymne an Indra

VIII.54

1. Dies ist jene deiner Mächte, o Indra, von der die Vollstrecker der Handlung in ihren Worten sprechen. Sie preisen und behüten deine Kraft, voll des Lichts. Die Leute der Stadt kommen zu dir (erreichen dich) durch ihre Gedanken.

2. Sie kommen (erreichen) durch ihr gutes Handeln zu Indra und haben seinen Schutz, sie, an deren Weingaben du dich erfreuest: So wie ich ohne Wonne zu dir komme, so wie ich in meiner Kargheit zu dir komme, so habe an uns deine Freude, o Indra.

5. Mit jenem reichen Genuß, der dir zugehörig ist, o Indra, der du voller Reichtümer bist, erwache in uns als unser Gefährte der Wonne für unsere Entwicklung, für die Gabe des Genusses, o Töter des Verhüllers.

6. Herr der Schlachten, König der Götter, gedeihe in uns, bringe uns Vollkommenheit, o Hundertwilliger. Durch den Pfad, durch die Gaben, durch das Hereinbringen der Götter in unser Wesen sind wir von Friede erfüllt worden und haben eingebungsvolles Wissen gewonnen.

7. Denn dies sind seine Kriegersegnungen: Indra ist das Leben der Menschen. Komm zu uns, o Meister der Fülle, und behüte uns: Melke für uns eine nährnde Kraft.

Hymne an Indra

X.54

(Eine Hymne des Brihaduktha Vamadevyä an Indra, den Meister der mentalen Kraft, als er das Mental überwand und in Mahas eintrat, dabei aber doch die niederen Firmamente beibehielt, — indem er seine Einheit mit Sah, dem höchsten Purusha, verwirklichte.)

1. Als du ganz und gar die Fülle des Ideals deinem Ruhm gegeben hattest, o Maghavan-der-Fülle, als beide Firmamente dir in ihrem Schrecken zuriefen, schütztest du die Götter, lähmtest du den Feind, indem du die Kraft des Geistes, o Indra, für diese Schöpfung lehrtest.
2. Als du draußen herumstreiftest, in deiner Wesens-Kraft wuchsest und den Leuten Kraft zukommen ließest, war jene Kraft hinreichend für deine Schlachten, von denen sie sprechen, aber du kennst heute keinen Feind, noch kanntest du einen zuvor.
3. Wer waren die Weisen vor uns, die zur Grenze deiner Größe gelangten mit gleicher Seele? Brächtest du nicht deinen Vater und deine Mutter zusammen aus deinem eigenen Körper hervor?
4. Wahrlich es gibt vier deiner unbezähmbaren Kräfte, wenn du in der Weite wohnst. Jede von ihnen kennst du, und durch sie hast du deine Werke getan, o Maghavan.
5. Du hältst all diese, die absolute Seiende sind, du machst die Gegenstände bekannt, die an den Geheimen Orten des Seins verborgen sind. Zerspalte nicht mein Begehren, o Maghavan, du bist er, der es befiehlt, und du bist er, der gibt.
6. Er, der Licht im Herzen anderen Lichts entzündete und Süße an Süße fügte, jenem Indra wurde diese Liebe, diese Kraft, dieser Gedanke gesprochen von Brihaduktha, als er in sich das Brahman verwirklichte.

Eine vedische Hymne

I.3

1. O Ashwins, ihm der zum *Yajna*¹ strebt², schnellfüßige Herren der Wonne³, o vielgenießende Ashwins, gedeihet⁴ zur Wonne.
2. O starke, vielzerstörende⁵ Ashwins, mit dem festen und hellen⁶ Verstanden erfreut⁷ euch an meinen Worten.
3. O Verheerer⁸, Söhne des *Nasata*, kommet, ihr-von-heftiger-Tat, — denn ich habe mich in den *Yoga* gestellt⁹, ich habe die Flamme geoffenbart¹⁰.
4. Komm, o *Indra*-von-vielfältigem-Glanz, hier werden diese Lebenssäfte¹¹ hervorgebracht, weite sie aus mit den Mächten des Wesens, o du-von-geläuterter-Kraft¹².
5. Komm, o *Indra*, befohlen vom Verstand und gewaltsam getrieben zu den Seelen-Bewegungen derjenigen, die voll wesenhafter Kraft¹³ sind, die sich in der Seele freudig ausweiten¹⁴.
6. Komm, o *Indra*, mit Antriebskraft¹⁵ zu den Seelen-Bewegungen, o Anwohner im Glanze¹⁶, stütze unsere Wonne im Erguß des *Soma*.

¹ *Yajna* kann bedeuten (1) Herr, (2) *Yoga*, (3) Handlung, (4) Opfer.

² *Riṣ* heißt streben, verletzen, eilen oder durchdringen, beben oder sich in Ekstase winden.

³ Oder: des Guten.

⁴ Oder: nehmt.

⁵ *Puru*. griechisch *polus*, viel — oder freizügig gebend.

⁶ *Śavīrayā* — griechisch *hailos*.

⁷ Oder: akzeptiert.

⁸ Oder: Geber.

⁹ *Yuvāku*: *yu+aku* wie *yuvan*: *yu+an*.

¹⁰ *Vṛktabarhiṣah*: *vṛkta*, ausgebreitet oder geöffnet, und *barhis*, Licht, Kraft, Feuer.

¹¹ *Āyavaḥ*: ein deutlicher Beweis, daß der *Soma* des *Veda* nicht primär der *Soma*-Saft ist sondern *Amrita*.

¹² Oder: Komm mit Kräften des Wesens und mit materieller Kraft.

¹³ *Sutāvataḥ*: Entweder *suta+van* oder *su+tavan* (vgl. *revān*); ich nehme letzteres.

¹⁴ *Vāghataḥ* — ein unklares Wort. Die Übersetzung hier ist provisorisch, abgeleitet von der ursprünglichen Aussagekraft von *vā*.

¹⁵ Oder: Kraft der Erregung, oder: bekräftigende, schützende Kraft.

¹⁶ Zu *harivaḥ* vgl. *adriṣvaḥ*.

7. O Liebende¹, o Aufrechterhalter unserer Aktivitäten², ihr All-Götter, tretet heran, verteilt des Gebers ausgegossenen Soma.
8. O All-Götter, ihr Aktiven³, voller Wesen⁴, kommt rasch wie Liebhaber zu ihren Plätzen.
9. O All-Götter von mächtiger Kraft⁵, die nicht straucheln⁶, nicht versehen, haltet euch an die Fülle meiner Begabung⁷, ihr, die unterstützt.
10. Möge die läuternde Saraswati, voll der Lebenskraft des Wesens, im Yajna wohnen⁸, reich an Verstehen.
11. Als Eingeblerin wahrer Intuitionen, Erweckerin rechter Gedanken, unterstützt Saraswati das Yajna.
12. Saraswati erweckt durch Kraft des Willens⁹ Mahas, das Meer, zu Bewußtsein und leuchtet hier und da in all den Bewegungen des Verstandes.

¹ *Omāsaḥ*: *ūmāḥ* von *um*, lieben, nähren (vgl. *Uma*), *u*, in Weite sein zwischen Unvollkommenheit + füllendem *m*, oder: freundlich.

² *Carṣaṇi*: entweder (1) Schau, (2) Bewegung oder (3) Handlung.

³ *Ap* handeln und *tur*, das das Agens ausdrückt oder sonst „schnell“ bedeutet.

⁴ Oder: höchst glücklich oder glückbringend. *Sutamā* vgl. *tamisrā* (dicht), *tanū*, *tanva* usw..

⁵ *Māyāsaḥ*: Lat. *marjores* aber nicht in komparativem Sinn.

⁶ Straucheln für *sridh* ist provisorisch.

⁷ *Medham*: entweder (1) Saft, (2) Gehirn oder (3) Fähigkeit, (vgl. *medhā*).

⁸ *Yajna*: entweder (1) Herr oder (2) Aktion.

⁹ Oder: durch Gedanke, *ketu*, *keta*, Wille, Intuition, Intellekt.

Aus einer vedischen Hymne

I.15

1. O Indra, trinke gemäß dem Gesetz der Wahrheit den Soma-Wein. Laß die Nektar-Süßen verzückt in dich eintreten, die dort ihr Heim haben.
2. O Maruts, trinkt gemäß der Wahrheit, läutert das Yajna durch den Vorgang der Reinigung, denn ihr seid stetig und sehr mutig.
3. Über das Yajna äußere für uns deinen Ruf, aktiv und beschwingt trinke gemäß der Wahrheit, denn du bist der Verfüger der Wonne.
4. O Agni, bringe die Götter hierher, lasse sie in den drei Schöben sitzen, umgib alle und trinke gemäß der Wahrheit.
5. O Indra, trinke du den Soma der Wonne der Seele gemäß den Wahrheiten der Dinge, denn es ist deine Freundschaft, die nie nachläßt.
6. Genießet ihr, o Mitra und Varuna, deren Aufgabe es ist, Daksha zu stützen, ... das Yajna gemäß der Wahrheit.
7. Der Herr des Wesens, mit der Kelle in der Hand beim Opfer, besänftigt den Gott bei den Yajnas.
8. Möge der Herr des Wesens uns die Reichtümer geben, von denen berichtet wird. Dafür beten wir zu den Göttern¹.
9. Der Herr des Wesens will trinken. Bringt die Gabe dar und steht voran, die ihr den Gesetzen der Wahrheit unterworfen seid, durch den Vorgang von ... *

¹ Oder: begehren wir in den Göttern.

* Text unvollständig (Anm. d. Übers.).

Hymne an Brahmanaspati

I.18

Meister der Seele

1. O Meister der Seele, mache Kakshivan, Sohn des Ushij, zu einer lieblichen Seele und einem guten Kämpfer.
2. Möge er, der kühn und stürmisch ist, der alle unfreundlichen Dinge vernichtet, der Kenner des Stoffes des Seienden, der Mehrer der Fülle, sich an uns halten, er, der stark und schnell ist.
3. Möge nicht die Sehnsucht und der Eifer des sterblichen Menschen in seinem Kampf in uns zugrundegehen, o Meister der Seele, schütze uns.
4. Jener Held schlägt und wird nicht verletzt, den Indra und Brahmanaspati und Soma anfreunden, ein sterblicher Mensch.
5. Ihn, den Sterblichen, o Brahmanaspati, möge Soma vor Schaden bewahren und Indra, die beide glückbringend sind.
6. Ich habe gearbeitet für¹ den wundersamen Meister des Hauses, den Geliebten, den von Indra Begehrten, für Stetigkeit im Wohlergehen habe ich gearbeitet und für Leistung der Seele.
7. Er, ohne den das Yajna nicht zur Erfüllung gelangt, selbst das des Menschen von urteilsfähigem Herzen, er hat Macht über den Yoga der Vorgänge des Verstehens.
8. Er bekräftigt die Darbringung der Gaben, er trägt das Opferwerk voran, durch den Opferpriester bewegt er sich mit den Göttern.
9. Ich sah Einen, stark im Bestreben, äußerst wagemutig, weit und sich weitend, der gleichsam die Sitze des Himmels belagerte.

¹ Oder: in Richtung auf

Hymne an die Morgendämmerung

V.79

(Der Rishi betet um die volle Offenbarung der Morgenröte des Wahrheitslichtes in all ihrem reichen Glanz, mit dem umfangreichen Gefolge ihrer Götter und Seher, den leuchtenden Herden ihres Gedankens, den eilenden Stuten ihrer Kraft, den strahlenden Antrieben, mit denen sie kommt — begleitet von den brennenden Strahlen der Sonne der Gnosis. Möge die Morgendämmerung eintreffen, und das Werk wird nicht mehr lang und langsam sein.)

1. O Morgendämmerung, komme mit all deinen Herrlichkeiten des Himmels, erwecke uns heute zur großen Glückseligkeit, so wie du uns dereinst erwecktest, — in der Sohneschaft der Geburt der Erkenntnis, im inspirierten Hören der Wahrheit¹.

O, deine Geburt ist vollständig. O, Wahrheit ist im Trampeln deiner Stuten.

2. Du, der du im Morgendämmer hervorbrichst, o Tochter des Himmels, in ihm, der die vollkommene Führung der flammenden Kutsche des Lichts² hat, brich heute hervor, — o größer noch in deiner Kraft, in der Sohneschaft der Geburt der Erkenntnis, im inspirierten Vernehmen der Wahrheit. O, deine Geburt ist vollständig. O, Wahrheit ist im Trampeln deiner Stuten.

3. Brich hervor ins Licht als Trägerin der Schätze, o Tochter der Himmels, wie du es dereinst tatest, — größer noch in deiner Kraft, in der Sohneschaft der Geburt der Erkenntnis, im eingebungsvollen Vernehmen der Wahrheit.

O, deine Geburt ist vollständig. O, Wahrheit ist im Trampeln deiner Stuten.

4. Es gibt Träger des Opfers³, die dich in ihrer Sprache herausbringen, dich durch ihre Hymnen offenbaren, o weite und strahlende Morgenröte.

¹ Der Name des Rishi ist hier ein verdecktes Bild für die Eigentümlichkeiten der Sonnengeburt im Menschen.

² Dasselbe Bild, mit einem anderen Namen; es nennt das Resultat der Sonnengeburt.

³ Nicht menschliche Priester sondern göttliche Kräfte, die Scharen der Morgenröte, *ganâh*, zugleich Priester, Seher und Patrone des inneren Opfers, Gewinner und Geber des himmlischen Reichtums.

Sie sind herrlich von deiner Fülle, o Königin, mit ihren Gaben verschwenderisch, ihrer Wohltaten sind unzählige.

O, deine Geburt ist vollständig. O, Wahrheit ist im Trampeln deiner Stuten.

5. Wenn diese Scharen deiner Gottheiten dich zu erfreuen suchen in der Hoffnung deiner Reichtümer, so setzen sie ihre Wünsche überall an, verschwenderisch schenken sie deine stetige Glückseligkeit.

O, deine Geburt ist vollständig. O, Wahrheit ist im Trampeln deiner Stuten.

6. Dies sind deine Seher. O Morgenröte, Königin der Fülle, verleihe ihnen den Glanz deiner heroischen Kräfte. Als Herren deiner Reichhaltigkeit sollen sie uns deine stetigen Reichtümer überreichlich schenken.

O, deine Geburt ist vollständig. O, Wahrheit ist im Trampeln deiner Stuten.

7. O Morgenröte, unsere Dame der Fülle, bringe ihnen deine Erleuchtung, unermesslichen Ruhm. Sie werden uns den Genuß der Glückseligkeit deiner Stuten und die Glückseligkeit deiner Herden geben.

O, deine Geburt ist vollständig. O, Wahrheit ist im Trampeln deiner Stuten.

8. Bring uns auch, o Tochter des Himmels, Mächte des Antriebs voll der Scharen deines Lichts. Laß sie kommen in Begleitung der Strahlen deiner Sonne, mit der Reinheit ihrer hellen und brennenden Licht-Gebungen.

O, deine Geburt ist vollständig. O, Wahrheit ist im Trampeln deiner Stuten.

9. Brich hervor ins Licht, o Tochter des Himmels! Und spinne das Werk nicht zu lange hinaus. Denn dich versehrt deine Sonne nicht mit ihrem brennenden Strahl, wie sie den Feind und den Dieb¹ versehrt.

O, deine Geburt ist vollständig. O, Wahrheit ist im Trampeln deiner Stuten.

10. So viel solltest du geben oder mehr als dies; denn deinen Anbetern brichst du hervor in die volle Weite deiner Herrlichkeiten, und du bist nicht in deinem Morgendämmern begrenzt.

O, deine Geburt ist vollständig. O, Wahrheit ist im Trampeln deiner Stuten.

¹ Das Vorarbeiten zum Wesen der Wahrheit ist lang und mühsam, weil die Kräfte der Dunkelheit und Teilung, die niederen Kräfte unseres Wesens, die Schätze der Erkenntnis aufgreifen und sich aneignen, sie ungenutzt lassen oder mißbrauchen. Sie sind nicht Träger des Opfers sondern seine Verderber; sie werden vom vollen Strahl der Sonne verletzt. Aber diese Morgenröte der Erkenntnis kann die volle Erleuchtung ertragen und das große Werk zu einem schnellen Abschluß bringen.

Hymne an die Morgendämmerung

V.80

(Der Rishi besingt die göttliche Morgendämmerung, Tochter des Himmels, als Bringerin der Wahrheit, der Wonne, der Himmel des Lichts, Schöpferin des Lichts, Spenderin der Schau, Bereiterin, Beschreiterin und Führerin der Pfade der Wahrheit, die die Dunkelheit beseitigt, die ewige und immer jugendliche Göttin unserer Reise zu Gott hin.)

1. Morgendämmerung der leuchtenden Reise, Morgenröte, Königin der Wahrheit, weit mit der Wahrheit, wie weit reicht der Glanz ihrer rosigen Glieder, — göttliche Morgenröte, die den Himmel des Lichts mit sich bringt! Sie beten die Seher mit ihren Gedanken an.

2. Dies ist sie, die die Schau hat, und sie erweckt den Menschen und läßt seine Pfade leicht beschreiten und geht ihm voran. Wie groß ist ihre Kutsche, wie unermesslich und all-gegenwärtig die Göttin, wie bringt sie das Licht den Tagen voran!

3. Dies ist sie, die ihre Kühe des rosigen Lichts anschirrt. Ihre Reise geht nicht fehl, und solcherart ist der Schatz, den sie bildet, daß er nicht vergeht. Sie hämmert unsere Pfade-zum-Glück heraus; göttlich ist sie, weit leuchtend ihre Herrlichkeit, zahlreich die Hymnen, die zu ihr aufsteigen, sie bringt jede Wohltat mit sich.

4. Schau sie in ihrer zweifältigen Energie von Erde und Himmel, wie sie in ihrer Weiße geboren wird und ihren Körper vor uns freilegt. Sie folgt vollkommen den Pfaden der Wahrheit, wie eine, die weise ist und das Wissen hat, und sie engt unsere Bereiche nicht ein.

5. Siehe, wie strahlend ihr Körper ist, wenn sie gefunden und erkannt wird. Wie hoch sie steht, als ob sie in Licht badete, auf daß wir die Schau haben. Alle Feinde und alle Dunkelheiten vertreibend, ist Morgenröte, die Tochter des Himmels, mit dem Licht gekommen.

6. Siehe, die Tochter des Himmels bewegt sich wie eine Frau voller Glück, um die Götter zu treffen, und ihre Gestalt reist immer näher zu ihnen hin. Indem sie alle Segnungen für den Geber des Opfers offenbart, hat die Göttin, jung auf immer, das Licht einmal mehr erschaffen, wie auch zu Anbeginn.

Eine Hymne an Savitri

V.81

(Der Rishi besingt den Sonnengott als Quelle göttlicher Erkenntnis und den Schöpfer der inneren Welten. An ihn, den Seher, schirren die Sucher des Lichts ihr Mental und ihre Gedanken; er, der eine Kenner aller Formen der Erkenntnis, ist der eine höchste Verfüger des Opfers. Er nimmt alle Formen als Kleider seines Wesens und seiner schöpferischen Schau an und erschafft das höchste Gute und Glück für die beiden Lebensformen in den Welten. Er manifestiert die himmlische Welt, die auf dem Pfad der Morgendämmerung der göttlichen Erkenntnis leuchtet. Auf jenem Pfad folgen ihm die anderen Gottheiten, und seine Größe des Lichts machen sie zum Ziel all ihrer Kräfte. Er hat für uns unsere irdischen Welten durch seine Macht und Größe ausgemessen: Aber in den drei Welten des Lichts geschieht es, daß er seine wirkliche Größe der Offenbarung in den Strahlen der göttlichen Sonne erreicht. Dann umschließt er die Nacht unserer Dunkelheit mit seinem Wesen und seinem Licht und wird zu Mitra, der durch seine Gesetze die leuchtende Harmonie unserer höheren und niederen Welten erzeugt. Er ist der Urheber unserer ganzen Schöpfung, durch seine Vormärsche ist er ihr Mehrer, bis die ganze Welt unseres Werdens von seiner Erleuchtung erfüllt wird.)

1. Die Erleuchteten schirren ihr Mental und sie schirren ihre Gedanken an die erleuchtete Gottheit, die unermessliche, die leuchtend im Bewußtsein ist. Als der eine Kenner aller Manifestation von Wissen verfügt er allein die Dinge des Opfers. Groß ist die Lobpreisung Savitris, der Schöpfungsgottheit.

2. Alle Formen sind Kleider, die der Seher anlegt, damit er das Gute und die Wonne für das doppelte und vierfältige¹ Geschöpf erschafft. Savitri beschreibt durch sein Licht unsere himmlische Welt. Erhaben ist er und begehrenswert, weit ist das Licht seines Leuchtens beim Vormarsch der Morgendämmerung.

¹ Wörtlich: zweifüßig und vierfüßig, aber *pad* bedeutet auch der Schritt, das Prinzip, auf dem die Seele sich gründet. Die esoterische Bedeutung ist „vier Prinzipien haben“, jene, die im vierfältigen Prinzip der niederen Welt wohnen, und „zwei Prinzipien haben“, jene, die im doppelten Prinzip des Göttlichen und des Menschlichen wohnen.

3. Und bei jenem Vormarsch folgen all die anderen Götter in ihrer Macht der Größe dieser Gottheit nach. Dies ist jener helle Gott Savitri, der durch seine Macht und Größe unsere irdischen Welten des Lichts ausgemessen hat.

4. Aber auch du gehst, o Savitri, zu den drei leuchtenden Welten des Himmels, und du wirst durch die Strahlen der Sonne offenbar gemacht, und du umschließest auf beiden Seiten die Macht, und du wirst zu Mitra, o Gott, mit seinen etablierten Gesetzen der Wahrheit.

5. Und du allein hast Kraft zur Schöpfung, und du wirst zum Mehrer. O Gott, durch deine Vormärsche auf deinem Pfad, und du erleuchtest diese ganze Welt des Werdens. Shyavashwa, o Savitri, hat die Bestätigung deiner Göttlichkeit gefunden.

Hymne an Varuna

V.85

(In dieser Hymne findet sich durchweg ein Doppelsinn. Im exoterischen Sinn wird Varuna als der Asura besungen, der allwissende und allmächtige Herr und Schöpfer, die Gottheit in ihrer schöpferischen Weisheit und Macht, die die Welt gestaltet und das Gesetz der Dinge auf der Erde, in der Zwischenwelt und den Himmeln aufrechterhält. Im esoterischen Sinn, in dem die physischen Phänomene des exoterischen zu Symbolen werden, wird die unendliche Gottheit in ihrer allerfüllenden Weisheit und Reinheit besungen, die die drei Welten unseres Wesens der Sonne der Erkenntnis öffnet, die Ströme der Wahrheit herniedergießt und die Seele von der Falschheit des niederen Wesens und seiner Sünde reinigt. Die Hymne wird hier nacheinander in ihrer exoterischen und ihrer esoterischen Bedeutung wiedergegeben.

(1) An den allwissenden Schöpfer

1. Singe du das unermeßliche, tiefe Wort, das dem bekannten Varuna lieb ist, dem All-Herrscher, ihm, der hinwegriß, so wie der Zerspalter von Tieren eine Haut, auf daß er die Erde unter der Sonne ausbreite.

2. Er breitete die Zwischenwelt auf den Baumwipfeln aus, er legte Kraft in die Schlachtrosse und Milch in die Kühe. In die Herzen legte er den Willen, das Feuer in die Wasser¹, die Sonne in den Himmel und setzte die Soma-Pflanze auf den Berg.

3. Varuna ergoß über Erde, Himmel und Zwischenwelt den Halter der Wasser, dessen Fenster sich nach unten öffnen. Durch ihn überflutet der König aller Welt die Erde, so wie der Regen ein Gerstenfeld überflutet.

4. Varuna überflutet die weite Erde und den Himmel, ja, wenn er die Milch des Himmels begehrt, läßt er sie hervorströmen. Die Berge sind zuäüßerst

¹ Sayana erklärt, es sei entweder das elektrische Feuer im Wasser der Wolken oder das Unterwasser-Feuer im Meer.

mit Wolken bekleidet, die Helden des Sturms¹ stellen ihre Kraft vor, und alles wird vor ihnen niedergeworfen.

5. Ich habe diese unermeßliche schöpferische Weisheit² des Berühmten und Mächtigen verkündet, des Varuna, der in der Zwischenwelt stand wie mit einem Meßstab, und weit maß er die Erde mit der Sonne aus.

6. Unermeßlich ist diese Weisheit des göttlichen, des größten Sehers, und niemand kann gegen sie Gewalt anwenden. Daher ist das Meer eines, und doch strömen die rauschenden Flüsse in es und können es nicht füllen.

7. Welche Sünde auch immer wir gegen das Gesetz von Aryaman oder das Gesetz von Mitra begangen haben, gegen Bruder oder Freund, gegen ständigen Nachbarn oder Feind³, weise sie von uns, o Varuna.

8. Die Sünde, die wir begangen haben wie listige Spieler, die gegen die Regeln verstoßen, oder die wir gegen die Wahrheit begingen, oder was wir in Unwissenheit sündigten, all dies entferne von uns wie lose hängende Früchte: dann werden wir dir lieb sein, o Varuna.

(2) Der mächtige Meister unendlicher Weisheit

(Der Rishi besingt Varuna als den Herrn unendlicher Reinheit und Weisheit, der unser irdisches Wesen dem wolkenfreien Licht der Sonne der Erkenntnis öffnet, die Wasser der Wahrheit auf unser ganzes dreifaches mentales, vitales und physisches Sein ergießt und durch ihre Macht alle Sünde, alles Übel und alle Falschheit von unseren Leben entfernt. Er erschafft die freie Weite unseres vitalen Wesens über unserer gebrochenen Suche nach den freudvollen Gegenständen unseres Begehrens, rückt die Vollkommenheit in unsere kämpfenden Lebenskräfte, den Ertrag des Himmels in die leuchtenden Herden des Gedankens. Er hat Willen in unsere Herzen gesetzt, Agni, die göttliche Kraft, in die Wasser des Daseins, die Sonne göttlicher Erkenntnis in den höchsten Himmel des Mentals, und

¹ *Vīrāh*, die Helden, hier die Maruts als Sturmgötter.

² *Mâyā*, mit einem starken Sinn seiner Wurzelbedeutung messen, formen, bauen oder planen.

³ Oder: Fremden.

die Pflanze, die den Wonnwein gibt, auf den plateareichen Berg unseres Wesens. All dies sind die Mittel, durch die wir Unsterblichkeit erlangen. Er gestaltet unser ganzes physisches Sein durch seine Weisheit entsprechend dem Wahrheitslicht der Sonne der Erkenntnis und erschafft in uns die Einheit seines eigenen unendlichen Seins und seines unendlichen Bewußtseins mit den sieben Flüssen der Wahrheitsebene, die ihre Ströme der Erkenntnis in sie ergießen, ohne ihre Unendlichkeit zu füllen.)

1. Dem Varuna-der-aus-der-Ferne-vernommenen-Eingebungen, dem allherrschenden¹, singe hell das inspirierte Wort der Seele in seiner Weite, Tiefe und Wonne; denn er hat die Dunkelheit weit entfernt, wie jener, der eine Haut weggreift, auf daß er unsere Erde unter seiner erleuchtenden Sonne ausbreite².

2. Er hat die Zwischenwelt weit über den Wäldern der Erd-Wonne³ ausgebreitet. Er hat seine Vollkommenheit in unsere Schlachtrasse des Lebens⁴ gelegt und ihre himmlische Milch in unsere leuchtenden Herden der Erkenntnis⁵. Varuna hat den Willen⁶ in unsere Herzen gelegt, das göttliche Feuer⁷ in die Wasser⁸, die Sonne des Lichts in unsere Himmel, die Pflanze der Wonne auf den Berg unseres Wesens⁹.

3. Varuna hat über unsere Erde, den Himmel und die Zwischenwelt den Innhalter der Weisheit ergossen, mit seinen nach unten weisenden

¹ Die beiden Epithete sollen die beiden Aspekte des göttlichen Wesens wiedergeben, All-Erkentnis und All-Macht; *māyam āsurasya śrutasya*. Der sich vergöttlichende Mensch muß nach dem Ebenbild der Gottheit Seher und König werden.

² Die Grenzen der physischen Mentalität werden zurückgetrieben, sie wird weit ausgebreitet, um die Offenbarungen und Eingebungen des Lichts der Gnosis zu empfangen.

³ Die Wälder oder freudvollen Erzeugnisse der Erde (*vana* bedeutet auch Freude) sind die Basis der Zwischenwelt, der vitalen Welt in uns, die der Bereich von *vāyu*, dem Lebensgott ist. Das ist die Welt der Befriedigung der Wünsche. Diese wird auch in ihrer vollen Weite, frei von Begrenzung, ausgebreitet, um den Ananda oder die göttliche Wonne mittels der Erkenntnis und des Gesetzes der Wahrheit zu empfangen.

⁴ *Arvatsu*, was sowohl „Kämpfer, Strebende“ als auch „Pferde“ bedeutet.

⁵ *Usriyāsu*, was sowohl „die Hellen, Leuchtenden“ als auch „Kühe“ bedeutet.

⁶ *Kratu*, der Wille zum göttlichen Werk, der Opferwille.

⁷ *Agni*, das Feuer des göttlichen Willens, das das Opfer empfängt und zu seinem Priester wird.

⁸ Der Ozean des Seins oder aber die Wasser der Wahrheit, die von oben herabkommen.

⁹ Unser Sein wird stets mit einem Berg mit vielen Plateaus verglichen, wobei jedes eine Stufe oder Ebene des Seienden ist.

Toren¹⁰. Mit ihm überströmt der König unseres ganzen Wesens unsere Erde wie Regen, der die Gerste überflutet.

4. Er überflutet unsere Erde in ihrer Weite und unseren Himmel, ja, wenn Varuna jene Milch¹¹ begehrt, läßt er sie ausgießen. Die Berge sind mit der Wolke bedeckt, seine Helden¹² stellen ihre Kraft heraus und vertreiben sie.

5. Unermeßlich ist diese Weisheit, die ich verkünde von Varuna, des weitvernommenen, des mächtigen Herrn, denn er steht in unserer Zwischenwelt wie mit einem Maßstab, und weit mißt er unsere Erde aus mit seiner erleuchtenden Sonne¹³.

6. Unermeßlich ist diese Weisheit des Göttlichen, die am größten im Seher-Wissen ist, und niemand kann ihr Gewalt antun; denn in ihn, den Einen, den Ozean, lassen die hellen nährenden Flüsse¹⁴ ihre Wasser strömen, vermögen ihn jedoch nicht zu füllen.

7. Alle Sünde, die wir gegen dich in deiner Kraft Aryamans oder deiner Kraft Mitras oder als Bruder oder Freund oder ewigen Innewohner oder Krieger¹⁵ begangen haben, weise von uns.

8. Die Sünde, die wir als listige Spieler begangen haben, die in ihrem Spiel betrügen, unsere Sünde gegen die Wahrheit und unsere Sünde durch Unwissenheit, all diese entferne wie abgelöste Dinge. Dann mögen wir dir lieb sein, o Varuna.

¹⁰ Die Gnosis öffnet sich nach oben, um das Unendliche in seinem Willen und Wissen zu empfangen; hier öffnen sich ihre Tore nach unten, um das niedere Wesen zu überfluten.

¹¹ Die Milch der *Kuh aditi*, des unendlichen Bewußtseins.

¹² Die Maruts als Lebenskräfte, die volle Gedankenerkenntnis erlangen. Sie helfen Indra, die Wolke oder den Verhüller, Vritra, zu zerreißen, die Wasser der Wahrheit ausgießen zu lassen und auch das Licht zu bringen, das von Vala verborgen wird, das Licht der verborgenen Sonne. Hier sind die beiden Gedanken in einem anderen Bild kombiniert.

¹³ Der Mensch lebt im physischen Wesen. Varuna bringt das Licht der Gnosis in es herein und mißt es aus, das heißt, er gestaltet und entwirft unsere Erd-Existenz in den Maßen der Wahrheit mittels des Mentals, das von der Sonne der Gnosis erleuchtet ist: er nimmt seinen Platz ein als der Asura auf unserer vitalen Ebene, dem Bindeglied zwischen der mentalen und physischen, um dort das Licht zu empfangen und es als eine schöpferische und bestimmende Kraft an die Erde weiterzugeben.

¹⁴ Die sieben Flüsse, die von der Wahrheitsebene herabkommen, hier *avanayah* genannt, was dieselbe Wurzelbedeutung hat wie *dhenavah*, die nährenden Kühe.

¹⁵ Gegen die *dasyus*.

Eine vedische Hymne

VII.60

O Sonne, o Licht, weil du heute, makellos beim Aufgang, dem Herrn der Liebe und dem Herrn der Reinheit die Wahrheit verkündet hast, mögen wir in der Gottheit verweilen, dir lieb, o unendliche Mutter, dir lieb, o Herr der Kraft, in all unserer Rede. O Mitra, o Varuna, dies ist jener, der für die Seele schaut, die Sonne, die sich in der durchdringenden Weite über Erde und Himmel erhebt, und er bewacht alles, was sich bewegt und was unbeweglich ist; denn er schaut die geraden und die krummen Dinge in Sterblichen. Sieben leuchtende Kräfte hat dieser Helle, der heute in der Welt unserer Vollbringung angeschirrt ist, und sie tragen ihn voran in ihrer Klarheit, und er erblickt die Heime der Seele und die Stätten ihrer Geburt wie ein Hirte, der seine Herden bewacht.

Aufwärts erheben sich deine süßen Genugtuungen; denn unsere Sonne ist in das Meer reinen Lichts aufgestiegen, und für sie hämmerten die Kinder des Unendlichen den Pfad heraus, auch der Herr der Liebe, der Herr der Kraft und der Herr der Reinheit, in gemeinsamer Harmonie. Sie sind es, die die viele Falschheit in uns ausmachen und abtrennen; sie, die Herren der Liebe, Kraft und Reinheit. Sie wachsen im Haus der Wahrheit, mächtige und unbezwungene Söhne des Unendlichen. Sie sind die Liebe und die Reinheit, die schwer zu bedrängen sind und die durch ihre Einsichten jenem das Wissen geben, der es nicht hat. Sie bringen ihm ihre Impulse eines Willens, der rechte Schau besitzt, und sie führen ihn auf dem guten Pfad über das Übel hinaus. Sie sehen und wissen mit schlaflosen Augen auf seiner Erde für den Menschen, der unwissend ist, und sie führen ihn: In seinem Vormarsch kommt er zur unergründlichen Grube im Fluß, und doch werden sie ihn hinübertragen zum anderen Ufer dieser Weite. In Frieden, Schutz und Glück, das die unendliche Mutter und die Herren der Liebe und Reinheit dem Diener des Opfers geben, wollen wir all unsere Schöpfung und unseren Aufbau begründen, wir wollen der Gottheit nicht Gewalt antun, o ihr eiligen Reisenden.

Er, den der Herr der Reinheit stützt, beseitigt kraft des Opfers alle, die verletzen, von seinem Altar: Schneide, o Herr der Kraft, vom Diener des Opfers die Verletzung und die Teilung hinweg, bilde in ihm jene unermeßliche andere Welt, o Geber der Überfülle. Eine strahlende Kraft und eine Welt der Erleuchtung ist das Zusammenkommen dieser Gottheiten, und

sie überwinden durch ihre nahe und sich nähernde Kraft. Siehe, wir zittern aus Furcht vor dir. Beruhige uns durch die Größe deines Urteilens. Denn wenn ein Mensch durch das Opfer die rechte Geisteseinstellung erlangt, indem die Vollendung erlangt, die höchste Glückseligkeit gewonnen wird, halten die starken Krieger, die Herren des Schatzes sich an sein Herz des Gefühls und gestalten dort das Unermeßliche zu seiner Wohnstätte vollkommener Gestimmtheit. Für dich haben wir an der Spitze dieses Werk des göttlichen Vertreters bei unseren Opfern verrichtet. Führe uns sicher durch alle schwierigen Stätten. Laß stets beständige Glückseligkeit mit uns sein.

Der Gott des mystischen Weins*

I

IX.42

1. Indem er den leuchtenden Welten des Himmels¹ Geburt schenkt, indem er der Sonne in den Wassern² Geburt schenkt, kleidet der Leuchtende sich mit den Wassern und den Strahlen³.
2. Er fließt durch den dereinstigen Gedanken, ausgepreßt in einem Strom, ein Gott unter den Göttern.
3. Für einen, der wächst und rasch voranschreitet⁴, fließen dort zu seinem Gewinn der Fülle die Soma-Säfte mit ihren tausend Kräften.
4. Ausgemolken, die uralte Nahrung, wird er in das Seih Tuch gegossen, das reinigt, und schreiend bringt er die Götter hervor.
5. Soma, der sich selbst reinigt, reist zu allen begehrenswerten Wohltaten, zu den Göttern, die die Wahrheit mehren.
6. Laß zu uns strömen, o Soma, wenn du ausgepreßt wirst, jenes, in welchem die Kühe sind, die Pferde, die Stuten, die Fülle; laß unermeßliche Impulse strömen⁵.

* Diese beiden Hymnen werden so wörtlich wie möglich wiedergegeben, um die ursprüngliche Symbolik des Veda, unübersetzt in ihre psychologischen Äquivalente, zu zeigen. (Anm. d. Verf.)

¹ Die drei Welten von Swar.

² Agni, Surya und Soma selbst werden, so heißt es, in den Wassern oder sieben Flüssen gefunden.

³ *Gāh*, was sowohl Kühe als auch Strahlen bedeutet.

⁴ Auf dem Pfad, durch alle Hindernisse. Das Opfer wird sowohl als ein Wachstum des Menschen als auch als eine Reise verbildlicht.

⁵ „Umfassende Nahrungen“, nach dem ritualistischen Kommentator. Da sich hier zwei Wörter finden, die bei seiner üblichen Übersetzung Nahrung bedeuten, *iṣ* und *vāja*, gibt er *vāja* eine andere Bedeutung und erklärt den Vers so: „Gib uns einen Reichtum, der mit Kühen, Menschen, Pferden und Schlacht einhergeht, und gib uns reiche Nahrung!“

II

IX,75

1. In Wonne befindlich, fließt er zu den erfreulichen *Namen*, in denen er wächst. Unermeßlich und weise besteigt er die Kutsche der weiten Sonne, die Kutsche allumfassender Bewegung.
2. Zunge der Wahrheit, ein erfreulicher Honig¹, fließt er, Sprecher und Herr dieses Gedankens und unbezwingbar. Der Sohn legt den dritten verborgenen Namen der Eltern² in die lichtreiche Welt des Himmels.
3. Er bricht ein in Licht und ruft herunter in die Krüge, geführt von Menschen, in der goldenen Hülle. In ihm dämmern die Melkungen der Wahrheit heran³, er leuchtet weit auf dem dreifachen Rücken der Morgendämmerung.
4. Ausgepreßt durch die Steine, durch die Gedanken in Wonne versetzt und rein, läßt er die beiden Mütter, Erde und Himmel, aufleuchten und läuft gleichmäßig durch die Haare der Schafe⁴. Sein Strom von Honig wächst Tag für Tag.
5. Renne überallhin, o Soma, zu unserem Glück, geläutert von Menschen, kleide dich mit den Mischungen. Bewege mit deinen Verzückungen, die schlagend und weit ausgedehnt sind, Indra, seine Fülle⁵ zu geben.

¹ Der süße Wein des Soma.

² Himmel und Erde. Es gibt drei Himmel und drei Erden, und am Gipfel ist die dreifache leuchtende Welt des Himmels, die Swar genannt wird und weiter unten als der dreifache Rücken oder die dreifache Ebene in der Morgenröte beschrieben wird. Das ist die Welt der „unermeßlichen Sonne“, die selbst als die Wahrheit, das Rechte, das Unermeßliche beschrieben wird.

³ Oder: ihm stimmen die Melker der Wahrheit den Gesang an.

⁴ Das Seih Tuch, in dem der Soma gereinigt wird, besteht aus dem Flies des Schafes. Indra ist der Schafbock. Das Schaf muß daher eine Energie Indras sein, wahrscheinlich das vergöttlichte Sinnesmental, *indriyam*.

⁵ Der Soma wurde mit Wasser, Milch und anderen Zugaben gemischt: Soma, so heißt es, kleidet sich mit den Wassern und den „Kühen“, d.h. den Erleuchtungen oder dem Ertrag der Morgenröte, der leuchtenden Kuh.

Eine Hymne der Gedanken-Götter

Auf der Grundlage von V.52-58

Die leuchtende Schar ist in meiner Seele erstanden, die Schar der Gedankengötter, und sie singen eine Hymne, während sie aufwärts schreiten, eine Hymne der Erleuchtung des Herzens. Marschiere du weiter, o meine Seele, stürmisch gemäß ihrer heftigen und machtvollen Musik. Denn sie sind trunken von der Freude einer Eingebung, die nichts der Falschheit verrät, weil die Wahrheit ewiger Natur ihr Führer ist. Sie sind die Kameraden eines festen und leuchtenden Lichts, und in der Kraft des Lichts arbeiten sie ihre hohen Angriffe aus. Als Eroberer marschieren sie heftig auf dem Pfad, in Eigenschutz schützen sie aus sich selbst die Seele gegen Falschheit; denn sie sind viele, und sie marschieren ohne Lücke in ihren strahlenden Rängen. Heftig sind sie als eine Herde eilender Bullen. Die Nächte kommen gegen sie, aber sie überspringen die Nächte. Sie besitzen die Erde in unseren Gedanken, und sie erheben sich mit ihnen zu den Himmeln. Keine Halblichter, keine unvermögenden Dinge sind sie, sondern mächtig im Angriff und mächtig im Erlangen. Speere des Lichts halten sie, und sie lassen sie aus ihren Händen auf die Kinder der Dunkelheit schnellen. Die leuchtenden Blitze der Gedankengötter suchen die Nacht, und das Licht des Himmels erhebt sich auf ihren Schlachtruf hin von selbst auf unsere Seele. Wahrheit ist ihre leuchtende Kraft. Die Scharen der Gedankengötter sind die Handwerker der Seele, sie gestalten ihre Unsterblichkeit. Sie schirren selber ihre Pferde an die Kutsche unseres Lebens und fahren galoppierend zur Freude, die ihr Ziel ist.

Sie haben ihre Glieder in den Wassern von Parushni gebadet, im Fluß, der eine Vielfalt von Strömungen hat, sie haben ihr göttliches Gewand angelegt, und nun brechen sie mit den Rädern ihrer Kutschen alle geheimen Höhlen der Natur auf. Manchmal bewegen sie sich auf tausend verzweigten Pfaden, manchmal eilen sie direkt auf ihr Ziel hin; manchmal sind ihre Pfade im Inneren, manchmal folgen sie den tausend Wegen der äußeren Natur. Das Welt-Opfer erfüllt sich durch die vielen Namen ihrer Göttlichkeit und durch ihren sich ständig weitenden Vormarsch. Nun verhalten sie sich wie galoppierende Kräfte unseres Lebens, nun sind sie Götter und Mächte der Seele. Schließlich legen sie Formen einer höchsten Welt an, Formen der Schau, Formen des Lichts. Sie haben das Ziel erreicht, sie stützen die Rhythmen der Welt, singend weben sie ihren glorreichen Tanz

um die Quelle der Dinge. Sie sind Schöpfer erhabener Formen, sie weiten die Seele in Schau und machen sie zu einer göttlichen Lichtfackel. Denn dies sind eilende Sucher der Wahrheit. Sie bohren und suchen nach der Wahrheit. Sie sind Seher, sie sind Schöpfer und Verfüger. Ihre Angriffe sind von der Macht und Kraft des Himmels inspiriert, daher eilen sie, in unseren Gedanken bestätigt, und tragen uns zuversichtlich auf ihrem Weg. Wenn das Mental von ihnen erfüllt ist, wird es zur Göttlichkeit vorangetragen, denn sie haben die leuchtende Eingebung des Pfades.

Wer hat den Ort ihrer Geburt gekannt, wer hat in ihren hohen Glückseligkeiten gesessen? Wer begehrt und sucht seinen *Freund* jenseits? Eine *Mutter* trug sie vielfarbig in ihrer Seele, von ihr berichten sie ihm. Ein Heftiger war ihr Vater, dessen Impuls alle Wesen, die geboren sind, bewegt, und ihn offenbaren sie. Sieben und sieben, kamen die Gedankengötter zu mir, und siebenmal gaben sie hundertfältig. Im Yamuna werde ich die leuchtenden Herden meiner Gedanken baden, die sie gegeben haben, ich werde meine Schnelligkeiten im Flusse meiner Seele läutern.

Siehe, sie marschieren weiter in ihren Kohorten und ihren Gruppen. Folgen wir ihren Schritten mit den Schritten unserer Gedanken. Denn sie tragen einen unvergänglichen Keim der Schöpfung und das Korn unsterblicher Formen mit sich, und wenn sie dies in den Feldern der Seele einsäen, wird universales Leben und transzendente Wonne zu ihrer Ernte gedeihen. Sie werden alles beiseitestellen, was unser Streben verlacht, und an allem vorbeiziehen, was uns begrenzt. Sie werden alles Falsch und alle Dumpfheit und die Mängel der Seele zerstören. Denn ihnen ist der Regen der Überfülle des Himmels zu eigen, und ihnen sind die Stürme, die die Flüsse des Lebens zum Fließen bringen. Ihre Donner sind der Gesang der Hymne an die Götter und die Verkündigungen der Wahrheit. Sie sind das Auge, das uns auf einem glücklichen Pfad voranführt, und wer ihnen folgt, wird nicht straucheln, wird weder Schmerz noch Verletzung erleiden, weder Zersetzung noch Tod. Ihre Reichtümer werden nicht zerstört und ihre Glückseligkeiten nicht verringert. Sie machen aus dem Menschen einen Seher und König. Ihre Weite ist das Strahlen einer göttlichen Sonne. Sie sollen uns auf den Sitzen der Unsterblichkeit plazieren.

Von allem, was dereinst war, und von allem, was neu ist, von allem, das sich aus der Seele erhebt, und allem, das Ausdruck sucht, sind sie die Vortreiber. Sie stehen im oberen, niederen und mittleren Himmel. Sie sind vom höchst Erhabenen herabgestiegen. Sie werden aus der Wahrheit geboren. Sie sind strahlende Führer des Mentals. Sie sollen den süßen Wein der

Wonne trinken und uns die höchsten Eingebungen vermitteln. Die *Frau*, das Göttliche, ist mit ihnen, die Verletzung, Durst und Begehren von uns entfernen und des Menschen Mental nach der Gestalt der Gottheit neu gestalten soll. Siehe, dies sind die Kenner der Wahrheit, Seher, die die Wahrheit inspiriert, unermesslich im Ausdruck, unermesslich in der Verbreitung, auf immer jung und unsterblich.

Die Interpretation des Veda

Entgegnung auf eine frühe Kritik*

Indem ich Ihnen für die großzügige Würdigung in Ihrer Besprechung des „Arya“ danke, darf ich Sie auch um das Privileg bitten, in Ihren Spalten zu Wort zu kommen, — falls Sie mir so viel Raum gewähren können zu einer Zeit wie der gegenwärtigen, wo die ganze Welt von dem gigantischen, mörderischen Konflikt in Anspruch genommen wird, der gegenwärtig Europa erschüttert. Ich möchte mich nämlich zu Wort melden, um auf Ihre Kritik meiner Schrift „Das Geheimnis des Veda“ zu antworten, oder vielmehr meinen Standpunkt darlegen, den Sie aufgrund der Mängel meines Ausdrucks und des knappen und summarischen Charakters meines Artikels im „Arya“ in mancher Hinsicht mißverstanden haben.

Sicher habe ich an keiner Stelle gesagt, daß „Wissen, welches sich in seinem Ursprung nicht auf frühere Quellen zurückführen läßt, notwendigerweise mißachtet oder abgewiesen werden muß“. Das wäre in der Tat eine ungeheuerliche These. Was ich sagen wollte, war dies, daß ein solches Wissen, wenn es eine entwickelte Philosophie und Psychologie ausdrückt, einer historischen Erklärung bedarf, — was etwas ganz anderes ist. Wenn wir das europäische Konzept eines wachsenden Wissens in der Menschheit akzeptieren — und auf dieser Basis habe ich meine Argumentation entwickelt —, müssen wir die Quelle des Brahmapada entweder in einem äußeren Ursprung finden wie etwa in einer früheren dravidischen Kultur — eine Theorie, die ich nicht akzeptieren kann, da ich die sogenannten Arier und Drawiden als *eine* homogene Rasse betrachte — oder in einer früheren Entwicklung, deren Dokumente entweder verlorengegangen oder im Veda selbst zu finden sind. Ich vermag nicht zu sehen, inwieweit dieses Argument einen *regressus ad infinitum* einschließt, außer insoweit, als jener Einwand gegen das ganze Konzept der Evolution und progressiven Kausalität erhoben werden kann. Was die Ursprünge der vedischen Religion betrifft, so ist dies eine Frage, die sich gegenwärtig mangels entsprechender Daten nicht lösen läßt. Daraus folgt aber nicht, daß sie keine Ursprünge hatte oder, mit anderen Worten, daß die Menschheit nicht durch eine progressive spirituelle Erfahrung auf die Offenbarung vorbereitet wurde.

* Ein Brief, der am 27. August 1914 in der Zeitung *The Hindu* (Madras) veröffentlicht wurde.

Und ferner hatte ich sicher nicht die Absicht, mit der Beschreibung der Upanischaden als Revolte philosophischer Denker gegen den ritualistischen Materialismus der Veden meine eigene Vorstellung auszudrücken. Wenn ich jene Absicht hätte, könnte ich nicht die frühere Sruti als inspirierte *Schrift* betrachten oder die Upanischaden als Vedanta, und ich hätte mir nicht die Mühe gemacht, das Geheimnis des Veda zu erforschen. Es ist ein Standpunkt, den europäische Gelehrte einnehmen, und ich akzeptierte ihn als logische Konsequenz, wenn die gewöhnlichen Interpretationen der Hymnen, ob indisch oder europäisch, aufrechtzuerhalten sind. Wenn die vedischen Hymnen, wie westliche Gelehrte es darstellen, die ritualistischen Kompositionen lebensfroher und kräftiger Barbaren sind, dann sind die Upanischaden als „eine Revolte ... gegen den ritualistischen Materialismus der Veden zu verstehen“. Ich wich in meiner Meinung sowohl von der Prämisse als auch von der Schlußfolgerung ab, und ich habe schließlich nicht nur die Upanischaden sondern alle späteren Formen als eine Entwicklung der vedischen Religion beschrieben und nicht als eine Revolte gegen ihre Glaubenssätze. Eine gewisse indische Doktrin vermeidet die Schwierigkeit in einer anderen Weise, indem sie den Veda als ein Buch ritueller Hymnen interpretiert und ihn als Buch des Wissens verehrt. Sie bringt zwei alte Wahrheiten zusammen, ohne sie wirksam zu versöhnen. Nach meiner Ansicht läßt sich jene Aussöhnung nur vollbringen, wenn man selbst im äußeren Aspekt der Hymnen nicht einen ritualistischen Materialismus sieht sondern einen symbolischen Ritualismus. Ohne Zweifel wurde der Karmakanda als unerläßliches Sprungbrett zur Erkenntnis des Atman betrachtet. Das war ein religiöser Glaubensartikel, und als solchen stelle ich ihn nicht in Frage. Aber für den Intellekt wird er nur dann gültig — und bei einer intellektuellen Erforschung muß ich mit intellektuellen Mitteln vorgehen — wenn der Karmakanda so interpretiert wird, daß man aufzeigt, wie seine Befolgung das höhere Wissen unterstützt, vorbereitet oder herbeiführt. Andernfalls wird der Veda, wie sehr er auch in der Theorie verehrt werden mag, in der Praxis als weder unerläßlich noch hilfreich behandelt werden, und am Ende wird es dann geschehen, daß man ihn nicht mehr beachtet — wie es tatsächlich auch vorkam. Ich bin mir dessen bewußt, daß einige Hymnen des Veda in einem nicht-ritualistischen Sinn interpretiert werden. Selbst die europäischen Gelehrten gestehen höhere religiöse und spirituelle Gedanken in „späteren Hymnen“ des Veda zu. Ich weiß auch, daß einzelne Texte zitiert werden, um philosophische Lehren zu untermauern. Was ich sagen wollte, war dies,

daß solche außergewöhnlichen Stellen nicht den allgemeinen Ton und die allgemeine Bedeutung ändern, die den Hymnen in den tatsächlich vorliegenden Interpretationen gegeben werden. Bei jenen Interpretationen können wir den Rig-Veda nicht als Ganzes gebrauchen, wie die Upanischaden als Ganzes gebraucht werden können, als Basis einer hohen spirituellen Philosophie. Meine Erörterung nun hatte die Interpretation des Veda als Ganzes sowie seinen allgemeinen Charakter zum Gegenstand. Ich erkenne die Tatsache an, daß es stets auch eine Nebenströmung gab, die eine spirituelle Interpretation des Veda in seiner Gesamtheit betrieb. Es wäre auch seltsam, wenn derartige Versuche in einer so spirituell gesinnten Nation völlig gefehlt hätten. Dennoch handelt es sich um Nebenströmungen, die nicht allgemeine Anerkennung fanden. Für den indischen Intellekt im allgemeinen gibt es nur zwei Interpretationen, diejenige Sayanas und die europäische. Um jene allgemeine Meinung geht es mir, und mit diesen beiden setze ich mich auseinander.

Ich bin immer noch der Meinung, daß die Methode und die Resultate der frühen Vedantiker sich völlig von der Methode und den Resultaten Sayanas unterscheiden aus Gründen, die ich in der zweiten und dritten Ausgabe des „Arya“ anführen werde. Was ist, rein praktisch gesehen, nicht in der Theorie, das Ergebnis von Sayanas Kommentar? Welches ist der allgemeine Eindruck, den er hinterläßt? Ist es der Eindruck von „Veda“, einer großen Offenbarung, einem Buch höchsten Wissens? Ist es nicht vielmehr das, was die europäischen Gelehrten aufnahmen und wovon ihre Theorien ausgingen, ein Bild primitiver Verehrer, die zu freundlich gesinnten Göttern beten, freundlich, jedoch von unsicherem Temperament, Göttern des Feuers, Regens, Windes, der Morgenröte, Nacht, der Erde und des Himmels, Gebete um Reichtum, Nahrung, Ochsen, Pferde, Gold, die Vernichtung ihrer Feinde, ihrer Kritiker, Sieg in der Schlacht, die Plünderung der Bezwungenen? Und wenn es sich so verhält, wie können dann solche Hymnen eine unerläßliche Vorbereitung auf Brahmavidya sein? Es sei denn, es handelt sich um eine Vorbereitung durch die Gegenstücke, durch Ausschöpfung oder Widmung der höchst materialistischen und egoistischen Tendenzen, so etwa wie der strenge alte hebräische Pentateuch als eine Vorbereitung auf das sanfte Evangelium Christi beschrieben werden könnte. Meine Position ist die, daß sie unerläßlich waren nicht aufgrund mechanischer Dienlichkeit beim Opfer, sondern weil die Erfahrungen, zu denen sie den Schlüssel bieten und die durch das Ritual symbolisiert wurden, notwendig sind für ein integrales Wissen und eine integrale Ver-

wirklichung des Brahman im Universum und weil sie das Wissen und die Verwirklichung des transzendenten Brahman vorbereiten. Sie sind, um Shankaras Beschreibung frei wiederzugeben, Goldgruben allen Wissens, des Wissens auf allen Bewußtseinsebenen, und sie legen die Bedingungen und Beziehungen des göttlichen, menschlichen und des Tierelements im Wesen fest.

Ich erhebe nicht den Anspruch, daß mein Versuch der erste sei, eine spirituelle Interpretation des Veda zu bieten. Es ist ein Versuch — ob der erste oder der hundertste, ist von geringer Bedeutung —, den esoterischen und psychologischen Sinn des Veda durchaus auf der Grundlage modernster kritischer Forschung zu geben. Meine Interpretationen vedischer Wörter beruhen auf einer Neuprüfung eines großen Teils des Feldes vergleichender Philologie und einer Rekonstruktion auf einer neuen Grundlage, die, wie ich hoffe, uns einer wahren Sprachwissenschaft näher bringen wird. Diese will ich in einer anderen Abhandlung, „Die Ursprünge arischer Sprache“¹, entwickeln. Ich möchte auch zu einer Wiederentdeckung des Sinnes der alten spirituellen Konzepte hinführen, auf die altes Symbol und alter Mythos uns hinweisen und die meiner Ansicht nach zu einer Zeit eine gemeinsame Kultur bildeten, die sich über einen großen Teil des Erdballs erstreckte und deren Zentrum vielleicht Indien war. In ihrer Beziehung zu diesem methodischen Versuch liegt die einzige Originalität von „Das Geheimnis des Veda.“

¹ Der Entwurf eines Kapitels (des einzigen, das geschrieben wurde) über „Die Ursprünge arischer Sprache“, das unter den Manuskripten Sri Aurobindos gefunden wurde, folgt auf den nächsten Seiten dieses Buches.

Die Ursprünge arischer Sprache

Einführung

Unter all den vielversprechenden Neuanfängen, die das 19. Jahrhundert erlebte, wurde vielleicht keiner von der Welt der Kultur und Wissenschaft mehr gepriesen als der triumphale Beginn Vergleichender Philologie. Und doch war vielleicht keiner enttäuschender in seinen Ergebnissen. Die Philologen geben ihren speziellen Studien einen hohen Stellenwert, — und das ist auch nicht verwunderlich, trotz all ihrer Mängel. Sie beharren darauf, sie Wissenschaft zu nennen. Aber die Wissenschaftler selbst sind ganz anderer Meinung. In Deutschland, der leibhaftigen Metropole sowohl der Naturwissenschaft als auch der Philologie, hat das Wort Philologie den Beigeschmack des Verächtlichen bekommen, und die Philologen sind zu einer Erwiderung nicht imstande. Die Naturwissenschaft hat die solidesten und präzisesten Methoden angewandt und eine Menge unanzweifelbarer Ergebnisse herbeigebracht, die aufgrund ihrer Größenordnung und ihrer weitreichenden Folgen die Welt revolutioniert haben und die Bezeichnung „wundervolles Jahrhundert“ für das Zeitalter ihrer Entwicklung rechtfertigten. Die Vergleichende Philologie ist kaum einen Schritt über ihre Ursprünge hinausgekommen. Alles übrige war eine Masse von Mutmaßung und einfallsreicher Gelehrsamkeit, die ebenso brillant wie ungewiß und unfundiert war. Selbst ein so bedeutender Philologe wie Renan mußte im späteren Verlauf seiner Karriere, die mit so großen Hoffnungen begann, eine mißbilligende Apologie für die „kleinen Vermutungswissenschaften“ vorbringen, denen er all seine Energien gewidmet hatte. Zu Beginn der philologischen Forschungen, als die Sanskrit-Sprache entdeckt worden war und als sich Max Müller in seiner fatalen Formel erging, *pitā, patēr, pater, Vater, father*, schien die Sprachwissenschaft an einem Punkt der Selbstoffenbarung angelangt.

Aber als Resultat der Anstrengungen des Jahrhunderts können Denker von Rang und Namen erklären, daß schon der bloße Gedanke einer Sprachwissenschaft eine Chimäre sei. Ohne Zweifel wurde die Argumentation gegen die Vergleichende Philologie überzogen. Wenn sie nicht eine Wissenschaft von der Sprache entdeckt hat, so hat sie zumindest die phantastische, willkürliche und fast gesetzlose Etymologie unserer Vorväter ausgelöscht. Sie hat uns angemessenere Vorstellungen von den Bezie-

hungen und der Geschichte bestehender Sprachen und den Vorgängen vermittelt, durch die alte Sprachen zu jener Restmasse degenerierten, aus der sich eine neue Form der Sprache herabildet. Vor allem hat sie uns die etablierte Vorstellung vermittelt, daß unsere Erforschung der Sprache eine Suche nach Regeln und Gesetzen sein muß und nicht ein freies, zügelloses Herumspringen unter individuellen Ableitungen. Der Weg wurde bereitet, viele Schwierigkeiten wurden ausgeräumt, und doch existiert keine wissenschaftliche Philologie; viel weniger noch gab es eine wirkliche Methodik zur Entdeckung der Sprachwissenschaft.

Folgt daraus, daß eine Sprachwissenschaft unentdeckbar ist? In Indien zumindest, einem Land, dessen große psychologischen Systeme auf die fernste prähistorische Zeit zurückgehen, fällt es uns schwer zu glauben, daß es keine regulären und systematischen Naturvorgänge an der Basis aller Phänomene von Ton und Sprache geben sollte. Die europäische Philologie hat den Weg zur Wahrheit verfehlt, weil ein übermäßiger Enthusiasmus sowie die eifernde Hast, unvollkommene, untergeordnete und oft irreführende Formeln aufzugreifen und aufzublähen, sie auf Nebenwege gezogen hat, die nirgendwohin führen. Doch irgendwo existiert der rechte Weg. Wenn er existiert, kann er gefunden werden. Allein der rechte Schlüssel wird benötigt und eine geistige Freiheit, die ihm unbehindert von Vorurteilen und ungehemmt durch die Orthodoxien der Gelehrten folgen kann. Und wenn die Wissenschaft der Philologie aufhören soll, zu den kleinen Vermutungswissenschaften zu zählen, unter denen sie selbst Renan einstufen mußte — und Vermutungswissenschaft bedeutet Pseudo-Wissenschaft, da feste, fundierte und verifizierbare Grundlagen und Methoden, unabhängig von Mutmaßung, die primäre Grundlage von Wissenschaft sind — muß vor allem die Gewohnheit hastiger Verallgemeinerung, unbesonnener und anmaßender Folgerungen, die Jagd nach bloßem Einfallsreichtum und die Genugtuung eigenartiger und gelehrter Spekulation, welches die Fallgruben der Wortgelehrsamkeit sind, strikt vermieden und dem Papierkorb der Menschheit überantwortet werden, zu ihrem notwendigen Spielzeug gezählt werden, das wir, dem Kindergarten nun entwachsen, in einer geeigneten Rumpelkammer abstellen sollten. Wo mangelnde Evidenz vorliegt oder gleiche Wahrscheinlichkeit bei widerstreitenden Lösungen, läßt die Wissenschaft maßmaßliche Hypothesen als Schritt zur Wahrheitsfindung zu. Aber der Mißbrauch dieses Zugeständnisses an unsere menschliche Unwissenheit, die Gewohnheit, faden-scheinige Vermutungen als gesicherte Erkenntnisse zu konstruieren, ist

der Fluch der Philologie. Eine Wissenschaft, die zu neun Zehntel Vermutung ist, hat in diesem Stadium des menschlichen Fortschrittes kein Recht, sich zu brüsten oder sich dem Menschheitsmental aufzudrängen. Ihre rechte Einstellung ist Demut, ihre Hauptaufgabe ist es, stets sicherere Grundlagen und eine bessere Rechtfertigung für ihr Dasein zu suchen.

Eine solche stärkere und sicherere Grundlage zu suchen, ist das Anliegen dieser Schrift. Damit der Versuch gelinge, ist es zuerst notwendig, die Irrtümer zu sehen, die in der Vergangenheit begangen wurden, und ihnen zu entgehen. Der primäre Irrtum, den die Philologen nach ihrer bedeutungsvollen Entdeckung der Sanskrit-Sprache begingen, lag darin, die Bedeutung ihrer ersten oberflächlichen Entdeckungen zu übertreiben. Der erste Blick neigt leicht zur Oberflächlichkeit. Die Erkenntnisse, die man einer ersten Betrachtung entnimmt, benötigen stets Korrektur. Wenn wir nun von ihnen so geblendet und überwältigt werden, daß wir sie sogar zum Schlüssel unserer künftigen Erkenntnis machen, zu ihrer Hauptplanke und Hauptplattform, bereiten wir uns einen Weg schwerer Enttäuschungen. Die Vergleichende Philologie hat sich dieses Irrtums schuldig gemacht. Sie hat einen kleineren Schlüssel aufgegriffen und ihn für einen großen oder Hauptschlüssel gehalten. Als Max Müller der Welt in seinen attraktiven Studien die große Formel der Annäherung verkündete, *pitā, patēr, pater, Vater, father*, bereitete er den Bankrott der neuen Wissenschaft vor. Er führte sie weg von den wahren Schlüsseln, den weiteren Ausblicken, die sich dahinter verbargen. Höchst außergewöhnliche und imposant-unsubstantielle Strukturen wurden auf der schmalen Basis jener unglückseligen Formel errichtet. An erster Stelle war da die ausführliche Unterteilung der zivilisierten Menschheit in die arischen, semitischen, drawidischen und turänischen Rassen auf der Grundlage der philologischen Klassifizierung der alten und modernen Sprachen. Eine vernünftiger und sorgfältiger Betrachtung hat uns gezeigt, daß Gemeinsamkeit der Sprache kein Beweis für Gemeinsamkeit des Blutes oder der ethnologischen Identität ist. Die Franzosen sind nicht eine romanische Rasse, weil sie ein korrumpiertes und nasaliertes Latein sprechen, und die Bulgaren nicht dem Blute nach Slawen, weil die finno-ugrischen Rassen in Zivilisation und Sprache völlig slawisiert wurden. Wissenschaftliche Forschungen anderer Art haben diese nützliche und rechtzeitige Negation bestätigt. Die Philologen haben z.B. auf der Grundlage linguistischer Differenzen die indische Nationalität in die nördliche arische Rasse und die südliche drawidische aufgespalten, aber eine gründliche Beobachtung zeigt einen

einzigen physischen Typus mit geringen Variationen, der sich durch ganz Indien erstreckt, vom Kap Comorin bis nach Afghanistan. Sprache ist daher als ethnologischer Faktor diskreditiert. Die Rassen Indiens mögen alle reine Drawiden sein, wenn überhaupt eine solche Wesenheit wie eine drawidische Rasse existiert oder je existiert hat, sie mögen reine Arier sein, wenn überhaupt so etwas wie eine arische Rasse existiert oder je existiert hat, oder sie mögen eine Mischrasse mit einer bestimmten vorherrschenden Tendenz sein. In jedem Fall fällt die linguistische Unterteilung der Sprachen Indiens in das Sanskritische und das Tamilische bei jenem Problem in keiner Weise ins Gewicht. Und doch ist die Kraft attraktiver Verallgemeinerungen und popularisierter Irrtümer so groß, daß die ganze Welt weiter den Irrtum verbreitet und von den indogermanischen Rassen redet, arische Verwandtschaft beansprucht oder bestreitet und auf diesem falschen Fundament die weitestreichenden politischen, gesellschaftlichen oder pseudo-wissenschaftlichen Schlüsse zieht.

Aber wenn Sprache kein solider Faktor für ethnologische Forschung ist, mag sie als Beweis für gemeinsame Zivilisation angeführt und als nützlicher und verlässlicher Führer zu den Phänomenen früher Zivilisation gebraucht werden. Gewaltig und einfallsreich, höchst penibel waren die Bemühungen, den Bedeutungen der Wörter ein Bild jener frühen arischen Zivilisation zu entnehmen, die der Zerstreung ihrer Stämme voranging. Die vedische Gelehrsamkeit hat auf dieser Vermutungs-Wissenschaft der Philologie, auf einer brillant-einfallsreichen und attraktiven, jedoch ganz und gar auf Vermutung gestützten und unverlässlichen Deutung des Veda ein bemerkenswertes, minutiöses und einnehmendes Bild von einer frühen halb-wilden arischen Zivilisation in Indien gezeichnet. Welchen Wert können wir diesen überwältigenden Strukturen beimessen? Keinen, denn sie haben keine sichere wissenschaftliche Grundlage. Sie mögen wahr und von Dauer sein, sie mögen teilweise wahr und doch beträchtlich zu modifizieren sein, sie mögen gänzlich falsch sein und es mag in der letzten Schlußfolgerung menschlicher Erkenntnis zu dem Thema keine Spur von ihnen bleiben. Wir haben keine Mittel, zwischen diesen drei Möglichkeiten zu entscheiden. Die jetzt etablierte Wiedergabe des Veda, die bislang dominiert, weil sie nie kritisch und präzise überprüft wurde, wird sicher in nicht zu ferner Zukunft stark angegriffen und in Frage gestellt werden. Eines aber kann man mit guter Gewißheit erwarten: Selbst in dem Fall, daß je in Indien eine Invasion stattfand und es von nördlichen Anbetern der Sonne und des Feuers kolonisiert oder zivilisiert wurde, wird

sich doch erweisen, daß das Bild jener Invasion, das die Philologen anhand des Rig-Veda so phantasievoll gezeichnet haben, eine moderne Legende ist und nicht alte Geschichte. Und selbst wenn eine halb-wilde arische Zivilisation in früherer Zeit in Indien existierte, werden die erstaunlich ausführlichen modernen Beschreibungen des vedischen Indiens sich als philologische Fata Morgana und Phantasmagorie erweisen. In gleicher Weise muß die umfassendere Frage einer früheren arischen Zivilisation aufgeschoben werden, bis wir handfestere Dokumente vorliegen haben. Die gegenwärtige Theorie ist völlig illusorisch; denn sie nimmt an, daß gemeinsame Begriffe eine gemeinsame Zivilisation implizieren, eine Annahme, die zugleich überzogen und ungenügend ist. Sie ist überzogen, weil man z.B. nicht argumentieren kann, daß deshalb, weil Römer und Inder einen gemeinsamen Namen für ein bestimmtes Gerät haben, jenes Gerät von ihren Vorfahren vor ihrer Trennung gemeinsam besessen wurde. Wir müssen zuerst die Geschichte des Kontakts zwischen den Vorfahren der beiden Rassen kennen. Wir müssen sicher sein, daß das vorliegende römische Wort nicht einen ursprünglichen lateinischen Begriff ersetzt, den die Inder nicht besaßen. Wir müssen sicher sein, daß die Römer den Begriff nicht durch Übertragung von den Griechen oder den Kelten empfangen, ohne daß sie je irgendeine Identität, Verbindung oder einen Kontakt mit unseren Vorfahren hatten. Wir müssen uns absichern gegen viele andere mögliche Lösungen, hinsichtlich derer die Philologie uns weder bekräftigend noch negierend irgendeine Gewißheit geben kann. Man nimmt an, daß das indische *suraṅga*, Tunnel, dem griechischen *surinx* entspricht. Wir können deshalb aber nicht argumentieren, daß Griechen und Inder die gemeinsame Kunst des Tunnelbaus vor ihrer Trennung besaßen, oder daß die Inder, die das Wort von Griechenland übernahmen, nie wußten, was eine unterirdische Ausgrabung ist, bis sie es von mazedonischen Ingenieuren lernten. Das bengalische Wort für Teleskop ist *durbīn*, ein Wort, das nicht europäischen Ursprungs ist. Wir können daraus nicht schlußfolgern, daß die Bengalis das Teleskop unabhängig von ihrem Kontakt mit den Europäern erfunden hatten. Und doch sind auf der Grundlage der Prinzipien, von denen sich die Philologen in ihren auf Mutmaßung gestützten Restaurationen vergangener Kulturen leiten lassen, dies exakt die Schlußfolgerungen, zu denen wir gelangen sollten. In diesem Fall besitzen wir die Kenntnis der historischen Tatsachen, um unsere Spekulationen zu korrigieren. Aber die prähistorischen Zeitalter werden nicht in ähnlicher Weise geschützt. Historische Daten fehlen ganz

und gar, und wir sind Wörtern und ihren irreführenden Hinweisen ausgeliefert. Aber ein wenig Nachdenken über die Unbeständigkeit der Sprache und besonders eine Studie der spezifischen linguistischen Phänomene, die in Indien durch die Einwirkungen der englischen Sprache auf unsere literarischen Landessprachen geschaffen wurden, die erste Hast, mit der englische Wörter dabei waren, in Konversation und Korrespondenz selbst gebräuchliche einheimische Wörter zu ihren Gunsten zu verdrängen, und die Reaktion, mit der die Landessprachen jetzt neue sanskritische Begriffe finden, um die neuen Konzepte auszudrücken, die von den Europäern eingeführt wurden, werden genügen, um jeden Nachdenklichen davon zu überzeugen, wie unbesonnen die Prämissen solcher philologischen Rekonstrukteure der Kultur sind und wie überzogen und prekär ihre Schlußfolgerungen. Und sie begehen nicht nur den Fehler der übertriebenen, sondern auch der ungenügenden Schlüsse. Sie ignorieren konsequent die offensichtliche Tatsache, daß in prähistorischen und präliterarischen Zeiten der Wortschatz primitiver Sprachen sich von Jahrhundert zu Jahrhundert in einem Ausmaß wandeln mußte, von dem wir uns mit unseren Konzepten der Sprache, die den klassischen und modernen Schriftsprachen entnommen sind, kaum eine Vorstellung machen können. Ich denke, es ist eine feststehende Tatsache der Anthropologie, daß viele primitive Sprachen ihr Vokabular fast von Generation zu Generation ändern. Es ist daher sehr gut möglich, daß die Geräte einer Zivilisation und kulturelle Vorstellungen, für die keine zwei arischen Sprachen einen gemeinsamen Begriff haben, dennoch vor ihrer Trennung gemeinsamer Besitz gewesen sind, da jede von ihnen nach jener Trennung den ursprünglichen gemeinsamen Begriff zugunsten ihres eigenen selbstgeschaffenen Neologismus zurückgewiesen haben mag. Die Bewahrung gemeinsamer Begriffe und nicht ihr Verschwinden ist das Wunder der Sprache.

Daher schließe ich — und dies mit gutem Recht — von der Domäne der Philologie, wie ich sie konzipiere, alle ethnologischen Konklusionen aus, alle Rückschlüsse von Wörtern auf die Kultur und Zivilisation der Menschen oder Rassen, die sie gebrauchten, wie verlockend diese Spekulationen, wie attraktiv, interessant und wahrscheinlich die Rückschlüsse auch sein mögen, zu denen wir uns im Verlaufe unserer Studien versucht fühlen. Der Philologe hat nichts mit Ethnologie zu tun. Der Philologe hat nichts mit Soziologie, Anthropologie und Archäologie zu tun. Ihm geht es allein — oder sollte es allein um die Geschichte der Wörter und der Assoziation der Ideen mit den Lautformen gehen, die sie repräsentieren. Durch strikte

Beschränkung auf diesen Bereich, durch die Selbstverleugnung, mittels derer er allen irrelevanten Ablenkungen und Genüssen auf seiner etwas trockenen und staubigen Straße entgeht, wird er die Konzentration auf seine eigentliche Arbeit erhöhen und Verlockungen aus dem Weg gehen, die ihn von den großen Entdeckungen abziehen können, welche die Menschheit auf diesem schlecht erforschten Wissensgebiet erwartet.

Zwar bietet die Affinität von Sprachen zumindest ein geeignetes Feld für die Anstrengungen der Philologie. Doch selbst hier gilt, daß die europäische Gelehrsamkeit einen falschen Weg eingeschlagen hat, indem sie diesem Studienfach den ersten Rang unter den Gegenständen der Philologie eingeräumt hat. Sind wir uns wirklich ganz sicher, daß wir wissen, was Gemeinschaft oder Verschiedenheit des Ursprungs zweier verschiedener Sprachen stiftet — Sprachen, die so verschieden sind wie z.B. Latein und Sanskrit, Sanskrit und Tamil, Tamil und Latein? Latein, Griechisch und Sanskrit gelten als arische Schwestersprachen, während Tamil abge sondert wird als anderen, dravidischen Ursprungs. Wenn wir nachforschen, auf welcher Basis diese unterschiedliche und gegensätzliche Behandlung beruht, werden wir finden, daß Gemeinschaft des Ursprungs hauptsächlich auf zweifacher Grundlage vermutet wird, einem gemeinsamen Corpus gewöhnlicher und üblicher Begriffe und einer beträchtlichen Gemeinsamkeit grammatischer Formen und Gebräuche. Wir kommen zurück auf die anfängliche Formel, *pitâ, patêr, pater, Vater, father*. Welcher andere Prüfstein, so können wir fragen, läßt sich finden, um linguistische Verwandtschaft zu bestimmen? Möglicherweise keiner, aber eine leidenschaftslose Betrachtung wird uns, so scheint mir, gebieten, innezuhalten und sehr lange und ernsthaft zu reflektieren, bevor wir Sprachen zuversichtlich auf dieser schmalen Basis klassifizieren. Der bloße Besitz eines großen Corpus gemeinsamer Begriffe sei, so wird anerkannt, ungenügend, um Verwandtschaft zu erweisen; er mag nicht mehr erweisen als Kontakt oder Wohngemeinschaft. Tamil hat in seinem reichen Vokabular einen sehr umfassenden Corpus von Sanskrit-Wörtern, aber es ist deshalb nicht eine sanskritische Sprache. Die gemeinsamen Begriffe müssen jene sein, die gewöhnliche und bekannte Gedanken und Gegenstände ausdrücken, wie familiäre Beziehungen, Zahlwörter, Pronomina, die Himmelskörper, die Gedanken des Seins, Habens usw., — jene Begriffe, die üblicherweise in der Umgangssprache auftreten, insbesondere der Sprache primitiver Menschen, und die daher — sollen wir so sagen — am wenigsten der Variation unterliegen? Das Sanskrit nennt den Vater

pitar, das Griechische *patêr*, das Lateinische *pater*, aber Tamil *appâ*. Sanskrit nennt die Mutter *mâtâr*, griechisch *mêter*, lateinisch *mater*, aber Tamil *ammâ*. Für das Zahlwort sieben sagt Sanskrit *saptan* oder *sapta*, griechisch *hepta*, lateinisch *septa*, aber Tamil *eju*. Für die erste Person finden wir im Sanskrit *aham*, griechisch *egô* oder *egôn*, lateinisch *ego*, aber Tamil *nân*. Für die Sonne hat Sanskrit den Begriff *sûra* oder *sûrya*, griechisch *helios*, lateinisch *sol*, aber Tamil *nâyir*. Für den Gedanken des Seins hat Sanskrit *as*, *asmi*, griechisch *einai* und *eimi*, lateinisch *esse* und *sum*, aber Tamil *iru*. Die Basis der Unterschiedlichkeit tritt also mit großer Klarheit zu Tage. Daran läßt sich nicht zweifeln. Sanskrit, Griechisch und Lateinisch gehören einer Sprachfamilie an, die wir passend die arische oder indogermanische nennen können, Tamil einer anderen, für die wir keinen passenderen Begriff finden können als Drawidisch.

So weit, so gut. Wir scheinen auf festem Boden zu stehen, scheinen hier eine Regel zu besitzen, die in etwa mit wissenschaftlicher Präzision angewendet werden kann. Aber wenn wir ein wenig weiter forschen, bewölkt sich die klare Aussicht ein wenig und Nebelfelder des Zweifels beginnen in unser Gesichtsfeld zu treten. Mutter und Vater haben wir; aber es gibt noch andere familiäre Beziehungen. Bei der Tochter des Hauses, dem Ur-Milchmädchen, zeigen die arischen Schwestern erste kleinere Anfänge von Uneinigkeit. Der Sanskrit-Vater nennt sie in der orthodoxen Weise *duhitar*, Milchmädchen; Griechisch wie auch Deutsch und Englisch schließen sich dem an mit *thugather*, *Tochter* und *daughter*, aber das Lateinische hat deren hirtliche Vorstellung aufgegeben, weiß nichts von *duhitâ* und gebraucht das Wort *filia*, das keine vorstellbare Verknüpfung mit dem Milchkübel hat und keine Beziehungen zu irgendeiner Variante für „Tochter“ in den verwandten Sprachen aufweist. War das Lateinische dann eine Mischsprache, die ihr Konzept der Tochterschaft einem nicht arischen Vokabular entnahm? Dies ist nur eine einzelne und unerhebliche Variation. Wir forschen weiter und finden, wenn wir zum Wort für Sohn kommen, daß diese arischen Sprachen hoffnungslos zu differieren scheinen und allen Anschein von Einheit aufgeben. Sanskrit sagt *putra*, griechisch *huios*, lateinisch *filiius*; die drei Sprachen gebrauchen drei Wörter ohne jede wechselseitige Verknüpfung. Wir können in der Tat nicht zum Schluß gelangen, daß diese Sprachen in ihrem Konzept der Vaterschaft und Mutterschaft arisch waren, die Sohnesschaft aber ein drawidischer Begriff sei, — wie Architektur, Monismus und die meisten anderen Kulturbegriffe, wenn man einigen modernen Autoritäten glauben will; denn

Sanskrit hat einen literarischen Begriff für Kind oder Sohn, *sūnuḥ*, womit wir deutsch *Sohn*, englisch *son* und etwas ferner griechisch *huios* verknüpfen können. Wir erklären den Unterschied dann, indem wir davon ausgehen, daß diese Sprachen sehr wohl einen ursprünglichen gemeinsamen Begriff für Sohn besaßen, möglicherweise *sūnu*, der von vielen von ihnen zumindest in der Umgangssprache fallengelassen wurde. Das Sanskrit verwies ihn auf die Sprache der hohen Literatur, das Griechische nahm eine andere Form derselben Wurzel an, das Lateinische verlor ihn ganz und ersetzte ihn durch *filius*, wie es *duhitā* durch *filia* ersetzte. Diese Art Fluidität bei den gebräuchlichsten Begriffen scheint generell gewesen zu sein — das Griechische hat sein ursprüngliches Wort für Bruder, *phrator*, verloren, das seine Schwestersprachen bewahrten, und es durch *adelphos* ersetzt, wofür sie keine Äquivalente aufweisen. Sanskrit hat das gewöhnliche Wort für die Zahl eins, *unus*, *ein*, *one*, aufgegeben und dafür das Wort *eka* eingesetzt, das allen anderen arischen Sprachen unbekannt ist. Sie alle weichen beim dritten Personalpronomen ab. Für Mond finden wir im Griechischen *selene*, im Lateinischen *luna*, im Sanskrit *candra*. Wenn wir nun diese Fakten eingestehen, wird ein sehr wichtiger Teil unserer wissenschaftlichen Grundlage unterhöhlt, und das Gebäude beginnt zu schwanken. Denn wir gelangen zu der fatalen Tatsache zurück, daß die alten Sprachen selbst bei den gewöhnlichsten Begriffen eine Tendenz hatten, ihr ursprüngliches Vokabular zu verlieren und voneinander abzuweichen, so daß alle Evidenz einer Verwandtschaft leicht hätte verschwinden können, wenn dieser Vorgang nicht von einer früheren Literatur unterbunden worden wäre. Nur die Tatsache der Existenz einer frühen und kontinuierlichen Sanskrit-Literatur setzt uns in den Stand, die ursprüngliche Einheit der arischen Sprachen zu erweisen. Besäßen wir nicht die alten Sanskrit-Schriften und hätten nur die gewöhnlichen Vokabeln der Sanskrit-Umgangssprache überlebt, wer hätte sich dann dieser Verknüpfungen sicher sein können? Wer könnte schon zuversichtlich das umgangssprachliche Bengali und seine gewöhnlichen Alltagsbegriffe mit größerer Gewißheit mit dem Lateinischen als mit dem Telugu oder Tamil verbinden? Wie können wir dann sicher wissen, daß die Dissonanz des Tamil gegenüber den arischen Sprachen nicht auf eine frühe Trennung und einen umfangreichen Wandel seines Vokabulars während seiner präliterarischen Zeiten zurückzuführen ist? Ich werde in einem späteren Stadium dieser Untersuchung in der Lage sein, Gründe dafür anzuführen, die dafür sprechen, daß die Tamil-Zahlwörter frühe arische Vokabeln sind, die vom

Sanskrit aufgegeben wurden, aber noch im Veda aufzuspüren und in die verschiedenen arischen Sprachen eingebettet sind und daß die Tamil-Pronomina in ähnlicher Weise die ursprünglichen arischen Denominative bilden, von denen noch Spuren in den alten Sprachen verblieben. Ich werde auch in der Lage sein zu zeigen, daß große Wortfamilien, die reines Tamil sein sollen, in ihrer Masse, obschon nicht in ihren Einzelteilen, mit der arischen Familie identisch sind. Aber dann werden wir logisch zu dem Schluß geführt, daß die Abwesenheit eines gemeinsamen Vokabulars für gemeine Ideen und Gegenstände nicht notwendigerweise ein Beweis für verschiedenen Ursprung ist. Und die Verschiedenheit grammatischer Formen? Nun, sind wir uns denn sicher, daß die Tamil-Formen nicht in gleicher Weise alte arische Formen sind, zwar korrumpiert, aber doch durch die frühe Verzweigung des tamilischen Dialektes erhalten geblieben? Einige von ihnen sind den modernen arischen Umgangssprachen gemein, aber dem Sanskrit unbekannt, und daraus wurde sogar von einigen Gelehrten gefolgert, daß die arischen Umgangssprachen ursprünglich nichtarische Sprachen waren, die von der Invasionsmacht linguistisch überwältigt wurden. Aber wenn es sich so verhält, in welche Sümpfe der Ungewißheit geraten wir dann? Unser Ansatz einer wissenschaftlichen Basis, unsere feste Klassifizierung von Sprachfamilien haben sich in sich verändernde Vorplätze des Nichts aufgelöst.

Aber hier endet nicht das Durcheinander, das eine reifere Betrachtung in die etablierte Theorie der Philologen bringt. Wir fanden eine große Divergenz zwischen den tamilischen Alltagsbegriffen und jenen, die die „arischen“ Dialekte gemeinsam haben. Wir wollen nun diese Divergenzen einer näheren Betrachtung unterziehen. Das Tamil-Wort für Vater ist *appâ*, nicht *pitâ*. Im Sanskrit findet sich kein entsprechendes Wort, aber wir haben in *apatyam*, Sohn, in *aptyam*, Nachkommenschaft, und in *apna*, ebenfalls Nachkommenschaft, etwas, das man eine Kehrseite des Wortes nennen könnte. Diese drei Wörter weisen entschieden auf die Sanskrit-Wurzel *ap*, erzeugen oder erschaffen, wofür sich umfangreiche andere Belege finden lassen. Was hindert uns dann daran, anzunehmen, daß *appâ*, Vater, die Tamil-Form für ein altes arisches aktives Derivatium von dieser Wurzel ist, das dem passiven Derivatium *apatyam* entspricht? Mutter ist im Tamil *ammâ*, nicht *mâtâ*. Es gibt kein Sanskrit-Wort *ammâ*, aber wir haben die bekannte Sanskrit-Vokabel *ambâ*, Mutter. Was hindert uns daran, Tamil *ammâ* als eine arische Form aufzufassen, die *ambâ* äquivalent ist, abgeleitet von der Wurzel *amb*, erzeugen, die uns *amba* und

ambaka, Vater, gibt, *ambâ*, *ambikâ* und *ambi*, Mutter, sowie *ambariṣa*, das Füllen (eines Pferdes) oder das Junge (eines Tieres). *Sodara*, ein Sanskrit-Wort der Hochsprache, ist in der Tamil-Umgangssprache der gewöhnliche Begriff für Bruder und ersetzt das im Norden übliche *bhâi* und das klassische *bhrâtâ*. *Akkâ*, ein Sanskrit-Wort mit vielen Varianten, ist der gewöhnliche Tamil-Begriff für ältere Schwester. In all diesen Fällen ist ein veralteter oder literarischer Begriff der Hochsprache im Sanskrit der gewöhnliche umgangssprachliche Begriff im Tamil, ebenso wie wir das Wort *sūnuḥ* der Sanskrit-Hochsprache im deutschen *Sohn* und im englischen *son* wiederfinden, das obsolete und sicher hochliterarische arische *adalbha*, ungeteilt, im griechischen *adelphos*, Bruder. Welchen Schluß sollen wir aus diesen und einer Vielzahl anderer Beispiele ziehen, die ich in einem späteren Teil dieser Schrift aufführen werde? Daß Tamil ein arischer Dialekt sei wie das Griechische, das Deutsche? Sicher nicht, — dafür liegen nicht genug Beweise vor; doch daß es für eine nicht-arische Sprache möglich ist, umfassend und freizügig arische Vokabeln für ihre gebräuchlichsten Begriffe einzusetzen und ihren eigenen ursprünglichen Ausdruck zu verlieren. Aber dann werden wir wiederum durch zwingende Logik zu dem Schluß geführt, daß so wie die Abwesenheit eines gemeinsamen Wortschatzes für gewöhnliche und Alltagsbegriffe nicht ein sicherer Beweis für unterschiedlichen Ursprung ist, auch der Besitz eines fast identischen Wortschatzes für diese Begriffe nicht ein sicherer Beweis für gemeinsamen Ursprung ist. Solche Verhältnisse beweisen bestenfalls innigen Kontakt oder getrennte Entwicklung. Sie beweisen nicht mehr als das und können es auch aus sich selbst nicht tun. Aber auf welcher Grundlage sollen wir dann verschiedene Sprachfamilien unterscheiden und klassifizieren? Können wir definitiv sagen, daß Tamil eine nicht-arische Sprache sei oder Griechisch, Lateinisch und Deutsch arische Sprachen sind? Etwa aufgrund der Indikation grammatischer Formen und Anwendungen, aufgrund des allgemeinen Ausdrucks, der durch die Divergenz oder Identität der Wörter geschaffen wird, die von den Sprachen, die wir vergleichen, geerbt wurden? Die erstere ist zu knapp und nicht schlüssig genug, die zweite ein zu empirischer, ungewisser und trügerischer Test; beide sind unwissenschaftlich, beide können uns, wie eine Überprüfung zeigen wird, zu größten, radikalen Irrtümern führen. Anstatt zu einer Schlußfolgerung mittels eines solchen Prinzips zu gelangen, ist es besser, sich aller Schlußfolgerungen zu enthalten und sich einer gründlicheren und ergiebigeren Grundlagenforschung zuzuwenden.

Ich komme zu dem Ergebnis, daß die Geschichte philologischer Forschung noch zu jung ist. Wir haben bislang eine zu unentwickelte und dünne Basis geschaffen, um darauf den Überbau wissenschaftlicher Gesetze und Klassifikationen zu errichten. Wir können noch nicht zu einer fundierten und sicheren Klassifizierung menschlicher Sprachen gelangen, die in gesprochener Form, in Dokumenten oder in Literatur vorliegen. Wir müssen anerkennen, daß unsere Unterteilungen nicht auf echter wissenschaftlicher Grundlage erfolgen, sondern auf oberflächlichen Identitäten beruhen, statt auf der einzigen soliden Basis für eine Wissenschaft, nämlich dem Studium verschiedener Spezies in ihrer Entwicklung vom Embryo zur abgeschlossenen Form oder — in der Abwesenheit des erforderlichen Materials — auf einer rückläufigen Studie, die die abgeschlossenen Formen auf die embryonalen zurückführt und bis zu dem verborgenen Fötus der Sprache vordringt. Der Vorwurf des echten Wissenschaftlers gegen die kleine auf Mutmaßung beruhende Pseudo-Wissenschaft der Philologie ist gerechtfertigt. Er muß ausgeräumt werden durch die Verwendung einer solideren Methode und durch größere Zurückhaltung, den Verzicht auf brillante Oberflächlichkeiten und Anwendung eines skrupulöseren, skeptischeren und geduldigeren Forschungssystems. In der vorliegenden Schrift entsage ich daher — wie verlockend die Versuchung auch sein mag, wie stark die Fakten auch oberflächlicher Erforschung erscheinen mögen — jeder Spekulation über die Identität oder die Beziehungen der verschiedenen Sprachen, über die Evidenz der Philologie hinsichtlich des Charakters und der Geschichte der urchzeitlichen menschlichen Zivilisationen und über irgendeinen anderen Gegenstand, der sich nicht strikt innerhalb des Rahmens meines Themas befindet. Mein Gegenstand ist der Ursprung, das Wachstum und die Entwicklung der menschlichen Sprache, wie sie sich uns anhand der Embryologie der Sprache, die gewöhnlich Sanskrit genannt wird, und dreier alter Sprachen zeigt, von denen zwei tot sind, eine noch lebt, und welche offenbar mit ihm zumindest in Kontakt kamen: das Lateinische, das Griechische und das Tamil. Ich habe meine Arbeit aus praktischen Gründen „Die Ursprünge arischer Sprache“ genannt, möchte jedoch klarstellen, daß ich, wenn ich dieses bekannte Beiwort gebrauche, keinesfalls eine Meinung implizieren möchte hinsichtlich der Beziehung der vier Sprachen, die in meinem Überblick erfaßt werden, oder hinsichtlich des Rassenursprungs der Völker, die sie sprechen, oder gar hinsichtlich des ethnischen Ursprungs der Sanskrit-sprechenden Völker. Ich wollte nicht das Wort „Sanskrit“ gebrauchen, weil es zum einen ein

Begriff ist, der „geschliffen“ oder „korrekt“ bedeutet und die literarische Sprache des alten Indien bezeichnete im Unterschied zu den Volkssprachen, die von den Frauen und den gewöhnlichen Leuten gesprochen wurden, und weil mein Radius etwas über die klassische Sprache der nördlichen Hindus hinausreicht. Meine Schlußfolgerungen basieren auf der Evidenz der Sanskrit-Sprache unter Zuhilfenahme jener Teile des Griechischen, Lateinischen und Tamil, die den Wortfamilien des Sanskrit verwandt sind, und mit den Ursprüngen arischer Sprache meine ich genommen den Ursprung menschlicher Sprache, wie sie von jenen gebraucht und entwickelt wurde, die diese Wortfamilien, ihren Wortschatz und ihre Ableitungen gestalteten. Die Bedeutung des Wortes „arisch“, wie ich es gebrauche, geht nicht über diesen Rahmen hinaus.

Bei einer solchen Untersuchung ist zuerst eine Art Wissenschaft in Form von linguistischer Embryologie notwendig. Mit anderen Worten, nur in dem Maße, in dem wir den Gewohnheiten, Vorstellungen und scheinbaren Fakten geformter menschlicher Sprache in ihrem Gebrauch vonseiten moderner, zivilisierter Menschen entgehen, nur in dem Maße, in dem wir den ersten Wurzeln und Rudimenten der Struktur der älteren und primitiveren Sprachen näher rücken, haben wir eine Chance, wirklich fruchtbare Entdeckungen zu machen. Aus dem bloßen Studium des entwickelten äußeren Menschen, Tieres und der Pflanze hätten sich die großen Wahrheiten der Evolution nicht ablesen und, wären sie entdeckt worden, nicht fest begründen lassen. Nur durch ein Zurückgehen vom herausgebildeten Geschöpf zu seinem Skelett und vom Skelett zum Embryo konnte die Wahrheit festgestellt werden, daß auch in der Materie die große vedantische Formel zutrifft, in einer Welt, die durch die Entwicklung vieler Formen aus einem Keim geformt wurde, gemäß dem Willen des universalen Wesens, *ekam bījaṁ bahudhā yaḥ karoti*. — Dasselbe gilt für die Sprache: Sofern der Ursprung und die Einheit menschlicher Sprache gefunden und festgestellt, sofern gezeigt werden kann, daß ihre Entwicklung durch unveränderliche Gesetze und Abläufe regiert wurde, so ist dies nur durch ein Zurückgehen zu ihren frühesten Formen zu entdecken und zu erweisen. Die moderne Sprache ist weitgehend fixiert, fast künstlich geformt, nicht gerade ein Fossil, aber ein Organismus, der zur Erstarrung und Versteinigung neigt. Die Konzepte, die ihr Studium uns nahelegt, können uns völlig in die Irre führen. In der modernen Sprache ist das Wort ein festes konventionelles Symbol, das ohne guten, uns bekannten Grund eine Bedeutung hat, die wir ihm aufgrund von Brauch und Gewohnheit geben müssen. Mit

„Wolf“ meinen wir eine gewisse Art von Tier, was wir als bloße gesetzlose Tatsache historischer Entwicklung hinnehmen. Aber warum wir diesen Laut gebrauchen und nicht einen anderen, um es zu bezeichnen, wissen wir nicht, wir machen uns auch nicht die Mühe, es zu ergründen. Jeder andere Laut wäre uns ebenso dienlich, vorausgesetzt, die an Brauch und Gewohnheit gebundene Mentalität in unserer Umwelt ließe sich überreden, ihn zu billigen. Nur wenn wir zu den frühen Sprachen zurückgehen und herausfinden, daß z.B. das Sanskrit-Wort für Wolf von der Wurzel her „reißen“ bedeutet, bekommen wir einen Einblick in zumindest ein Gesetz der Entwicklung der Sprache. In der modernen Sprache wiederum haben wir feste Sprachkomponenten. Substantiv, Adjektiv, Verb, Adverb sind für uns verschiedene Wörter, selbst wenn ihre Formen dieselben sind. Nur wenn wir zu den früheren Sprachen zurückgehen, bekommen wir einen Einblick in die augenfällige, erhellende Tatsache, daß in den fundamentalsten Formen eine einzige Monosilbe in gleicher Weise für Substantiv, Adjektiv, Verb und Adverb fungierte und daß der Mensch beim frühesten Gebrauch der Sprache in seinem Mental wahrscheinlich wenig oder keinen bewußten Unterschied zwischen diesen verschiedenen Formen machte. Im modernen Sanskrit sehen wir, daß das Wort *vṛka* nur als Substantiv mit der Bedeutung Wolf gebraucht wird. Im Veda bedeutet es einfach Reißen oder ein Reißer, es wird unterschiedslos als Substantiv oder Adjektiv gebraucht. Selbst in seinem nominalen Gebrauch besitzt es viel von der Freiheit eines Adjektivs und läßt sich frei anwenden auf einen Wolf, einen Dämon, einen Feind, eine störende Kraft oder irgendetwas, das reißt. Wir finden im Veda — obwohl es adverbiale Formen gibt, die dem lateinischen Adverb auf *e* und *ter* entsprechen —, daß das Adjektiv selbst ständig als ein reines Adjektiv und doch in Beziehung auf das Verb und seine Aktion gebraucht wird, was unserem modernen Gebrauch von Adverbien und adverbialen oder präpositionalen Ausdrücken oder untergeordneten Adverbialsätzen entspricht. Und was noch bemerkenswerter ist, wir finden Substantive und Adjektive häufig gebraucht als Verben mit einem Objekt im Akkusativ in Abhängigkeit vom verbalen Gedanken in der Wurzel. Daher sind wir vorbereitet auf die Entdeckung, daß in den einfachsten und frühesten Formen der arischen Sprache der Gebrauch eines Wortes recht flexibel war, daß z.B. ein Wort wie *cit* in gleicher Weise kennen, kennend, kennt, Kenner, Kenntnis oder wissentlich bedeuten kann und vom Sprecher ohne deutliche Vorstellung von der spezifischen Anwendung gebraucht wird, die er von diesem geschmeidigen Wort

machte. Die Tendenz zur festen Bedeutung in modernen Sprachen, die Tendenz, Wörter als bloße Zeichen und Symbole von Gedanken zu gebrauchen und nicht als lebendige Wesenheiten, die selbst die Eltern von Gedanken sind, diese Tendenz fördert die Neigung, den Gebrauch eines einzelnen Wortes in mehreren verschiedenen Bedeutungen stark zu begrenzen, ebenso wie die Neigung, den Gebrauch vieler verschiedener Wörter zur Bezeichnung eines einzelnen Gegenstands oder Gedankens zu vermeiden. Wenn wir das Wort „Streik“ haben und es ein freiwilliges und organisiertes Einstellen der Arbeit vonseiten der Arbeiter bedeutet, so sind wir es zufrieden. Es würde uns verwirren, wenn wir zwischen diesem Wort und fünfzehn anderen, ebenso gebräuchlichen Wörtern der gleichen Bedeutung wählen müßten. Noch mehr würde es uns verwirren, wenn dasselbe Worte Schlag, Sonnenstrahl, Ärger, Tod, Leben, Dunkelheit, Unterschlupf, Haus, Nahrung und Gebet bedeuten könnte. Und doch ist dies präzise das Phänomen — wiederum, so will ich sagen, ein höchst augenfälliges und erhellendes Phänomen —, das wir in der frühen Geschichte der Sprache finden. Selbst im späteren Sanskrit ist der Reichtum von scheinbar unverknüpften Bedeutungen, die ein einziges Wort trägt, phänomenal, aber im vedischen Sanskrit ist er mehr als phänomenal und behindert jeden modernen Versuch, den exakten und unbestreitbaren Sinn der arischen Hymnen zu fixieren. Ich werde in dieser Schrift Beweise für die Schlußfolgerung anführen, daß in noch früherer Sprache die Freizügigkeit viel größer war, daß jedes Wort, nicht ausnahms- sondern üblicherweise, zahlreiche verschiedene Bedeutungen tragen konnte und daß jeder Gegenstand oder jeder Gedanke durch viele, oft nicht weniger als fünfzig verschiedene Wörter bezeichnet werden konnte, die jeweils von verschiedenen Wurzeln abgeleitet wurden. Für unsere Vorstellung wäre ein solcher Zustand der von Gesetzlosigkeit und Konfusion, was den Gedanken eines Gesetzes der Sprache, die Möglichkeit einer Sprachwissenschaft zunichte macht. Ich werde aber zeigen, daß diese außerordentliche Freiheit und Geschmeidigkeit unvermeidlich der ureigenen Natur menschlicher Sprache in ihren Anfängen entsprang und ein Ergebnis eben jener Gesetze ist, die ihre früheste Entwicklung regierten.

Indem wir so vom künstlichen Gebrauch entwickelten Ausdrucks in der modernen Sprache zum natürlichen Gebrauch primitiver Sprache unserer Vorfäter zurückgehen, erlangen wir zwei wichtige Positionen. Wir werden vom Gedanken einer konventionellen festen Beziehung zwischen dem Laut und seiner Bedeutung befreit und erkennen, daß ein bestimmtes

Objekt durch einen bestimmten Laut bezeichnet wird, weil er aus einem gewissen Grund eine spezifische und bemerkenswerte Handlung oder ein spezifisches Charakteristikum andeutete, das dem früheren menschlichen Mental jenes Objekt kennzeichnete. Der Mensch alter Zeit sagte sich nicht in seinem Bewußtsein, wie es der kultivierte moderne Mensch tun würde: „Hier haben wir ein blutrünstiges fleischfressendes Tier mit vier Beinen, der Hunde-Spezies angehörig, das in Rudeln jagt und das ich in meiner Vorstellung besonders mit Rußland, Winter, Schnee und Steppe in Verbindung bringe. Wir wollen dafür einen geeigneten Namen finden.“ Er hatte weniger mentale Vorstellungen vom Wolf, setzte sich nicht mit Konzepten wissenschaftlicher Klassifizierung auseinander, er beschäftigte sich mehr mit der physischen Tatsache seines Kontakts mit dem Wolf. Dieses entscheidende physische Faktum zog er heran, wenn er seinem Gefährten zurief, nicht „hier ist der Wolf“, sondern einfach „dieser Reißer“, *ayam vṛkaḥ*. Die Frage bleibt noch, warum das Wort *vṛkaḥ* mehr als ein anderes den Gedanken des Reißens andeutete. Die Sanskrit-Sprache führt uns einen Schritt zurück, aber noch nicht zum letzten Schritt, indem sie uns zeigt, daß es nicht das geformte Wort *vṛkaḥ* ist, mit dem wir uns beschäftigen müssen, sondern das Wort *vṛc*, jene Wurzel, von der *vṛka* nur eine von verschiedenen Fortbildungen ist. Denn die zweite fixe Idee, von der sie uns befreien hilft, ist die moderne Verknüpfung des entwickelten Wortes mit der präzisen Nuance einer Vorstellung, an deren Vermittlung wir es gewöhnt haben. Das Wort Delimitation und die komplexe Bedeutung, die es vermittelt, sind für uns miteinander verschmolzen. Wir brauchen uns nicht daran zu erinnern, daß es von *limes* (Grenze) kommt und daß die einzelne Silbe *lime*, die die Basis des Wortes bildet, uns nicht für sich genommen den Kern der Bedeutung erschließt. Aber ich denke, es kann gezeigt werden, daß selbst noch in den vedischen Zeiten die Menschen, die das Wort *vṛka* gebrauchten, primär die Bedeutung der Wurzel *vṛc* im Sinn hatten, und diese Wurzel war für ihre Mentalität der feste, fixierte, bezeichnende Teil der Sprache. Dabei war das volle Wort noch fließend und in seinem Gebrauch von den Assoziationen abhängig, die von der Wurzel, die es enthielt, erweckt wurden. Wir können auch sehen, warum diese Wurzel selbst flexibel nicht nur in ihren Bedeutungen sondern auch in ihrem Gebrauch war und warum auch im geformten und entwickelten Wort die nominalen, adjektivischen, verbalen und adverbialen Gebräuche selbst im vergleichsweise späten Stadium der Sprache, das wir im Veda finden, so unvollkommen unterschieden wurden, so wenig starr und getrennt waren,

so sehr ineinander überflossen. Wir gelangen stets zur Wurzel als der bestimmenden Einheit der Sprache zurück. Hinsichtlich des besonderen Problems, das wir uns hier stellen, der Grundlage für eine Sprachwissenschaft, machen wir einen höchst wichtigen Fortschritt. Wir brauchen nicht zu untersuchen, warum *vṛka* Reißer bedeutete. Stattdessen werden wir fragen, was der Laut *vṛc* den frühen arisch-sprechenden Rassen bedeutete und warum er die spezifische Bedeutung oder Bedeutungen trug, die wir tatsächlich in ihm eingebettet finden. Wir brauchen nicht zu fragen, warum *dolabra* im Lateinischen Axt bedeutet, *dalmi* im Sanskrit Indras Donnerkeil, *dalapa* und *dala* für Waffen verwandt werden oder *dalanam* Zermalmten heißt oder *delphi* im Griechischen der Name ist, der einem Ort mit Höhlen und Schluchten gegeben wird. Wir können uns vielmehr auf eine Erforschung der Natur der Mutterwurzel *dal* beschränken, von der alle diese verschiedenen, aber verwandten Gebräuche abgeleitet sind. Nicht daß die Variationen, die festgestellt werden, keine Bedeutung hätten, aber ihre Bedeutung ist von untergeordnetem Rang. Wir können in der Tat die Geschichte der Sprachursprünge in zwei Teile teilen, den embryonischen, der primär erforscht werden muß, da er von vorrangiger Bedeutung ist, und den strukturellen, der weniger wichtig ist und daher für eine anschließende und sekundäre Untersuchung aufgespart werden kann. Beim ersten erfassen wir die Sprachwurzeln und fragen, wie *vṛc* zu der Bedeutung reißen gelangte, *dal* zu der Bedeutung zerspalten oder zermalmen, ob willkürlich oder kraft der Funktion eines Gesetzes der Natur. Beim zweiten erfassen wir die Modifikationen und Erweiterungen, durch die jene Wurzeln zu entwickelten Wörtern werden, zu Wortgruppen, Wortfamilien und Wortsippen und warum jene Modifikationen und Erweiterungen jene Wirkung auf Bedeutung und Anwendung hatten, die sie tatsächlich ausübten, warum die Endung *ana dal* zu einem Adjektiv oder einem Substantiv macht und welches der Ursprung und die Bedeutung der verschiedenen Endungen *âbra*, *bhi*, *bha* (*del*)*phoi*, (*dal*)*bhâh*, *ân* (griechisch *ôn*) und *ana* ist. Diese überlegene Bedeutung der Wurzel gegenüber dem geformten Wort in der frühen Sprache ist einer jener verlorengegangenen Fakten, deren Vernachlässigung eine der Hauptursachen der Verkümmern der Philologie als Wissenschaft war. Die ersten vergleichenden Philologen begingen, wie mir scheint, einen verhängnisvollen Fehler, als sie, irreführt durch die überwiegende Beschäftigung mit dem ausgebildeten Wort, ihre Hoffnung auf die Korrelation *pitâ*, *patêr*, *pater*, *Vater*, *father* als den Schlüssel oder das *mûlamantra* ihrer Wissenschaft setzten und von daher

auf alle Arten fundierter oder nicht fundierter Schlußfolgerungen hinarbeiteten. Der wirkliche Schlüssel, die wirkliche Korrelation findet sich in jener anderen Übereinstimmung, *dalbhi, dalana, dolabra, dolon*¹, *delphi*, was zum Konzept einer gemeinsamen Mutterwurzel führt, zu gemeinsamen Wortfamilien, Wortsippen, verwandten Wortnationen oder, wie wir sie nennen, Sprachen. Und wenn ebenfalls bemerkt worden wäre, daß in all diesen Sprachen *dal* auch Vortäuschung oder Betrug bedeutet und andere gemeinsame oder verwandte Bedeutungen hat, und wenn ein Versuch unternommen wird, den Grund dafür zu entdecken, warum ein einziger Laut diese verschiedenartigen bezeichnenden Anwendungen findet, so dürfte die Grundlage für eine wirkliche Wissenschaft der Sprachen gefunden sein. Vielleicht würden wir dann nebenbei die wirklichen Verbindungen der alten Sprachen und die gemeinsame Mentalität der sogenannten arischen Völker entdeckt haben. Wir finden *dolabra* im Lateinischen für Axt, wir finden im Griechischen oder im Sanskrit kein entsprechendes Wort für Axt; von daher zu argumentieren, daß die arischen Vorväter die Axt vor ihrer Zerstreung nicht als Waffe erfunden oder verwendet hätten, heißt, sich in eine Region von Ungewißheiten und übereilter Schlußfolgerungen zu begeben. Aber wenn wir bemerken, daß *dolabra* im Lateinischen, *dolon* im Griechischen, *dala, dalapa* und *dalmi* im Sanskrit verschiedene Ableitungen sind, die frei von *dal*, spalten, entwickelt und alle für eine Art Waffe gebraucht wurden, so erlangen wir fruchtbare und erhellende Gewißheit. Wir sehen die gewöhnliche oder ursprüngliche Mentalität am Wirken, wir sehen die scheinbar freien und lockeren, in Wirklichkeit doch regelmäßigen Vorgänge, durch die Wörter geformt wurden. Wir sehen auch, daß nicht der Besitz derselben identischen ausgebildeten Wörter, sondern die Wahl eines Wurzelwortes und eines von vielen Kindern derselben Wurzel zur Bezeichnung eines bestimmten Gegenstands oder einer bestimmten Vorstellung das Geheimnis des gemeinsamen Elements und der umfassenden und freien Variation war, die wir tatsächlich beim Vokabular der arischen Sprachen vorfinden.

Damit genug über die Art der Untersuchung, die in der vorliegenden Schrift dargelegt werden soll. Sie ergibt sich notwendigerweise aus der Natur des Problems selbst, dem wir uns gegenüber sehen, den Vorgängen, durch die die Sprache entstand und gestaltet wurde. Bei den Naturwissenschaften haben wir ein einfaches und homogenes Material zu erforschen;

¹ *Dolos*, Betrug; *dolon*, Dolch; *doulos*, Sklave.

denn wie komplex hier auch immer die wirkenden Kräfte oder Konstituenten sind, sie sind doch alle *einer* Natur und gehorchen einer Art von Gesetzen. Die Konstituenten sind Formen, entwickelt durch die Schwingung materiellen Äthers, die Kräfte sind Energien dieser ätherischen Schwingungen, die sich entweder zu den formalen Konstituenten der Gegenstände verknötet haben und in ihnen wirken oder frei von außen auf sie einwirken. Bei den Geisteswissenschaften haben wir es demgegenüber mit heterogenem Material, heterogenen Kräften und einer heterogenen Aktion von Kräften zu tun. Hier müssen wir uns zuerst mit einem physischen Material und Medium auseinandersetzen, deren Natur und Aktion für sich selbst leicht genug zu erforschen und regelmäßig genug in ihrem Wirken wäre, gäbe es nicht das zweite Element, die mentale Mittlerkraft, die in ihrem physischen Medium und Material darauf einwirkt. Wir sehen einen Cricket-Ball durch die Luft fliegen, kennen die Elemente von Aktion und Statik, die bei seinem Flug zur Geltung kommen, und können leicht genug durch Berechnung oder Schätzung bestimmen, nicht nur in welcher Richtung sein Flug geht, sondern auch wohin er fallen wird. Wir sehen einen Vogel durch die Luft fliegen — ein physisches Objekt wie der Cricket-Ball, das durch dasselbe physische Medium fliegt — wissen aber weder, in welcher Richtung er fliegen, noch wo er landen wird. Das Material ist dasselbe: ein physischer Körper; das Medium ist dasselbe: die physische Atmosphäre. Bis zu einem gewissen Grad ist sogar die Energie dieselbe, die physische pränische Energie, wie sie in unserer Philosophie genannt wird, der Materie inhärent. Aber eine andere Kraft, die nicht physisch ist, hat sich dieser physischen Kraft bemächtigt, wirkt in ihr und wirkt auf sie ein und erfüllt sich durch sie, soweit das physische Medium es erlaubt. Diese Kraft ist mentale Energie, ihre Gegenwart genügt, die reine oder molekulare pränische Energie, die wir im Cricket-Ball finden, in vermischte oder nervöse pränische Energie umzuwandeln, wie wir sie im Vogel finden. Selbst wenn wir unsere mentalen Wahrnehmungen so entwickeln könnten, daß wir in der Lage wären, die nervliche Kraft, die den Vogel im Augenblick seines Flugs belebt, abzuschätzen oder durch Berechnung zu messen, könnten wir nicht seine Richtung oder sein Ziel bestimmen. Das liegt daran, daß ein Unterschied nicht nur in der Energie, sondern auch in der Mittlerkraft besteht. Die Mittlerkraft ist jene mentale Kraft, die im bloß physischen Objekt wohnt, die Kraft eines mentalen Willens, der nicht nur innewohnt, sondern in einem gewissen Maße frei ist. Es gibt eine Intention im Flug des Vogels. Wenn wir sie wahrnehmen,

könnten wir beurteilen, wohin er fliegen wird, wo er landen wird, immer vorausgesetzt, daß er seine Intention nicht ändert. Der Cricket-Ball wird auch von einem mentalen Agens mit einer Intention geworfen, aber da jenes Agens äußerlich und nicht innewohnend ist, kann der Ball, wenn er einmal in einer bestimmten Richtung mit einer bestimmten Kraft vorangetrieben wird, jene Richtung nicht ändern oder über jene Kraft nicht hinausgehen, es sei denn, er wird von einem neuen Objekt, auf das er bei seinem Flug trifft, umgelenkt oder vorangetrieben. Der Vogel wird auch von einem mentalen Agens mit einer Intention, in einer bestimmten Richtung mit einer bestimmten nervlichen Energie bei seinem Flug vorangetrieben. Würde sich nichts beim mentalen Willen, der ihn durchführt, ändern, so ließe sein Flug sich möglicherweise einschätzen und bestimmen wie der des Cricket-Balls. Er mag auch durch ein Objekt geändert werden, das sich ihm entgegenstellt, einen Baum oder eine Gefahr auf dem Weg, einen attraktiven Gegenstand abseits der Flugbahn, aber die mentale Kraft wohnt im Inneren und besitzt, wie wir sagen würden, die Freiheit, zu wählen, ob sie abgelenkt wird oder nicht, ob sie ihren Weg fortsetzt oder nicht. Aber sie hat auch die vollständige Freiheit, ihre ursprüngliche Absicht ohne äußere Gründe zu ändern, ihren Ausstoß nervlicher Energie dabei zu erhöhen oder zu vermindern, zu gebrauchen, sie in einer Richtung und zu einem Ziel hin zu verwenden, die dem ursprünglichen Zweck des Fluges ganz fremd sind. Wir können die physischen und nervlichen Kräfte, die er gebraucht, studieren und einschätzen, aber wir können aus dem Flug des Vogels keine Wissenschaft machen, wenn wir nicht hinter die Materie und die materielle Kraft gehen und die Natur dieses bewußten Agens und die Gesetze erforschen — sofern es welche gibt —, die seine scheinbare Freiheit bestimmen, aufheben oder einschränken.

Philologie ist der Versuch, eine solche mentale Wissenschaft zu entwickeln. Denn Sprache hat den zweifachen Aspekt: Ihr Material, d.h. die Laute, die von der menschlichen Zunge durch Einwirkung auf die Luftschwingungen gebildet werden, ist physisch. Die Energie, die die Zunge gebraucht, ist nervlich, ist molekulare pränische Aktivität des Gehirns, die die Stimmorgane gebraucht und selbst von einer mentalen Energie, dem nervlichen Impuls, gebraucht und modifiziert wird, um aus dem Rohmaterial der Empfindung die Klarheit und Präzision der Idee herauszubringen. Das Agens, das die Zunge gebraucht, ist mentaler Wille, frei, soweit wir sehen können, frei jedoch nur innerhalb der Grenzen seines physischen Materials, seinen Gebrauch des Bereiches des Stimmlautes zu jenem

Zweck zu variieren und zu bestimmen. Um die Gesetze zu finden, die die Heranbildung jeglicher existierender menschlicher Sprache regiert haben — und mein Zweck ist es hier nicht, die Ursprünge menschlicher Sprache generell, sondern die Ursprünge arischer Sprache zu erforschen —, müssen wir zuerst die Art und Weise prüfen, in der das Instrument des Stimmlauts vom Agens bestimmt und gebraucht wurde, zweitens die Art, wie die Beziehung der speziell auszudrückenden Ideen zum spezifischen Laut oder den spezifischen Lauten, die sie ausdrücken, bestimmt worden ist. Es muß stets diese beiden Elemente geben, die Struktur der Sprache, ihre Keime, Wurzeln, Heranbildung und Entwicklung, und die Psychologie des Gebrauchs der Struktur.

Unter den arischen Sprachen bewahrt allein die gegenwärtige Sanskrit-Sprache noch diese ursprüngliche arische Struktur. Nur in dieser alten Sprache finden wir, zwar nicht vollständig in allen ursprünglichen Formen, aber in den ursprünglich wesentlichen Teilen und Regeln der Wortbildung, das Skelett, die Glieder, das Innere dieses Organismus. Durch dieses Studium des Sanskrit und mit besonderer Hilfe desjenigen Lichts, das wir von den regelmäßigeren und reicher strukturierten anderen arischen Sprachen erlangen können, müssen wir also unsere Ursprünge suchen. Die Struktur, die wir vorfinden, ist von außerordentlicher ursprünglicher Schlichtheit und auch von außerordentlich mathematischer und wissenschaftlicher Regelmäßigkeit der Lautbildung. Wir haben im Sanskrit vier offene Laute oder reine Vokale, *a, i, u, ṛ*, mit ihren Längungen, *ā, ī, ū* und *ṝ* (dabei müssen wir auch den seltenen Vokal *ḷ* erwähnen, den wir jedoch praktisch außer acht lassen können), ergänzt durch zwei weitere offene Laute, die die Grammatiker wahrscheinlich zu Recht als unreine Vokale oder Modifikationen von *i* und *u* betrachten. Es sind die Vokale *e* und *o*, wobei jeder von ihnen eine weitere Modifikation zu *ai* bzw. *au* hat. Dann haben wir fünf symmetrische Vargas oder Klassen von Verschlusslauten oder Konsonanten, die Gutturale *k, kh, g, gh, ṅ*; die Palatale *c, ch, j, jh, ñ*; die Zerebrale, die in etwa den englischen Dentalen entsprechen, *ṭ, ṭh, ḍ, ḍh, ṇ*; die reinen Dentale, die den keltischen und kontinentalen Dentalen entsprechen, welche wir im Irischen, Französischen, Spanischen oder Italienischen *t* finden, *t, th, d, dh, n*; und die Labiale *p, ph, b, bh, m*. Jede dieser Klassen besteht aus einem harten Laut, *k, c, ṭ, t, p*, mit seiner Aspirata *kh, ch, ṭh, th, ph*, einem entsprechenden (weichen) Laut *g, j, ḍ, d, b*, mit seiner Aspirata *gh, jh, ḍh, dh, bh*, und einem Klassennasal, *ṅ, ñ, ṇ, n, m*. Aber von diesen Nasalen haben nur die letzten drei eine separate

Existenz oder Bedeutung. Die anderen sind Modifikationen des allgemeinen Nasal-Lautes *m*, *n*, die sich nur in Verbindung mit den anderen Konsonanten ihrer Klasse finden und durch jene Verbindung erzeugt werden. Die zerebrale Klasse ist auch von besonderer Art; diese Laute haben sowohl im Klang wie im Gebrauch eine so enge Verwandtschaft zu den Dentalen, daß man sie fast als modifizierte Dentale statt als ursprüngliche, gesonderte Klasse betrachten könnte. Schließlich haben wir, zusätzlich zu den gewöhnlichen Vokalen und Konsonanten, eine Klasse, die sich aus den vier Liquidae zusammensetzt, *y*, *r*, *l*, *v*, die offenbar als Halbvokale behandelt werden, wobei *y* die Halbvokal-Form von *i* ist, *v* von *u*, *r* von *ṛ*, *l* von *ṛ*, — und dieser halbvokalische Charakter von *r* und *l* ist der Grund, warum sie in lateinischer Prosodie nicht immer den vollen Wert des Konsonanten haben, warum z.B. das *u* in *volueris* wahlweise lang oder kurz ist. Dann haben wir die drei Sibilanten *ś*, *ṣ* und *s*, wobei *ś* palatal ist, *ṣ* zerebral, *s* dental. Wir haben den reinen Hauchlaut *h*. Mit der möglichen Ausnahme der zerebralen Klassen und des variablen Nasals läßt sich wohl kaum daran zweifeln, daß das Sanskrit-Alphabet das ursprüngliche Laut-Instrumentarium arischer Sprache repräsentiert. Sein regelmäßiger, symmetrischer und methodischer Charakter ist evident und könnte uns in Versuchung bringen, in ihm die Schöpfung eines wissenschaftlichen Intellekts zu sehen, wenn wir nicht wüßten, daß die Natur in einem gewissen Teil ihrer reinen physischen Aktion eben diese Regelmäßigkeit, Symmetrie und Bestimmtheit aufweist und daß das Mental, zumindest in seiner früheren, nicht intellektualisierten Aktion, bei der der Mensch mehr durch Empfindung, Impuls und hastige Wahrnehmung geführt wird, dazu neigt, das Element der Unregelmäßigkeit und Laune, und nicht mehr Methodik und Symmetrie hereinzubringen. Wir können sogar behaupten — nicht unbedingt, aber im Rahmen der uns zur Verfügung stehenden linguistischen Fakten und Perioden, daß das Stadium der Sprache umso älter ist, je größer Symmetrie und unbewußte wissenschaftliche Regelmäßigkeit sind. Die fortgeschrittenen Stadien der Sprache zeigen zunehmende Erosion, Verflüssigung, Variation, den Verlust nützlicher Laute, den manchmal vorübergehenden, manchmal permanenten Übergang von geringfügigen und nicht notwendigen Variationen desselben Lautes zur Würde separater Buchstaben. Eine solche Variation, die nicht Permanenz erlangen konnte, läßt sich in der vedischen Modifikation des weichen zerebralen *ḍ* zu einem zerebralen liquiden *ḷ* erkennen. Dieser Laut verschwindet im späteren Sanskrit, hat sich aber in Tamil und Marathi fest eingebürgert.

Solcherart ist das einfache Werkzeug, aus dem die majestätischen und ausdrucksvollen Harmonien der Sanskrit-Sprache herangebildet wurden. Der Gebrauch des Instruments zur Wortgestaltung, vonseiten der frühen Arier, scheint in gleicher Weise symmetrisch und methodisch gewesen zu sein und in engem Kontakt mit den physischen Fakten des stimmlichen Ausdrucks gestanden zu haben. Diese Buchstaben werden zahlreich als Keim-Laute gebraucht. Aus ihnen werden ursprüngliche Wurzel-Laute gebildet durch einfache Kombination der vier Vokale, seltener der modifizierten Vokale, mit jedem der Konsonanten, mit Ausnahme der beiden abhängigen Nasale \dot{n} und \ddot{n} sowie des zerebralen Nasals η . So konnten die frühen Arier mit d als Grundlaut Wurzel-Laute bilden, die sie unterschiedslos als Substantive, Adjektive, Verben oder Adverbien gebrauchten, um Wurzel-Gedanken auszudrücken, — *da, dā, di, dī, du, dū, dṛ* und *dṝ*. Alle diese Wurzeln überdauerten nicht als selbständige Wörter, aber jene, die überdauerten, hinterließen eine oft beträchtliche Nachkommenschaft, die in sich den Hinweis auf die Existenz ihres Vorfahren bewahren. Insbesondere sind die Wurzeln, die durch das kurze *a* gebildet werden, ohne Ausnahme außer Gebrauch geraten. Zusätzlich konnten die Arier, wenn sie wollten, die modifizierten Wurzel-Laute *de, dai, do, dau* bilden. Die Vokal-Basen wurden ebenfalls als Wurzel-Laute und Wurzel-Wörter gebraucht, da die Natur der Sprache dies zuließ. Aber ganz offensichtlich ist der Kern der Sprache, obgleich er für primitive Wesen genügen mag, in seinem Bereich zu begrenzt, um der Tendenz menschlicher Sprache zur Selbsterweiterung zu genügen. Wir finden daher, daß eine Klasse sekundärer Wurzel-Laute und Wurzel-Wörter sich aus der ursprünglichen Wurzel entwickelt durch die weitere Anfügung irgendeines konsonantischen Lautes mit seiner notwendigen oder natürlichen Modifikation des bereits existierenden Wurzel-Gedankens. So war es auf der Basis der jetzt verlorengegangenen ursprünglichen Wurzel *da* möglich, vier gutturale kurze sekundäre Wurzeln zu bilden, *dak, dakh, dag, dagh*, und vier lange, *dāk, dākh, dāg, dāgh*, die entweder als separate Wörter betrachtet werden konnten oder als lange Formen der kurzen Wurzel. So auch acht palatale, acht zerebrale, mit den beiden nasalen Formen *daṅ* und *dāṅ*, so daß es zehn werden, zehn dentale, zehn labial-liquide, sechs sibilantische und zwei aspirierte sekundäre Wurzeln. Es war auch möglich, jede dieser Formen zu nasalisieren, was z.B. zu *dank, dankh, dang* und *dangh* führt. Es ist nur natürlich anzunehmen, daß alle diese Wurzeln in den früheren Formen arischer Sprache existierten, daß aber die meisten von ihnen zur

Zeit unserer ersten literarischen Texte verschwanden, wobei einige eine geringe, andere eine umfangreiche Nachkommenschaft hinterließen, wieder andere mit ihren gebrechlichen Nachkommen zugrundegingen. Wenn wir zum Beispiel die ursprüngliche Grundwurzel *ma* nehmen, so sehen wir, daß *ma* selbst nicht mehr existiert, aber in den Nominal-Formen *ma*, *mā*, *man*, *mataḥ*, *matam* fortlebt. *Man* existiert nur in der nasalen Form *mank* und in seinen Abkömmlingen *makara*, *makura*, *makula*, usw., sowie in tertiären Bildungen *makk* und *makṣ*; *makk* existiert noch als Wurzel-Wort in den Formen *makh* und *mankh*; *mag* nur in seinen Abkömmlingen und seiner nasalen Form *mang*, *magh* in seiner nasalierten Form *mangh*; *mac* lebt noch fort, hat aber keine Nachkommen außer in seiner nasalen Verkleidung *manc*; *mach* ist mit seiner Nachkommenschaft gestorben; *maj* lebt in seinen Nachkommen und in seiner nasalen Form *manj*, während *majh* völlig obsolet ist. Wir finden in den langen Formen *mā* und *mākṣ* als getrennte Wurzeln und Wörter mit *māk*, *mākh*, *māgh*, *māc* und *māch* als ihren essentiellen Teilen, aber sie leiten sich wohl meist eher von einer Längung der kurzen Wurzel her als von der langen Form als getrennter Wurzel. Schließlich wurden tertiäre Wurzeln weniger regelmäßig, aber immer noch einigermaßen freizügig gebildet durch Anfügung von Halbvokalen an den Keimlaut der ursprünglichen oder der sekundären Wurzel, was zu Wurzeln führt wie *dhyai*, *dhvan*, *sru*, *hlād* oder anderer Konsonanten, wo die Kombination möglich war, zu Wurzeln wie *stu*, *ścyu*, *hrad* usw., oder aber durch Hinzufügung eines anderen Konsonanten an den Endlaut der sekundären Wurzel, wodurch wir Formen wie *vall*, *majj* usw. erhalten. Dies sind die reinen Wurzelformen. Aber eine Art illegitime tertiäre Wurzel wird durch den Vokal-Guna oder die Vokal-Modifikation gebildet, wie z.B. des Vokals *ṛ* zu *ar*, und *ṝ* zu *âr*, so daß wir die alternativen Formen *ṛc* und *arc* oder *ark* erhalten; die Formen *carṣ* und *car*, die *cṛṣ* und *cṛ* ersetzen, welche jetzt nicht mehr existieren, die Formen *mṛj* und *marj* usw. Wir finden auch gewisse frühe Tendenzen konsonantischer Modifikationen; eine davon hat die ursprüngliche Neigung, das palatale *c*, *ch* und *j*, *jh* abzustößen und sie durch *k* und *g* zu ersetzen, eine Tendenz, die im Latein vollständig erfüllt wurde, aber beim Sanskrit auf halber Strecke stehen blieb. Dieses Prinzip des *guṇa* ist von großer Wichtigkeit beim Studium der physischen Entstehung der Sprache und ihrer psychologischen Entwicklung, besonders da es ein erstes Element des Zweifels und der Verwirrung in eine ansonsten kristallene Klarheit der Struktur und perfekte mechanische Regelmäßigkeit der Bildung einführt. Der Vokal-Guna oder die Vokal-Modifikation

erfolgt durch die Substitution entweder des modifizierten Vokals, *e* für *i*, *o* für *u*, so daß wir von *vi* die deklinierte Form *ves*, *veh* erhalten, von *janu* die deklinierte Form *janoh*, oder vom reinen Halbvokal-Laut *y* für *i*, *v* für *u*, *r* für *ṛ* oder ein wenig unrein *rā*, so daß wir von *vi* die verbale Form *vyantah* erhalten, von *śu* die verbale Form *aśvah*, von *vṛ* oder *vṛh* das Substantiv *vraha*, schließlich vom gestützten Halbvokal-Laut *ay* für *i*, *av* für *u*, *ar* für *ṛ*, *al* für *lṛ*, so daß wir von *vi* das Substantiv *vayas* erhalten, von *śru* das Substantiv *śravas*, von *sṛ* das Substantiv *saras*, von *klṛp* das Substantiv *kalpa*. Diese Formen bilden die einfache Gunierung der kurzen Vokal-Laute *a*, *i*, *u*, *ṛ*, *lṛ*; zusätzlich haben wir die lange Modifikation oder den *vṛddhi*, eine Ausweitung des Prinzips der Längung, welches uns die langen Formen der Wörter gibt; wir haben *ai* oder *āy* von *i*, *au* oder *āv* von *u*, *ār* von *ṛ*, *āl* von *lṛ*, während *a* keinen eigentlichen *vṛddhi* hat sondern nur die Längung *ā*. Die hauptsächliche Verwirrung, die sich aus diesem ursprünglichen Abweichen von der Einfachheit der Laut-Entwicklung ergibt, ist die häufige Ungewißheit zwischen einer regulären sekundären Wurzel und der irregulären gunierten Wurzel. Wir haben z.B. die reguläre Wurzel *ar*, die sich von der ursprünglichen Wurzel *a* herleitet, und die illegitime Wurzel *ar*, die von der ursprünglichen Wurzel *ṛ* abstammt. Wir haben die Formen *kala* und *kāla*, die, wenn man nur nach ihrer Struktur urteilt, sich entweder von *klṛ* oder von *kal* herleiten. Wir haben *ayus* und *āyus*, die sich — ähnlich beurteilt — entweder von den Wurzelformen *a* und *ā* herleiten oder von den Wurzel-Formen *u* und *i*. Die hauptsächlichen konsonantischen Modifikationen im Sanskrit sind strukturell und bestehen in der Assimilation von ähnlichen Konsonanten, wobei ein harter Laut durch Assoziation mit einem weichen Laut weich wird, ein weicher Laut hart durch Nebeneinanderstellung mit einem harten Laut. Die Aspiratae werden in Verbindungen durch den entsprechenden unaspirierten Laut ersetzt und modifizieren dafür den Nachbarlaut, z.B. *lapsyate* und *labdhum* von *labh*, als Ersatz für *labh-syate* und *labh-tum*, *vyūḍha* (von *vyūh*), das *vyūhta* ersetzt. Jenseits dieser Neigung, gewissen subtilen, aber leicht erkennbaren Tendenzen wechselseitiger Modifikation zu gehorchen, die in sich selbst nur geringe und unwichtige Zweifel belassen, ist die eine wirkliche korruptive Tendenz im Sanskrit der gestoppte Impuls zum Verschwinden der Palatale. Das geht soweit, daß Formen wie *ketu* von indischen Grammatikern irrtümlich als von der Wurzel *cit* und nicht von der Wurzel *kit* abstammend betrachtet werden, welche letztere ihr natürlicher Vater ist. Tatsächlich jedoch sind die einzig echten palatalen Modifikationen jene beim *sandhi*, die *k* für *c* substi-

tuieren, *g* für *j* am Ende eines Wortes oder in bestimmten Kombinationen, d.h. *lagna* für *lajna*, *vakṛ* für *vactṛ*, *vakva* für *vacva*, das Substantiv *vākya* von der Wurzel *vac*, das Perfekt *cikāya* und *cikye*. Seite an Seite mit diesen modifizierenden Kombinationen haben wir reguläre Formen wie *yajña*, *vācya*, *cicāya*, *cicye*. Es bleibt sogar offen, ob die Formen *cikāya* und *cikye* nicht eher von der Wurzel *ki* stammen, als daß sie tatsächlich Nachkommen der Mutter-Wurzel *ci* sind, in deren Nest sie ein Heim gefunden haben.

Nachdem wir diese Elemente der Variation festgestellt haben, sind wir in der Lage, der zweiten Stufe in der Entfaltung der Sprache vom Stadium der Wurzel zu jenem Stadium zu folgen, in dem wir durch natürlichen Übergang zur strukturellen Entwicklung einer Sprache fortschreiten. Bislang haben wir eine Sprache, die aus den einfachsten und regelmäßigsten Elementen gebildet ist. Die Keim-Laute, acht Vokale und vier Modifikationen; fünf Klassen von Konsonanten und die Nasale; vier Liquidae oder Halbvokale; drei Sibilanten; eine Aspirata; auf diesen jeweils beruhend ihre ersten Entwicklungen, die ursprünglichen und Basis-Wurzeln, wie vom Keim-Laut *v* die ursprüngliche Wurzelgruppe *va*, *vā*, *vī*, *vī*, *vṛ*, *vṛ* und möglicherweise *vu*, *vū*, *ve*, *vai*, *vo*, *vau*; um jede ursprüngliche Wurzel herum ihre Familie von sekundären Wurzeln, um das ursprüngliche *va* seine Familie, *vak*, *vakh*, *vag*, *vagh*; *vac*, *vach*, *vaj*, *vajh*; *vaṭ*, *vaṭh*, *vaḍ*, *vaḍh*, *van*; *vat*, *vath*, *vad*, *vadh*, *van*; *vap*, *vaph*, *vab*, *vabh*, *vam*; und möglicherweise *vay*, *var*, *val*, *vav*; *vaś*, *vaṣ*, *vas*, *vah*; — die acht oder mehr Familien dieser Gruppe, die eine Wurzel-Sippe bilden, mit einer gewissen variablen Anzahl tertiärer Abhängiger wie *vañc*, *vaṅg*, *vand*, *valg*, *vaṁs*, *vañk*, *vraj*, usw. Vierzig dieser Sippen würden den ganzen Umfang primitiver Sprache bilden. Jedes Wort würde in der primitiven Natur von Sprache, wie jeder Mensch in der primitiven Konstitution der menschlichen Gesellschaft, zugleich verschiedene Aufgaben erfüllen, gleichzeitig Substantiv, Verb, Adjektiv und Adverb sein, wobei die Inflektion der Stimme, der Gebrauch der Geste und die Schnelligkeit des Instinkts die Abwesenheit von Feinheit und Präzision in den Nuancen der Sprache gutmachen. Eine solche Sprache wäre, obgleich von geringer Weite, offenbar eine Sprache von großer Schlichtheit, von mechanischer Regelmäßigkeit der Bildung, die in ihrem kleinen Bereich durch die automatischen Methoden der Natur perfekt konstruiert ist, und hinreichend, um die ersten physischen und emotionalen Erfordernisse der menschlichen Rasse auszudrücken. Aber die wachsenden Forderungen des Intellekts würden alsbald eine neue Entwicklung der Sprache und eine komplexere Entfaltung von Formen herbeiführen.

Das erste Instrument bei einer solchen Entwicklung — das erste an Dringlichkeit, Wichtigkeit und Zeit — wäre der Impuls, zwischen der Handlung, dem Handelnden und dem Gegenstand formeller zu unterscheiden, und daher eine Art formeller Unterscheidung, wie vage sie zunächst auch sei, zwischen der Idee Substantiv und der Idee Verb zu begründen. Der zweite Impuls, der möglicherweise gleichzeitig erfolgt, würde sich auf eine strukturelle Unterscheidung richten, denn es ist möglich, daß die verschiedenen Wurzelformen einer Familie bereits dafür gebraucht wurden, — eine Unterscheidung zwischen den verschiedenen Linien und Nuancen der Handlung, die Begründung (um es in moderner Sprache zu sagen) von Tempus, Aktionsart und Modus. Der dritte Impuls würde sich auf die formelle Unterscheidung verschiedener Attribute richten, wie Numerus und Genus, und verschiedener Beziehungen von Subjekt und Objekt zur Aktion, die Begründung von Kasus und von Singular, Dual, Plural. Die Entwicklung spezieller Formen für Adjektiv und Adverb scheint eine spätere, letztere tatsächlich die späteste Operation struktureller Entwicklung gewesen zu sein, weil in der frühen Mentalität diese Unterscheidungen die am wenigsten dringlichen waren.

Wenn wir prüfen, wie die alten arischen Sprecher die Erfüllung dieser Notwendigkeiten und dieses neue und reiche Aufblühen der Sprachpflanze vollbrachten, finden wir, daß die Natur in ihnen dem Prinzip ihrer ersten Operationen vollkommen treu blieb und daß die ganze mächtige Struktur der Sanskrit-Sprache durch eine sehr geringfügige Erweiterung ihres ursprünglichen Entwicklungsgangs errichtet wurde. Diese Erweiterung wurde durchgeführt und ermöglicht durch das einfache, notwendige, unvermeidliche Mittel des Gebrauches der Vokale *a*, *i*, *u*, und *r* mit ihren langen Formen und Modifikationen als enklitische oder stützende Laute, die später manchmal als Präfix an die Wurzel angehängt wurden, aber zunächst nur als Suffix-Laute verwandt wurden. Ebenso wie die Arier Wurzelwörter gebildet hatten, indem sie die Konsonanten-Laute an die ursprünglichen Wurzel-Laute fügten, z.B. *d* oder *l* an *va* und so *vad* und *val* formten, begannen sie als nächstes nun mit Hilfe dieses Mittels strukturelle Laute zu bilden, indem sie an das ausgebildete Wurzel-Wort irgendeinen derselben Konsonanten-Laute fügten, allein oder in Verbindung mit anderen, mit einem enklitischen Laut entweder als bindende oder bildende Stütze oder beides, oder aber durch Anfügung nur des enklitischen Lautes als substantiellem Anhängsel. Wenn sie also die Wurzel *vad* hatten, konnten sie von ihr nach Belieben durch Anfügung des Konsonanten *t* *vadat*

bilden, *vadit*, *vadut*, *vadr̥t* oder *vadata*, *vadita*, *vaduta*, *vadr̥ta* oder *vadati*, *vaditi*, *vaduti*, *vadr̥ti* oder *vadatu*, *vaditu*, *vadutu*, *vadr̥tu* oder aber *vadatri*, *vaditri*, *vadutri*, *vadr̥tri*. Oder aber sie konnten das Enklitikon allein gebrauchen und *vada*, *vadi*, *vadu*, *vadr̥* bilden. Oder sie konnten die verbundenen Laute *tr*, *ty*, *tv*, *tm*, *tn* verwenden und Formen wie *vadatra*, *vadatya*, *vadatva*, *vadatma*, *vadatna* bilden. Tatsächlich finden wir nicht — und erwarten dies auch nicht — all diese Möglichkeiten im Falle eines einzelnen Wortes ausgeschöpft. Mit der Entwicklung intellektueller Fülle und Präzision könnte es ja eine entsprechende Entwicklung in der mentalen Willensaktion und die Überlagerung der mechanischen Mental-Vorgänge durch deutlicher und bewußter selektive Mental-Vorgänge geben. Trotzdem finden wir, daß praktisch alle diese Formen über die Wurzelsippen und Familien der arischen Wort-Nation verteilt sind. Wir finden, daß die einfachen nominalen Formen, konstruiert durch die Anfügung des alleinigen Enklitikons, oft und fast allgemein auftreten. Die Reichhaltigkeit von Formen ist in der früheren arischen Sprache viel größer als in der späteren Literatur. Von der Wurzel *san* z.B. finden wir in vedischer Sprache die Formen *sana*, *sani*, *sanu* (kontrahiert zu *snu*), im späteren Sanskrit sind sie indessen verschwunden. Ebenfalls im Veda finden wir Varianten wie *caratha* und *carutha*, *raha* und *râha*, im späteren Sanskrit wird *caratha* zurückgewiesen, *rah* und *râh* blieben erhalten, wurden jedoch in ihrer Bedeutung strikt unterschieden. Wir finden, daß die meisten Substantive die *a*-Substantiv-Form haben, einige die *i*-Form, einige die *u*-Form. Wir finden eine Präferenz für den einfachen harten Konsonanten gegenüber der Aspirata, und das harte *p* kommt häufiger in strukturellen Substantiven vor als *ph* oder *bh*, gleichwohl treten *ph* und *bh* auf, *p* ist häufiger als *b*, aber auch *b* tritt auf. Wir finden, daß gewisse Konsonanten gegenüber anderen vorgezogen werden, besonders *k*, *t*, *n*, *s* entweder allein oder in ihren Kombinationen; wir finden, daß gewisse Suffix-Formen wie *as*, *in*, *an*, *at*, *tri*, *vat*, *van*, zu regulären nominalen und verbalen Endungen formalisiert sind. Wir sehen doppelte Suffixe: Seite an Seite mit dem einfachen *jitva* können wir *jitvara* finden, *jitvan* usw. Durchweg sehen wir oder ahnen wir hinter dem gegenwärtigen Zustand der Sanskrit-Sprache einen weiten und freien natürlichen Prozeß der Wortbildung, woran sich ein restriktiver Prozeß der Zurückweisung und Selektion anschließt. Aber stets ist und bleibt dasselbe ursprüngliche Prinzip — entweder in einfacher oder komplexer Form angewandt, mit oder ohne Modifikation der Wurzelvokale und Konsonanten — Grundlage und Instrument der Nomen-Struktur.

Bei den Variationen des Verbes, bei der Bildung des Kasus, finden wir stets dasselbe Prinzip. Die Wurzel wird konjugiert durch Anfügung von Zusätzen wie *mi, si, ti, usw., m, y, h, ta, va*, (all dies sind Formen, die auch für Nominal-Strukturen gebraucht werden), entweder als solche oder mit Unterstützung des enklitischen *a, i*, oder selten *u*, kurz, gelängt oder modifiziert, was Formen wie *vacmi, vakṣi, vadasi, vadāsi, vadat, vadati, vadāti* ergibt. Bei den Verb-Formen werden andere Mittel gebraucht wie die Einfügung eines Zusatzes wie *n, nā, nu* oder *ni* in Präferenz gegenüber dem einfachen Vokal-Enklitikon; das Voranstellen des enklitischen *a* oder Augments, um das Festlegen des Tempus zu unterstützen; die Wiederholung des wesentlichen Teils der Wurzel auf verschiedene Weisen usw. Wir bemerken die Tatsache, daß selbst hier das vedische Sanskrit viel reicher und freier in seinen Variationen ist. [Das klassische] Sanskrit ist enger, starrer, selektiver; während das erstere alternative Formen wie *bhavati, bhavaḥ, bhavate* gebraucht, weist das letztere alle außer der ersten zurück. Die Kasus-Inflektionen unterscheiden sich von den Verbformen nur in den präfixierten Zusätzen, nicht in ihrem Prinzip oder an sich; *as, am, ās, os, ām* sind allesamt verbale ebenso wie nominale Inflektionen. Aber im wesentlichen ist die Gesamtheit der Sprache mit all ihren Formen und Inflektionen das unvermeidbare Resultat des Gebrauches vonseiten der Natur im Menschen, eines einzigen reichen Mittels, eines einzigen festen Prinzips von Lautbildung, das mit überraschend wenigen Variationen verwandt wird, mit einer erstaunlich festen, beherrschenden und fast tyrannischen Regelmäßigkeit, aber auch einer freien und sogar überflüssigen ursprünglichen Fülle in der Wortbildung. Der inflektive Charakter der arischen Sprache ist selbst kein Zufall, sondern das unvermeidliche Resultat — fast physisch unumgänglich — der ersten Keim-Wahl von Lautentwicklung, jene ursprüngliche, scheinbar nebensächliche Wahl des Gesetzes des individuellen Wesens, die an der Basis aller unendlich vielfältigen Regelmäßigkeiten der Natur stattfindet. Sobald das einmal gewählte Prinzip treu eingehalten wird, folgt alles übrige aus der Natur selbst und den Notwendigkeiten des Laut-Instruments, das verwandt wird. Daher sehen wir in der äußeren Form der Sprache die Operation eines regulären Naturgesetzes, das genau so verfährt, wie die Natur es in der physischen Welt tut, um eine Pflanze oder Tierart und deren Spezies zu bilden.

Wir haben einen Schritt in der Wahrnehmung der Gesetze bewältigt, die den Ursprung und die Entwicklung der Sprache regieren; aber dieser Schritt ist nichts oder wenig, wenn wir nicht eine gleiche Regelmäßigkeit,

Sri Aurobindo

Die Grundlagen der indischen Kultur und die Renaissance in Indien

Autorisierte Übertragung aus dem Englischen von Wilfried Huchzermeyer
unter Mitarbeit von Rolf Hinder

410 Seiten, Leinen

Sri Aurobindos unter diesem Titel zusammengefaßte Aufsätze liefern ein einzigartiges Gesamtporträt der indischen Kulturgeschichte und ihrer Offenbarungen auf den Gebieten Religion und Spiritualität, Kunst, Literatur und Politik. Dabei werden die dem indischen Wesen eigentümlichen Strukturen bloßgelegt und als Basis einer von allen anderen Zivilisationen verschiedenen Kultur ausgewiesen. Insbesondere werden die Unterschiede zur westlich-abendländischen Kultur herausgearbeitet. In den Essays über die „Renaissance in Indien“ charakterisiert Sri Aurobindo die Aufgabe der indischen Kultur dreifach: 1. Wiederfindung der alten spirituellen Erkenntnis und Erfahrung, Tiefe und Fülle; 2. Einströmenlassen der Spiritualität in neue Formen von Philosophie, Literatur und Wissenschaft; 3. Originaler Umgang mit den modernen Problemen im Licht des indischen Geistes und Bemühung um eine größere Synthese spiritualisierter Gesellschaft.

Sri Aurobindo

Das Ideal einer geeinten Menschheit

Autorisierte Übertragung aus dem Englischen von Heinz Kappes

362 Seiten, Paperback

Das Buch vermittelt die heute hochaktuellen Gedankengänge des großen Indischen Weisen zu den äußeren und vor allem inneren Strukturwandlungen der menschlichen Gesellschaft. In einem leidenschaftlichen Plädoyer für die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen tritt er mit seherischer Kraft für die Herauentwicklung der Menschheit aus ihrer nationalistisch zersplitterten Gesellschaft, für ihre freie Gruppierung in einer Welt-Union ein. Er beschreibt die Voraussetzungen für einen solchen „Welt-Staat“ und zeigt zugleich die mit dieser Umstrukturierung verbundenen Gefahren für ein derartiges Weltimperium auf.

Neuer Bücherdienst, Wien

Sri Aurobindo

Licht auf Yoga

63 Seiten, geb.

Sri Aurobindo

Savitri

Legende und Sinnbild

Die lange erwartete deutsche Fassung des poetischen Hauptwerkes Sri Aurobindos in der Übertragung von Heinz Kappes

743 Seiten, Leinen

„Savitri“ ist das eigentliche Lebenswerk Sri Aurobindos. Er schrieb über 40 Jahre daran und arbeitete es mehrmals komplett um. Kurz vor seinem Tod 1950 beendete er es. Die Mutter sagte über „Savitri“: „Lies ein paar Zeilen, und das genügt, um einen Kontakt mit deinem innersten Wesen herzustellen. . . Sri Aurobindo hat das ganze Weltall in ein einziges Buch gepackt. Alles ist darin, Mystik, Okkultismus, Philosophie, die Geschichte der Schöpfung, die des Menschen, der Götter, der Natur, wie die Welt geschaffen wurde, warum, zu welcher Bestimmung. Alle Geheimnisse, die der Mensch besitzt, und auch alle, die in Zukunft auf ihn warten, sind in den Tiefen von ‚Savitri‘ zu finden. ‚Savitri‘ ist eine Meditation, eine Suche nach dem Unendlichen, dem Ewigen. Liest man es mit der Sehnsucht nach Unsterblichkeit, dann dient das Lesen selbst als Führer zur Unsterblichkeit. . . Sri Aurobindo gibt hier den Schlüssel, die Wahrheit zu finden, das Bewußtsein zu entdecken. . . Er zeigt den Weg, sogar die Erfahrung des Sieges über den Tod.“

Sri Aurobindo

Essays über die Gita

Autorisierte Übertragung aus dem Englischen von Heinz Kappes

580 Seiten, Leinen

Udo Knipper

Anthroposophie im Lichte indischer Weisheit

Sri Aurobindo und Rudolf Steiner

270 Seiten, Paperback

Wilfried Huchzermeyer

Der Übermensch

bei Friedrich Nietzsche und Sri Aurobindo

Herausgegeben von Hans-Joachim Koch

122 Seiten, Paperback

Sri Aurobindo

Die Synthese des Yoga

Autorisierte Übertragung aus dem Englischen von Heinz Kappes

2. Auflage, 965 Seiten, Leinen

„Die Synthese des Yoga“ führt nicht nur ins Zentrum der Philosophie von Sri Aurobindo. Sie könnte vielmehr all denjenigen weiterhelfen, die unter mehr oder weniger kompetenter Führung sich in die Theorie und Praxis des Yoga eingelassen haben. In meisterhafter Gedankenführung und Sprache zeigt Sri Aurobindo das Wesentliche aller Yoga-wege auf und erläutert ihre Geheimnisse in einer auch dem Europäer verständlichen Weise, so daß man nicht mehr den Eindruck des Fremdartigen hat wie bei anderen Büchern zu diesem Thema . . . Zu rühmen sind auch die Ausstattung des Buches, die sorgfältige Übersetzung von Heinz Kappes und die Anfügung eines Glossariums der Sanskrit-Ausdrücke, welches größtenteils aus Erläuterungen von Sri Aurobindo selbst zusammengestellt ist.

Deutsches Ärzteblatt, Hamburg

Sri Aurobindo

Das Göttliche Leben

Autorisierte Übertragung aus dem Englischen von Heinz Kappes

3 Bände (Erstes Buch, Zweites Buch Teil 1 und Zweites Buch Teil 2)

zusammen 1213 Seiten, Leinen

„Das Göttliche Leben“ ist Sri Aurobindos Haupt- und Meisterwerk. Es vermittelt die philosophische Grundlage zu allen übrigen Werken dieses großen indischen Philosophen der Neuzeit: zu Yoga und Dichtkunst, zu Politik, Kultur und Erziehung . . . Dem unermüdlichen Übersetzer Heinz Kappes sei gedankt für seine überaus zuverlässige und aus der Sache lebende Übersetzungsarbeit.

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Erlangen

Sri Aurobindos magnum opus, das Life Divine, ist ein Wahrzeichen in der Geschichte menschlichen Denkens und Strebens. Es verkörpert die höchste, umfassendste schöpferische Weisheit spiritueller Erfahrung. Es hat den Charakter einer vollkommenen und natürlich-notwendigen Synthese des tiefsten alten und des progressivsten modernen Denkens des Ostens und des Westens.

Der Übersetzer

Bhagavadgita

Aus dem Sanskrit übertragen von Sri Aurobindo

117 Seiten, Leinen