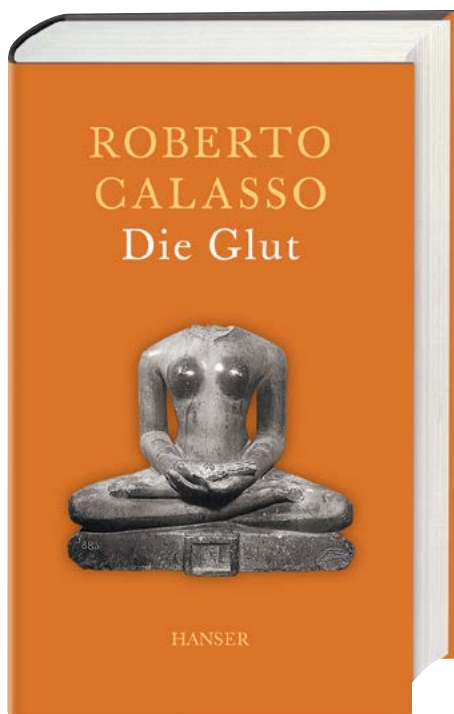


Leseprobe aus:
Roberto Calasso
Die Glut



Mehr Informationen zum Buch finden Sie auf
www.hanser-literaturverlage.de

© Carl Hanser Verlag München 2015

HANSER





ROBERTO
CALASSO
Die Glut

Aus dem Italienischen
von Reimar Klein

Carl Hanser Verlag

Die italienische Originalausgabe erschien 2010
unter dem Titel *L'ardore* bei Adelphi Edizioni in Mailand.

1 2 3 4 5 19 18 17 16 15

ISBN 978-3-446-24918-9

© Adelphi Edizioni S. p. A., Mailand 2012

Alle Rechte der deutschen Ausgabe

© Carl Hanser Verlag München 2015

Satz: Greiner & Reichel, Köln

Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg

Printed in Germany



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C014889

Für Claudio Rugafiori

Wie viele Feuer, wie viele Sonnen, wie viele
Morgenröten gibt es, und wie viele sind erst
die Wasser? Keine Herausforderung ist, was
ich sage, o ihr Väter. Ich frage, um zu wissen,
o ihr Dichter.

Rg-Veda, 10, 88, 18

Inhalt

I	Ferne Wesen	11
II	Yājñavalkya	41
III	Tiere	73
IV	Der Stammvater	103
V	Die die Hymnen sahen	147
VI	Aus den Abenteuern von Geist und Wort	161
VII	Ātman	179
VIII	Das vollkommene Wachen	203
IX	Die Brāhmaṇas	217
X	Die Linie der Feuer	243
XI	Vedische Erotik	269
XII	Götter, die Trankopfer darbringen	283
XIII	Rest und Überschuss	301
XIV	Einzelgänger im Wald	321
XV	Ritologie	333
XVI	Die Opfervision	359
XVII	Nach der Sintflut	377
XVIII	Tiki	389
XIX	Der Akt des Tötens	409
XX	Der Lauf der schwarzen Antilope	435
XXI	Der König Soma	447
	Vorgeschichte und Nachgeschichte	489

Literaturnachweise	535
<i>Zur Aussprache des Sanskrit</i>	562
Abbildungen	565
<i>Abbildungsnachweis</i>	570
Register der Namen und der Hauptbegriffe	571

I
FERNE WESEN



Ferne Wesen waren es, nicht nur für die Modernen, sondern auch für ihre antiken Zeitgenossen. Fern nicht etwa wie eine andere Kultur, sondern wie ein anderer Himmelskörper. So weit weg, dass es kaum einen Unterschied macht, von welchem Punkt aus sie beobachtet werden. Ob heute oder vor hundert Jahren, ändert im Grunde nichts. Einem, der in Indien geboren ist, mögen bestimmte Worte, Handlungen und Gegenstände vertrauter vorkommen, wie ein unüberwindlicher Atavismus. Doch es sind nur vereinzelte Fetzen eines Traums, dessen Geschehen vom Nebel verschluckt wird.

Ungewiss das Gebiet, in dem sie lebten, ungewiss die Zeit. Die Zeit: vor mehr als dreitausend Jahren, aber die von den verschiedenen Wissenschaftlern angegebenen Daten schwanken erheblich. Das Gebiet: der Norden des indischen Subkontinents, doch ohne genaue Grenzen. Sie haben weder Gegenstände noch Bilder hinterlassen. Nur Worte. Verse und Formeln, die Rituale skandierten. Peinlich genaue Abhandlungen, die ebendiese Rituale beschrieben und erklärten. In deren Mittelpunkt erschien eine berauschte Pflanze, die bis heute nicht sicher identifiziert worden ist: der *soma*. Schon damals sprach man von ihr wie von etwas Vergangenen. Anscheinend konnte man sie nicht mehr finden.

Das vedische Indien kannte keine Semiramis und keine Nofretete. Auch keinen Hammurabi oder Ramses II. Kein De Mille hat es in Szene setzen können. Es war die Kultur, in der das Unsichtbare mehr galt als das Sichtbare. Wie wenige andere war sie dem Unverständnis ausgesetzt. Will man sie

begreifen, ist es zwecklos, nach Ereignissen zu suchen, denn sie haben keine Spuren hinterlassen. Es bleiben einzig Texte: der Veda, das Wissen. Bestehend aus Hymnen, Invokationen, Beschwörungen – in Versform. Aus Formeln und Ritualvorschriften – in Prosa. Die Verse sind eingebettet in Momente höchst komplizierter ritueller Handlungen, die vom doppelten Trankopfer, *agnihotra*, das das Familienoberhaupt fast sein ganzes Leben lang täglich allein darbringen muss, bis zum »Pferdeopfer«, *aśvamedha*, reichen, dem gewaltigsten Opfer, an dem Aberhunderte von Menschen und Tieren beteiligt sind.

Die Āryas (»die Edlen«, wie die vedischen Menschen sich selber nannten) ignorierten die Geschichte mit einer Dreistigkeit, zu der sich in anderen Hochkulturen nichts Vergleichbares findet. Die Namen ihrer Könige kennen wir nur aus Andeutungen im *Ṛg-Veda* und aus Anekdoten, die in den Brāhmaṇas und den Upaniṣaden erzählt werden. Es lag ihnen nichts daran, dass ihrer Eroberungen gedacht würde. Und auch bei den Ereignissen, von denen wir wissen, handelt es sich nicht um – kriegerische oder administrative – Aktionen, sondern um Erkenntnis.

Wenn sie von »Handlungen« sprachen, dachten sie vor allem an rituelle Handlungen. Es verwundert nicht, dass sie niemals auch nur versucht haben, ein Reich zu gründen. Sie dachten lieber darüber nach, was das Wesen der Herrschaft sei. Und fanden es in deren Duplizität, ihrer Aufteilung zwischen Brahmanen und *keśatriya*, Priestern und Kriegeren, *auctoritas* und *potestas*. Das sind die beiden Schlüssel, ohne die nichts geöffnet und nichts regiert werden kann. Die ganze Geschichte kann aus der Perspektive ihres jeweiligen Verhältnisses betrachtet werden, das beständig wechselt, sich einpendelt, sich verbirgt – in den Doppeladlern, in den

Schlüsseln des heiligen Petrus. Immer ist da eine Spannung, die zwischen Harmonie und tödlichem Konflikt schwankt. Auf diese Dyarchie und ihre unabsehbaren Konsequenzen hat sich die vedische Kultur mit der größten und subtilsten Hellsichtigkeit konzentriert.

Der Kult war den Brahmanen anvertraut. Die Regierung den *kṣatriya*. Auf diesem Fundament erhob sich der Rest. Aber wie alles, was auf Erden geschah, hatte auch dieses Verhältnis ein Vorbild im Himmel. Auch dort gab es einen König und einen Priester: Indra war der König, Bṛhaspati der Brahmane der Devas, der Oberpriester der Götter. Und nur das Bündnis zwischen Indra und Bṛhaspati konnte das Leben auf der Erde garantieren. Doch trat zwischen die beiden sofort eine dritte Figur: Soma, das Objekt der Begierde. Ein anderer König und ein berauschender Saft. Der die beiden Repräsentanten der Herrschaft respektlos behandeln und irreführen würde. Indra, der gekämpft hatte, um den *soma* zu erobern, sollte am Ende auf Geheiß derselben Götter, denen er ihn zum Geschenk gemacht hatte, von ihm ausgeschlossen werden. Und Bṛhaspati, der unnahbare, »in der Wolke geborene« Brahmane mit der Donnerstimme? Der König Soma, »überheblich wegen der außerordentlichen Herrschaft, die er erlangt hatte«, entführte seine Gattin Tārā und vereinigte sich mit ihr, die aus seinem Samen Buddha das Leben schenkte. Als der Sohn geboren wurde, legte sie ihn auf ein Bett von *muñja*-Gras. Brahmā fragte damals Tārā (und das war der Gipfel der Schande): »Sage mir, meine Tochter, ist dies der Sohn Bṛhaspatis oder Somas?« Da musste Tārā zugeben, dass es der Sohn des Königs Soma war, sonst hätte man in Zukunft keiner Frau mehr Glauben geschenkt (gewisse Nachwirkungen dieser Geschichte waren aber immer wieder zu verzeichnen, von Äon zu Äon). Und ein grausamer Krieg zwischen

den Devas und den Asuras, den Gegengöttern, war nötig, damit Soma schließlich einsah, dass er Tārā Bṛhaspati zurückgeben musste. Im *Ṛg-Veda* heißt es: »Furchtbar ist des Brahmanen Weib, wenn es entführt wird; das schafft Unordnung im höchsten Himmel.« Das musste den unbedarften Menschenwesen genügen, die sich mitunter fragten, weshalb und worum die Devas mit den Asuras in jenen stets sich erneuernden Schlachten im Himmel kämpften. Nun sollten sie es erfahren: Es ging um eine Frau. Um die gefährlichste Frau: die Gattin des Ersten unter den Brahmanen.

Es gab keine Tempel, keine Wallfahrtsorte, keine Stadtmauern. Es gab Könige, aber ihre Reiche hatten keine abgesteckten, sicheren Grenzen. Zur Fortbewegung dienten ihnen Wagen mit Speichenrädern. Diese Räder waren die große Neuerung, die sie eingeführt hatten: Vor ihnen, im Harappa- und Mohenjo-Daro-Reich, kannte man nur die kompakten, massiven, langsamen Räder. Sobald sie rasteten, war ihre erste Sorge, Feuer vorzubereiten und zu entfachen. Drei Feuer, eines kreisförmig, das andere quadratisch und ein drittes in Form eines Halbmonds. Sie konnten Ziegel brennen, benutzten sie aber nur, um den Altar zu errichten, der im Mittelpunkt einer ihrer Riten stand. Er hatte die Form eines Vogels – eines Falken oder eines Adlers – mit ausgebreiteten Flügeln. Sie nannten ihn den »Altar des Feuers«. Die meiste Zeit verbrachten sie auf einer freien, leicht abschüssigen Lichtung, wo sie sich um die Feuer herum zu schaffen machten, Formeln murmelnd und Hymnenverse singend. Es war eine undurchdringliche Lebensordnung, es sei denn, man unterzog sich einer langen Ausbildung. Der Geist dieser Menschen wimmelte von Bildern. Vielleicht lag ihnen auch deshalb nichts daran, Götterfiguren zu schnitzen oder zu meißeln. Als fühl-

ten sie, ohnehin schon von ihnen umringt, kein Verlangen, weitere hinzuzufügen.

Als die Menschen des Veda in den Sapta Sindhu, das Land der Sieben Flüsse, und dann in die Gangesebene herabkamen, war das Gebiet größtenteils von Wäldern bedeckt. Sie bahnten sich den Weg mit Hilfe des Feuers, das ein Gott war: Agni. Sie ließen es ein Spinngewebe von Narben zeichnen. Sie lebten in provisorischen Dörfern, in Hütten auf Pfeilern, mit Binsenzwänden und Strohdächern. Sie folgten den Herden und gelangten dabei immer weiter nach Osten. Vor großen Wassermassen hielten sie bisweilen an. Dies war die goldene Zeit für die Ritualisten.

Damals konnte man Gruppen von Menschen beobachten – jeweils etwa zwanzig –, die sich, in einigem Abstand von den Dörfern und in einigem Abstand voneinander, an kahlen Plätzen in der Nähe irgendeines Schuppens um ständig brennende Feuer herumbewegten. Von fern hörte man ein Gemurmel, durchzogen von Gesängen. Jedes Detail des Lebens und des Todes stand bei diesem Kommen und Gehen von in sich versunkenen Menschen auf dem Spiel. Dass dies Außenstehende durchschauten, konnte man allerdings nicht verlangen.

Wenig Greifbares bleibt aus der vedischen Zeit. Es gibt keine Gebäude oder Gebäudereste, keine Simulakren. Höchstens ein paar abgenutzte Fundstücke in den Vitrinen mancher Museen. Sie erbauten einen Parthenon aus Worten: die sanskritische Sprache, denn *samskr̥ta* bedeutet »vollkommen«. So steht es bei Daumal.

Was war das zugrundeliegende Motiv, weswegen sie keine Spuren zurücklassen wollten? Der übliche, anmaßende westliche Euhemerismus würde sogleich die Verderblichkeit der

Materialien im tropischen Klima anführen. Doch der Grund war ein anderer – und die Ritualisten haben ihn angedeutet. Wenn das einzige unabdingbare Ereignis das Opfer ist, was soll, wenn das Opfer abgeschlossen ist, mit Agni geschehen, dem Altar des Feuers? Sie antworteten: »Nach der Beendigung des Opfers steigt er auf und geht in die leuchtende [Sonne] ein. Deshalb braucht man sich nicht zu sorgen, wenn Agni vernichtet wird, denn er ist dann in jener Scheibe dort.« Jede Konstruktion ist provisorisch, auch der Altar des Feuers. Er ist nichts Festes, sondern ein Vehikel. Ist die Reise dann vollbracht, kann das Vehikel auch zerstört werden. Darum blieb den vedischen Ritualisten die Idee des Tempels fremd. Wenn so viel Sorgfalt darauf verwandt wurde, einen Vogel zu konstruieren, so zu dem Zweck, dass er fliegen konnte. Was dann auf der Erde zurückblieb, war eine Hülle aus Staub, trockenem Schlamm und trägen Ziegeln. Man konnte sie liegen lassen wie ein Gerippe. Bald würde die Vegetation sie bedecken. Agni war ja nun in der Sonne.

Die Welt zerfiel in zwei Teile, die unterschiedlichen Gesetzen gehorchten: Dorf und Wald. Was für das eine galt, galt nicht für den anderen – und umgekehrt. Alle Dörfer würden eines Tages von der Gemeinschaft verlassen werden, im langsamen Lauf ihres halbnomadischen Lebens. Es gab keine zentralen, ausgewählten, ein für alle Mal heiligen Orte wie die Tempel. Der heilige Ort war der Opferplatz, der jedes Mal nach unverrückbaren Kriterien bestimmt werden musste: »Nicht nur hochgelegen soll dieser Platz sein, sondern auch eben; und nicht nur eben soll er sein, sondern auch fest; und nicht nur fest soll er sein, sondern auch nach Osten abfallend, denn der Osten ist die Richtung der Götter; andernfalls sollte er nach Norden geneigt sein, denn der Norden ist die Richtung der

Menschen. Nach Süden muss er leicht erhöht sein, denn dies ist die Richtung der Vorfahren. Wenn er nach Süden abfiele, würde der Opferherr sich bald in die Welt drüben begeben; so aber lebt der Opferherr lange: Darum sei der Platz leicht nach Süden erhöht.«

Hoch, eben, fest: Das sind die wichtigsten Erfordernisse des Opferplatzes. Als wollte man eine neutrale Oberfläche festlegen, eine Leinwand, auf deren Grund sich die Handlungen mit völliger Klarheit auftragen lassen. Es ist der Ursprung der *Bühne* als eines Ortes, an dem sich alle nur möglichen Bedeutungen einfinden können. Das Allermodernste – vielmehr die Bühne der Moderne selbst. *Hochgelegen* muss dieser Platz vor allem sein. Warum? Weil die Götter die Erde an einem erhöhten Ort verließen. Und die Menschen müssen sie nachahmen. Außerdem *fest*. Warum? Damit er *pratiṣṭhā*, »Grund«, hat. Ferner muss der Platz *nach Osten abfallen*: weil auch hier der Osten die Richtung der Götter ist. Insbesondere aber muss er *nach Süden leicht erhöht* sein, als würde man die Füße gegen die Richtung der Vorfahren stemmen. Dort befinden sich die Toten und der Tod, und dort hin würden die Offizianten rasch abrutschen, wenn der Boden ein wenig nach Süden geneigt wäre. Einen beliebigen Ort zwischen Dornengestrüpp und Steinen mit dem Blick umfassend, hat man mit wenigen Strichen den unvorbelasteten Grund allen Handelns heraufbeschworen, den ersten geometrischen Ort – und gleichzeitig lässt man durchblicken, wie die Welt beschaffen ist, man sagt, wo die Götter vorbeigegangen sind, wo sich der Tod befindet. Muss man mehr wissen, ehe man irgendeine Handlung vollzieht? Für die Ritualisten konnte es nicht genug Vorschriften geben, aber sie waren niemals bigott.

An der Opferstelle ist wenig zu sehen. Sie ist kahl, eintönig. Denn von dem, was geschieht, sieht man das meiste nicht: Es ist eine Reise im Unsichtbaren, voller Gefahren und Ängste, von manchem Hinterhalt bedroht, eine ungewisse Seefahrt, so wie Joseph Conrad sie liebte, mit einem Schiff, das kaum imstande ist, den Naturkräften zu trotzen. Und es war auch eine von Conrads Figuren, die den Grund für den Unterschied zwischen der eingefleischten Nachlässigkeit, mit der die Landbewohner zu Werke gehen, und der Genauigkeit derer, die auf dem Meer leben, benannt hat. Nur die letzteren wissen, dass ein falscher Handgriff, ein schlecht geknüpfter Knoten den Untergang bedeuten können. Dagegen lässt sich ein falscher Handgriff an Land immer wiedergutmachen. Nur das Meer nimmt uns jenes »Gefühl der Sicherheit«, das zur Unachtsamkeit verleitet.

Auch wenn sie nicht viel Erfahrung mit Ozeanen gehabt haben dürften, sondern eher mit breiten, mächtigen Flüssen, dachten die vedischen Menschen, sobald sie mit den Dingen des Himmels umgingen, mit Vorliebe an einen »Ozean«, *samudrá*, *salilá*. Denn der Himmel selbst war der wahre Ozean, die Milchstraße, die sich auf der Erde fortsetzte. Und dort fanden sie das erste Bild für jenes Kontinuum, dem alle Handlungen und Worte der Zeremonien entsprangen. An ein Schiff, eine Schifffahrt dachten sie, umsichtig und gespannt wie Seeleute, in verschiedenen Momenten der Rituale, etwa zu Beginn eines bestimmten Gesangs: »Der Gesang *bahispavamāna* ist in Wahrheit ein Schiff auf der Fahrt zum Himmel: Die Priester sind seine Masten und seine Ruder, die Mittel, um die himmlische Welt zu erreichen. Wenn einer von ihnen tadelnswert ist, wird dieser eine [das Schiff] untergehen lassen: Er lässt es untergehen wie einer, der ein volles Schiff besteigt, dieses untergehen lassen würde. Und wirklich ist jedes

Opfer ein Schiff auf der Fahrt zum Himmel: Darum muss man versuchen, einen tadelnswerten Priester von jedem Opfer fernzuhalten.«

Auch wenn der Opferplatz, von außen gesehen, wie ein beliebiger Ort erscheint, konzentrieren sich dort gewaltige Kräfte. Sie sind an wenigen Gegenständen festgemacht, Bruchstücken des »Donnerkeils«, *vajra*, jener geheimnisvollen höchsten Waffe, mit der Indra Vṛtra besiegte, das riesige Ungeheuer, das die Wasser in sich zurückhielt. Eines dieser Fragmente ist das hölzerne Schwert, das die Offizianten in der Hand halten. Ein anderes ist das schrecklichste Element, gerade in seiner Einfachheit: der Pfahl. Aber auch der Wagen, der den Reis bringt, ist eine Macht des Opfers. Und der von den Kriegern benutzte Pfeil erinnert an das Zerschneiden des *vajra*, als er Vṛtra traf. Die Aufteilung dieser Gegenstände zwischen Brahmanen und *kṣatriya*, Priestern und Kriegern, ist auch eine kluge Gewaltenteilung zwischen den beiden Formen der Herrschaft, deren Gleichgewicht stets in Gefahr ist: Holzschwert und Pfahl stehen den Brahmanen zu, Wagen und Pfeil den *kṣatriya*. Zwei gegen zwei: die *kṣatriya* näher am Alltagsleben (der umherziehende Stamm und der Kampf erfordern Wagen und Pfeil); die Brahmanen abstrakter, aber darum nicht sanftmütiger (das Holzschwert und der einsame Pfahl). Das befremdlichste Element, das am meisten an ein Spielzeug erinnert – der *sphya*, das »Holzschwert« –, ist dem Brahmanen zugewiesen. Es ist aber auch der einzige der vier Gegenstände, der den Donnerkeil als Ganzes, wie Indra ihn einst schwang, repräsentiert. Nur ein Brahmane kann das Holzschwert ergreifen, denn es »ist der Donnerkeil und kein Mensch kann es halten: Daher packt er es mit Hilfe der Götter«. Gelangt man in die unmittelbare Nähe der Götter, so ist nur ein Brahmane fähig zu handeln. Die Geschichte

von Indras Donnerkeil erklärt hingegen, warum die Macht, von Anfang an, niemals ein Ganzes ist, sondern in mindestens zwei nicht aufeinander reduzierbare Teile zerfällt.

Die Geflecht der Beziehungen zwischen *auctoritas* und *potestas*, geistlicher und weltlicher Macht, Brahmanen und *kṣatriya*, Priester und König: in Indien ein ewiges und unerschöpfliches Thema, vom *Ṛg-Veda* über das *Mahābhārata* (das nichts als eine Geschichte von Varianten und Verwicklungen innerhalb jener Beziehungen ist) bis zu den Purāṇas (»Altertümer«). Komplementäre, manchmal auch feindliche Beziehungen – doch war es ein Kampf, der nie in der groben Form eines Zusammenstoßes von Geist und Macht auftrat. Vorfahren der Brahmanen waren die »Seher«, die *Ṛṣis* – und die ersten unter ihnen, die Sieben Seher, die Saptarṣis, die in den sieben Sternen des Großen Wagens ansässig waren, besaßen eine furchtbare zerstörerische Macht. Sie konnten ganze Teile des Kosmos verschlingen, ausdörren oder mit Blitzen erschlagen. Nie würden die Heere eines Königs eine solche Verwüstung anrichten wie das *tapas*, die Glut eines *Ṛṣi*.

Auf der anderen Seite waren die *kṣatriya* nicht bloß mächtig. Mehrere Male, vor allem in den Upaniṣaden (aber auch in den Brāhmaṇas), trifft man auf *kṣatriya*, die berühmten Brahmanen bestimmte extreme Lehren begreiflich machen, bis zu denen die Brahmanen nicht vordringen konnten.

Ein Abgrund klafft zwischen dem rudimentären Charakter der vedischen materiellen Kultur und der Komplexität, Schwierigkeit und Kühnheit der Texte. In den Städten des Indus wurde mit Ziegeln gebaut, man legte Lager und große Wasserbecken an. Auch bei den Menschen des Veda waren

Ziegel bekannt und in Gebrauch, aber nur, um zum Altar des Feuers aufgeschichtet zu werden. Eine ganze Theologie hatte sich um die »Ziegel«, *iṣṭakā*, entwickelt, die mit der »Gabe«, *iṣṭi*, in Verbindung gebracht wurden. Und das Bauen selbst hatte überwiegend rituellen Charakter. Die Elemente des Alltagslebens konnten gar nicht einfacher sein, aber ihre Bedeutungen schienen überwältigend. Obwohl auf ein Minimum reduziert, war alles immer zu viel. Auch einem vorsichtigen und nüchternen Forscher wie Louis Renou ist nicht entgangen, dass »sich der Veda in einem panischen Schrecken bewegt«. Die Hymnen erschienen ihm keineswegs als »kaltblütig« ersonnene Gedichte«, sondern, im Gegensatz zu jeder hieratischen Strenge, als »frenetische Werke, die aus einer Atmosphäre von Wortgefechten stammen, wo derjenige gewinnt, der die Rätsel mit mystisch-rituellem Fundament am besten formuliert (oder am schnellsten errät)«. Und wo die Niederlage ein Todesurteil bedeuten konnte. Ohne dass ein Henker nötig war, sprang der Kopf in Stücke. Derartige Fälle sind durchaus bezeugt.

Wir kennen nur einen Namen – von all jenen, die zur Induskultur gehörten: Su-ilisu, ein Dolmetscher. Er erscheint uns wie ein Zwerg oder ein Kind auf einem akkadischen Siegel. Eine Figur in reichem, schwerem Priesterornat hat ihn auf dem Schoß. Die über dem Bild eingeschnittenen Worte lauten: »Su-ilisu, Übersetzer aus Meluhha«. Andere Siegel sprechen von Waren aus Meluhha, jener Induskultur, die an Ausdehnung Mesopotamien, Ägypten und Persien übertraf und nicht weniger als tausend Jahre bestand, bis sie schließlich, aus völlig unklaren Gründen, um 1600 v. Chr. erlosch. Die Namen sind verschwunden, nur der von Su-ilisu hat sich erhalten, eines Dolmetschers in einer Sprache, die sich bis heute

nicht hat entziffern lassen – wenn es sich denn um eine Sprache handelt, was weiterhin umstritten ist.

Seit einigen Jahren gibt man sich große Mühe bei der Suche nach Pferdeknöcheln, die man im Punjab ausgraben möchte. Als unechte Waffen geschwenkt, müssten sie dazu dienen, die verhassten Indoeuropäer, die *von draußen*, von der anderen Seite des Khyber-Passes, gekommen sind, zu zerstreuen und zu vertreiben, indem sie bewiesen, dass deren Neuheit – das Pferd – in diesem Landstrich schon bekannt war. Denn manch einer meint, dass alles, was sehr alt und denkwürdig ist, nur auf indischem Boden gewachsen sein könne. Und dass die unentzifferte Schrift von Harappa schon genügend Anhaltspunkte für die Auffassung bieten würde, dass der Sanskrit und der *R̥g-Veda* von ihr abstammen. Nicht nur ist dies alles durch die Funde nicht bestätigt worden, es steht auch im Gegensatz zu den vedischen Texten. Der *soma*, was immer er war, wuchs in den Bergen, die nicht zur Landschaft von Harappa und Mohenjo Daro gehören. Was die Krieger auf mit Pferden bespannten Wagen angeht, so findet sich auf den Siegeln der Induskultur von ihnen keine Spur. In Bezug auf den *R̥g-Veda* kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, dass es sich um Parallelwelten handelt. Und doch musste es irgendwelche Interferenzen gegeben haben. Welche jedoch, bleibt weiterhin dunkel.

Für das vedische Indien war die Geschichte nichts, wovon man Notiz nehmen musste. Die Geschichtsschreibung tritt dort mit großer Verspätung auf, nicht nur viele Jahrhunderte nach Herodot und Thukydides, sondern erst in einer Zeit, als man im Okzident die mittelalterlichen Chroniken verfasste. Die Chronologie, auf die sich die Ritualisten beziehen, ist generell eine Zeit der Götter und des Geschehens vor

den Göttern. Nur in seltenen Fällen nimmt man Bezug auf etwas »Veraltetes«, also etwas, was den Übergang zur Zeit der Menschen impliziert. Und unweigerlich handelt es sich um Veränderungen innerhalb eines Ritus. Etwa des kompliziertesten und beeindruckendsten Ritus, des *aśvamedha*, des »Pferdeopfers«: »Dieser *aśvamedha* ist sozusagen ein veraltetes Opfer, denn was wird davon zelebriert und was nicht?« Nachdem man die minuziösen, schwindelerregenden Unterweisungen über Hunderte von Tieren, die im Verlauf des *aśvamedha* geopfert werden mussten, über die verschiedenen Formen, in denen sie zu behandeln waren, über die in der Mähne des Pferdes zu verteilenden kleinen Perlen und über die »Wege des Messers«, die beim Schnitt in das Fleisch des Pferdes zu befolgen waren, nachgezeichnet hatte, heißt es mit einer plötzlichen Kehrtwendung, dass der »*aśvamedha* ein veraltetes Opfer« sei (oder ein »aufgegebenes«, *utsannayajña*). Womöglich bezogen sich die Spekulationen der Liturgiker bereits auf eine legendäre, verlorene Vergangenheit, wo die Gesänge, die Zahlen und die getöteten Tiere noch perfekt miteinander verflochten waren. Vielleicht fühlten sie sich bereits wie die Altertumsforscher des siebzehnten Jahrhunderts, die sich über irgendein versunkenes Ereignis Zitatenschlachten lieferten. Doch je spärlicher die Hinweise auf den reinen, auflösenden Lauf der Zeit sind, umso mehr Verwirrung stiften sie. Und umso vergeblicher erscheint jeder Versuch, zwischen den Texten der vedischen Ritualisten und irgendeiner faktischen Realität eine direkte, einfache und eindeutige Verbindung herzustellen. Anders als die Ägypter, die Sumerer, die Chinesen der Zhou-Dynastie vermieden sie es, das Geschehen an den Jahren festzumachen. *Verum ipsum factum* galt für sie nicht. Denn das einzige mit einem *verum* verbundene *factum* war die liturgische Handlung. Alles, was

sich vor dem Ritus und außerhalb seiner abspielte, gehörte zum weiten, zerfaserten Reich der Unwahrheit.

Das vedische Indien gründet sich auf ein strenges Gesetz der Ausschließlichkeit (nur wer am Opfer teilnimmt, kann gerettet werden) und zugleich auf eine Forderung nach umfassender Erlösung (die sich nicht nur auf alle Menschen, sondern auf alles Lebendige erstreckt). Unterstrichen wird dieser doppelte Anspruch, der den anderen großen Religionen (welche dem profanen gesunden Menschenverstand viel näherstehen) unsinnig vorkommen dürfte, im Bild eines unbegrenzten Gastmahls in früheren Zeiten: »Jene Geschöpfe aber, die nicht zum Opfer zugelassen sind, sind verloren; darum lässt er nun jene Geschöpfe hier auf Erden zum Opfer zu, die nicht verloren sind; hinter den Menschen kommen die Tiere; und hinter den Göttern kommen die Vögel, die Pflanzen und die Bäume; so ist, was immer hier auf Erden existiert, zum Opfer zugelassen. Und wahrhaftig trinken sowohl die Götter als auch die Menschen als auch die Vorfahren zusammen, und dies ist ihr Gastmahl; in den alten Zeiten tranken sie auf sichtbare Weise zusammen, jetzt tun sie es im Unsichtbaren.«

Nichts war so schwerwiegend – für die Menschen, aber auch für die Götter – wie der Ausschluss vom Opfer. Nichts führte so unausweichlich zum Verlust der Rettung. Das Leben allein reichte nicht aus, um das Leben zu retten. Um dem Verderben zu entgehen, bedurfte es einer Prozedur, einer Folge von Handlungen, eines beständigen Antriebs. Und damit man von Rettung sprechen konnte, musste sie sich auf alles erstrecken, alles in ihr Schlepptau nehmen. Eine Rettung des Einzelnen – eines Individuums oder einer Art – gab es nicht. Hinter den Menschen erblickte man die unermesslichen Scharen der Tiere, mit den Menschen verbunden durch

ihre Natur als *paśu*, als mögliche Opfer bei einer Opferzeremonie. Hinter den Göttern aber rauschten alle Bäume und Pflanzen mit ihren Bewohnern, den Vögeln, die leichter Zugang zum Himmel fanden.

Diese grandiose Vision ist in wenige Worte gefasst – und hat nicht ihresgleichen in den anderen großen antiken Kulturen. Kein griechischer Text kennt sie (und erst recht kein römischer), in die Bibel gehört sie gewiss nicht (denn dort trägt der Mensch schon vom Paradies an das Stigma des Herrschers), und auch nicht nach China. Nur die grausamen vedischen Menschen, die sich pausenlos ihren blutigen Opferpraktiken widmeten, dachten darüber nach, wie sie, zusammen mit sich selbst, auch die Bäume, die Pflanzen und alle anderen Lebewesen retten könnten. Und meinten, dass es dazu nur ein Mittel gebe: alle diese Geschöpfe zum Opfer zuzulassen. Sie glaubten auch, dass dies der einzige Weg sei, um die schwerste Herausforderung zu bestehen, nämlich dafür zu sorgen, dass jenes Gastmahl, das einst vor aller Augen lag – und an dem alle teilnahmen –, im Unsichtbaren fortduere.

Wer sich in das vedische Korpus hineinbegibt, hat rasch den Eindruck, sich im Innern einer Welt zu befinden, die in selbstgewählter Isolierung sich selbst genügt. Die Nachbarn? Die Vorgeschichte? Die Entstehung? An allem sind Zweifel erlaubt. Das erklärt ein gewisses perverses Wohlgefallen der großen Veda-Forscher an ihrem Gegenstand: Sie wissen, dass sie, einmal eingedrungen, nicht mehr hinauskönnen. Einer der bedeutendsten, Louis Renou, hat dies bei einer der wenigen Gelegenheiten, die er zu allgemeinen Überlegungen nutzte, leise angedeutet: »Ein weiterer Grund für diesen Rückgang des Interesses [an den vedischen Studien, man befand sich im Jahr 1951] ist die Isolierung des Veda. Heut-

zutage richtet sich unsere Aufmerksamkeit auf kulturelle Einflüsse, auf die Berührungspunkte zwischen Kulturen. Der Veda kommt dem kaum entgegen, denn er hat sich in einem Zustand der Abgeschlossenheit entwickelt. Vielleicht ist es aber tatsächlich wichtiger, dass wir beginnen, bestimmte individuelle Erscheinungen an und für sich zu untersuchen und ihre Binnenstruktur zu analysieren.« Genauso verfuhr aber schon, mitten im neunzehnten Jahrhundert, Abel Bergaigne, der Stammvater der ruhmreichen Dynastie der französischen Veda-Forscher, der den *Rg-Veda* als eine in sich vollendete Welt, die sich nur aus sich selbst rechtfertigen lässt, studiert hat. Ein unerschöpfliches Studium, wie Renou selbst nur allzu gut wusste, als er die siebzehn Bände seiner *Études védiques et paninéennes* veröffentlichte, in denen er nach und nach die Hymnen des *Rg-Veda* übersetzte und interpretierte, jedes Mal aus ganz verschiedenen Gesichtswinkeln, doch ohne dass das Unternehmen zum Abschluss gelangte. Weder Ägypten noch Mesopotamien, noch China und erst recht nicht Griechenland (mit seinem provokanten Mangel an liturgischen Texten) haben etwas zu bieten, was dem vedischen Korpus mit seinem strengen formalen Aufbau, seinem Ausschluss eines jeden zeitlichen – historischen, annalistischen – Rahmens, seiner allgegenwärtigen Liturgie und seinen inneren Querverweisen, die die verschiedenen Teile des Korpus dicht, raffiniert und scharfsinnig miteinander verknüpfen, auch nur annähernd gleichkäme.

Von jeher – und bis in unsere Tage – haben zahlreiche Theorien lautstark ihre Ansichten über die Ursprünge und die Herkunft derer verkündet, die sich *Āryas* nannten und den vedischen Korpus verfasst haben. Doch das Enorme und Einzigartige ihres *Text*-Unternehmens tritt noch deutlicher hervor, wenn man, wie Frits Staal es einmal getan hat, von

ihrer geschichtlichen Existenz eine Beschreibung gibt, die sich auf die wenigen Elemente beschränkt, die unzweifelhaft sind: »Vor mehr als dreitausend Jahren zogen kleine Gruppen halbnomadischer Völker durch die Gebirgsregionen, die Zentralasien vom Iran und dem indischen Subkontinent trennen. Sie sprachen eine indoeuropäische Sprache, die sich zum Vedischen weiterentwickelte, und brachten die Anfänge eines sozialen und rituellen Systems mit. Ebenso wie andere Gruppen aus dem Umkreis der indoeuropäischen Sprachen verehrten sie das Feuer, Agni genannt, und ebenso wie ihre iranischen Verwandten nahmen sie den Kult des *soma* an – einer wahrscheinlich halluzinogenen Pflanze, die im Hochgebirge wuchs. Die Interaktion zwischen diesen zentralasiatischen Abenteurern und den früheren Bewohnern des indischen Subkontinents rief die vedische Kultur ins Leben, so genannt nach den vier Veden, Dichtungen zum mündlichen Vortrag, die bis heute der oralen Tradition angehören.« In ihrem trockenen Ton, der sich den Erfordernissen einer Volkszyklopädie anzupassen scheint, lassen die Staal'schen Zeilen etwas von dem Staunen spüren, das einen jeden ergreifen müsste angesichts des beispiellosen, unvergleichlichen Unternehmens dieser (nicht sehr zahlreichen) »zentralasiatischen Abenteurer«. Ein Unternehmen, das von Anfang an nicht so sehr auf territoriale Eroberungen gerichtet war (die, wenig eindrucksvoll und in unklaren Grenzen, sich auf kein solides politisches Gefüge stützen konnten, stand doch selbst die Erfindung der »Stadt«, *nagara*, noch aus, ein Wort, das in den ältesten Texten fast völlig fehlt – und jedenfalls keiner belegbaren Tatsache entspricht: Es gibt keine Spur einer vedischen Stadt), sondern auf einen mit äußerst komplexen Texten eng verbundenen *Kult* sowie auf eine *berauschende Pflanze*. Ein *Bewusstseinszustand* wurde zum Mittelpunkt,

um den sich, genauestens kodifiziert, Abertausende von rituellen Handlungen drehten. Die Mythologie und damit auch die kühnsten Spekulationen präsentierten sich als eine Folge der schicksalhaften und brisanten Begegnung einer Liturgie mit dem Rausch.

Ya evaṃ veda, »der, der so weiß«, ist eine im Veda stets wiederkehrende Formel. Vor allem anderen lag offenbar das Wissen – und zwar das Wissen in einer bestimmten Weise, *so*, im Unterschied zu jedem anderen Wissen – den vedischen Menschen am Herzen. Die Macht, die Eroberung, das Vergnügen erschienen als untergeordnete Elemente, die zum Wissen gehörten, es aber keinesfalls verdrängen konnten. Das vedische Lexikon ist höchst subtil und äußerst differenziert, wenn es um die Definition all dessen geht, was mit dem Denken, der Inspiration, dem Enthusiasmus zu tun hat. Sie praktizierten die Unterscheidungen der Geister – wie sich viele Jahrhunderte später ein westlicher Mystiker ausdrücken würde – mit einer Sicherheit und einem Scharfsinn, die verblüffen und jeden Übersetzungsversuch unbeholfen erscheinen lassen. Was bedeutet *dhī*? Intensiver Gedanke, Vision, Inspiration, Meditation, Gebet, Kontemplation? All dies, von Fall zu Fall. Stets aber blieb die Voraussetzung gleich: der Vorrang der Erkenntnis vor jedem anderen Heilsweg.

Warum waren die vedischen Menschen so besessen vom Ritual? Warum sprechen alle ihre Texte direkt oder indirekt von Liturgie? Nur in bestimmten Bewusstseinszuständen sollte ihr Denken, sollte ihr Leben sich abspielen. Sind alle anderen Motive ausgeschlossen, so bleibt dies das einzig plausible. Sie wollten denken – und vor allem: Sie wollten sich bewusst sein, dass sie dachten. Exemplarisch geschieht dies

beim Vollzug einer Handlung. Es gibt die Handlung – und es gibt die Aufmerksamkeit, die sich auf die Handlung richtet. Die Aufmerksamkeit lässt die Handlung zu ihrer Bedeutung gelangen.

Auch das archaische Rom war eine hochrituelle Gesellschaft, doch nie in derart radikaler Weise. Mehr als der Ritus galt in Rom die Praxis, die Fähigkeit mit den Situationen, die sich jeweils ergaben, zurechtzukommen. So mündete der Ritus im Flussbett des Rechts, das *fas* ging auf im *ius* – oder sollte zumindest darin aufgehen. Für die vedischen Menschen dagegen enthielt die Handlung das Denken in höchster Konzentration – und ohne weitere Funktionen. Das *brahman* – das *Extrem* von allem – denken heißt das *brahman* sein. Das ist die unausgesprochene Lehre.

Je höher die Wogen gehen beim Streit über die Säkularisierung, umso leichter vergisst man, dass das Abendland – wenn man etwas, was in Griechenland entstanden ist, so nennen will – von Anfang an säkular war. Ohne eine Priesterklasse, stets in Gefahr, vom Licht abgeschnitten zu werden, ohne Aussicht auf Belohnung und Erlösung in anderen Welten, waren die Griechen die ersten vollkommen idiosynkratischen Wesen. Das schwingt mit in jedem Vers von Sappho und Archilochos. Und was idiosynkratisch ist, wirkt als die Kraft der Säkularität selbst. Wie lässt sich dann der unüberbrückbare Abstand zwischen den Modernen und den antiken Griechen erklären? Die Griechen wussten, wer die Götter waren und was sie waren. Statt bloß an sie zu glauben, begegneten sie ihnen. Für die Griechen war *átheos* vor allem der, der von den Göttern verlassen ist, nicht der, der sich weigert, an sie zu glauben, wie es die Modernen stolz auf ihre Fahnen schreiben. Auch wenn sie dann nicht umhinkönnen,

ihre säkularen Institutionen nach Maßgabe theologischer Kategorien zu formen. Gerät aber das Heilige auf verborgene Weise in die Säkularität, verwandelt es sich in eine giftige Substanz.

Spiegelbildlichkeit zwischen dem vedischen Indien und dem archaischen Griechenland. In Indien: Alle Texte sind heilig, liturgisch, nichtmenschlichen Ursprungs, sie werden von einer Priesterklasse (den Brahmanen) bewahrt und überliefert. In Griechenland: Alle Texte sind säkular, oft mit dem Namen eines Autors verbunden, und überliefert werden sie außerhalb einer Priesterklasse, die als solche nicht existiert. Die Eumolpiden, die Dynastie, in deren Hand die Eleusinschen Mysterien lagen, waren nicht mit der Abfassung irgendwelcher Texte betraut. Wenn bestimmte Figuren konvergieren – wie im Fall von Helena und den Dioskuren, zu denen sich in den Geschichten von Saraṇyū und den Aśvins beeindruckende Analogien finden –, dann signalisiert diese Affinität, dass wir uns in der Nähe von etwas befinden, was unweigerlich zur Erfahrung eines jeden Geistes gehört. Es sind durchweg Geschichten, in denen es um das *Simulakrum* (*ágalma, eídolon*), den *Reflex* (*chāyā*) und das *Ebenbild* (die Ähnlichkeit zwischen Zwillingen) geht. Geschichten über Geschichten, denn die Geschichten sind aus Simulakren und Reflexen gewoben. Es ist die mythische Materie, die über sich selbst reflektiert, so wie in den Hymnen des *R̥g-Veda* die *R̥ṣis* oft über die Verse zu sprechen pflegten, die sie gerade schrieben. Es sind Momente, in denen die vielfältigen, wirbelreichen Ströme der Geschichten in ein und denselben Ozean zu münden scheinen, nämlich in den, der für eine Sammlung von Erzählungen – das indische *Tausendundeine Nacht* – den Titel abgab: den *Kathāsaritsāgara*, den Ozean der Ströme der Geschichten.

Aus Furcht vor dem Vorwurf, sie würden die vedischen Menschen wie räuberische blonde Arier darstellen, haben nicht wenige der jüngeren Wissenschaftler, soweit sie konnten, ein abgeschwächtes, milderes Bild von ihnen gezeichnet. Jetzt sind sie nicht mehr die Eroberer, die vom Gebirge her einfallen, das Reich der autochthonen Bevölkerung mit Feuer und Schwert verheeren und die Ureinwohner grausam unterdrücken. Jetzt sind sie eine Gruppe von Emigranten, die nach und nach in neue Gebiete einsickern und dabei kaum auf Widerstand stoßen, weil die vorausgehende Induskultur aus unerklärlichen Gründen bereits erloschen ist. Die Korrektur war geboten und entspricht den mageren archäologischen Funden; zuweilen aber ist ein gewisser Übereifer nicht zu verkennen. Um sich von übertriebenen Skrupeln zu befreien, braucht man nur mit Michael Witzel daran zu erinnern, dass »die Nazis gerade die einzigen wirklichen Arier in Europa, die Zigeuner (Roma, Sinti) verfolgt und zu Hunderttausenden ermordet haben. Bekanntlich sprechen sie eine archaische neuindische Sprache, die dem modernen Dardischen, Panjabi, Hindi usw. eng verwandt ist.«

Vielleicht war es den Āryas tatsächlich nicht um Eroberung und Verwüstung zu tun, doch zumindest im Reich der Bilder verherrlichten sie das Getümmel ihrer Pferde und Kriegswagen, die im Land des Indus unbekannt waren. Wie in einer leuchtenden Staubwolke zog ihnen die Schar der Marut, der »brausenden Rudrasöhne«, voran. Folgendermaßen wurden sie in den Hymnen des *Ṛg-Veda* angerufen: »Kommet her, Marut, auf blitzenden, von schönem Gesang begleiteten, speerestarrten, rossebeschwingten Wagen! Flieget gleich den Vögeln zu uns mit dem höchsten Labsal, ihr Zauberkünstler!« – »Aus Furcht vor ihrer Wucht bewegt sich die Erde, sie läuft voll Wasser wie ein vollbeladenes,

schaukelndes Schiff.« – »Selbst das hochgewachsene Gebirge hat Furcht bekommen, selbst des Himmels Rücken bebt bei eurem Tosen. Wenn ihr Marut mit Speeren bewaffnet euer Spiel treibt, so eilt ihr nach dem gleichen Ziele wie die Gewässer.« Schwer möglich, sich die, die die Taten der Marut besangen, wie sanfte, halbnomadische Hirten vorzustellen, die sich nur um ihre Herden und ihre Transhumanzen kümmerten. Glanz und Schrecken begleiteten sie, wenn die Marut an ihrer Seite waren, mit ihren blitzenden Lanzen auf den Schultern, bedeckt mit buntem Schmuck, Goldmünzen an die Brust geheftet – vereint, kompakt, als wären sie alle im selben Moment vom Himmel geboren.

Als Louis Renou 1938 seine ersten Übersetzungen des *Rg-Veda* veröffentlichte, stellte er der Einleitung einige Worte von Paul-Louis Couchoud als Motto voran: »Die Poesie sei auf die falsche Bahn geraten, sagte er [Mallarmé] mit einem Lächeln, ›seit der großen homerischen Abirrung«. Und wenn man ihn fragte, was es denn vor Homer gegeben habe, antwortete er: ›Die Orphik.« Zwischen den vedischen Hymnen [...] und der mallarméschen Orphik gibt es Berührungspunkte.« Im Verlauf der Einleitung ist Renou auf das Thema nicht mehr zurückgekommen und hat Mallarmé nicht wieder erwähnt. Aber die Mottos sind der *locus electionis* der verborgenen Gedanken. Dies war der passende Ort, um anzudeuten, dass die Geschichte der Poesie mit Mallarmé nicht zu Ende gegangen war, sondern dass sie mallarmésch begonnen hatte. »Die orphische Erklärung der Erde« – diese Definition der Poesie, Mallarmé zufolge die höchste, trifft weniger auf die späten orphischen Hymnen zu, passt aber ganz genau auf die vedischen Hymnen, deren unübersehbares Bildergewimmel Abel Bergaigne nur wenige Straßen

von der Rue de Rome entfernt bereits zu entwirren versuchte. Um den mallarmésischen Ton zu spüren, braucht man die Hymnen nur irgendwo aufzuschlagen, zum Beispiel am Anfang von 4,58, der Hymne an *ghrtá*, die geklärte Butter, die man bei den Riten benutzt. Renous Übersetzung aus dem Jahr 1938 lautet: »Aus dem Ozean ist die Honigwooge emporgestiegen: Mit dem Stängel des *soma* hat sie die Form der Ambrosia angenommen. Das also ist der Geheimname der Butter: Zunge der Götter, Nabel des Unsterblichen.«

Für einen philologisch geschulten Europäer lässt sich kaum etwas Frustrierendes denken als die indische Geschichte. Nirgendwo ein fester Grund. Daten und Fakten stets ungewiss. Hier schwanken die Jahrhunderte wie anderswo die Monate. Nirgends ein zwingender Übergang. Wie kam es, dass man vom *R̥g-Veda* zu den Brāhmaṇas überging? Und von den Brāhmaṇas zu den Upaniṣaden? Und von den Upaniṣaden zu den Sūtren? Jedes literarische Genre zeichnet sich bereits in dem vorhergehenden ab. Oder es stellt sich diesem entgegen. Oder aber – und das ist der irritierendste Fall – beide Genres bestehen nebeneinander. Wie kann man in diesem Gewirr Klarheit schaffen? Oder wenigstens dorthin gelangen, wo es am dichtesten ist? Der Weg, der am weitesten führt, bleibt der der Autoreferentialität. Der *R̥g-Veda* lässt sich durch den *R̥g-Veda* begreifen – und durch nichts anderes (so bei Bergaigne und Renou). Die Brāhmaṇas lassen sich durch die Brāhmaṇas begreifen (so bei Lévi und Minard). Dagegen bleibt der Übergang vom *R̥g-Veda* zu den Brāhmaṇas ein unbekanntes oder kaum erforschtes Terrain. So als würde das Verständnis Homers das Verständnis Platons unmöglich machen – und umgekehrt. Wo es doch unvermeidlich ist, ganz Griechenland als Spannung zwischen Homer und Platon zu sehen.

Vom Observatorium der Aufklärung aus betrachtet, ist der Veda tiefe, undurchdringliche Nacht, ohne das mindeste Anzeichen einer Bereitschaft, sich erhellen zu lassen. Er ist eine Welt, die sich selbst genügt, mit starken, auch konvulsivischen Spannungen, in sich selbst versunken und gleichgültig gegenüber jeder anderen Lebensweise. Von heftigen und disparten Begierden durchwühlt, richtet sich ihr Streben nicht auf Dinge, nach Untertanen oder Prunk. Sucht man ein Emblem für das, was der Moderne (wie immer man sie definiert) radikal fremd ist und ihr mit völliger Gleichgültigkeit gegenüber treten kann, dann wird man es in den vedischen Menschen finden.

In der Vorrede zur ersten Auflage (1818) der *Welt als Wille und Vorstellung* sprach Schopenhauer von der »Wohlthat der VEDA's [...], deren uns durch die Upanischaden eröffneter Zugang, in meinen Augen, der größte Vorzug ist, den dieses noch junge Jahrhundert vor den früheren aufzuweisen hat«. Worte von weitreichender Bedeutung: Gegenüber dem gerade zu Ende gegangenen Jahrhundert hatte die neue Epoche, Schopenhauer zufolge, einen wunderbaren Vorzug, den sie einem einzigen Buch verdankte, der auf abenteuerlichen Wegen zustande gekommenen Ausgabe einiger Upanišaden, die aus einer persischen Fassung ins Lateinische übersetzt und von Anquetil-Duperron 1801/1802 unter dem Titel *Oupnek'hat* veröffentlicht worden waren; Schopenhauer hatte sie dann in der zweiten Ausgabe von 1808 gelesen. Dieser Text allein genügte, um die Waagschale des Wissens zugunsten des neunzehnten Jahrhunderts sinken zu lassen.

Details, die helfen können, die befremdliche, irreduzible vedische Einzigartigkeit zu verstehen: Der erste vollständige Kommentar zum Veda, den wir besitzen – der von Sāyaṇa –,

stammt aus dem vierzehnten Jahrhundert. So als wäre der erste auf uns gekommene Homer-Kommentar zweitausendeinhundert Jahre nach der *Ilias* geschrieben worden.

Von den Elementen: das Feuer und das Wasser; von den Tieren: die Kuh, das Pferd, der Ziegenbock; ein »Ozean«, *samudrá*, der himmlischer, irdischer oder geistiger Natur sein kann, ohne dass sich die jeweiligen Grenzen erkennen ließen; das Wort, der Eros, die Liturgie; Felsen, Gebirge; Ornamente an den Gewändern, auf dem Körper; Trupps von Kriegeren, niedergerissene Zäune, Waffenschall.

Daraus – und aus wenig anderem – besteht die Umwelt des *Rg-Veda*. Ein paar Grundworte, die immer wiederkehren. Eine zwecklose, hartnäckige Monotonie. Und doch entspringt jedem dieser Worte eine Fülle von – größtenteils verschlüsselten – Bedeutungen. *Padá*, die Spur der Kuh, ist nach dem vedischen Wörterbuch von Grassmann auch – und zwar in dieser Reihenfolge –: »Schritt«, »Abdruck«, »Zeichen«, »Aufenthalt«, »Region«, »Versfuß«. Zusätzlich aber auch: »Strahl«, »(isoliertes) Wort« und schließlich »Wort«. Ist vom »verborgenen *padá*« die Rede, so handelt es sich, Renou zufolge, um »das Arkanum par excellence, dessen Offenbarung der Dichter sucht«. Da ist man nun weit abgekommen von der Spur der Kuh, die freilich auch selbst geheimnisvoll und verehrungswürdig ist, da man ihr ein besonderes »Trankopfer über der Spur«, *padābūti*, widmet.

Am Anfang war ein stummer König, Māthava aus Videha, der das Feuer im Mund hielt, das Agni Vaiśvānara genannt wurde, Agni-von-allen-Menschen, jene Form Agnis, die jedem Lebewesen innewohnt. Neben ihm, als ewiger Schatten, ein Brahmane, Gotama, der ihn provozierte, zuerst mit seinen Fragen, die ohne Antwort blieben, dann mit seinen rituellen Invoka-

tionen, auf die der König, gemäß der Liturgie, hätte antworten müssen. Und jedes Mal schwieg der König, aus Angst, das Feuer zu verlieren, das in seinem Mund war. Doch schließlich gelang es den Invokationen des Brahmanen, das Feuer heraus und in die Welt zu locken: »Er [der König] war nicht imstande, [Agni] zurückzuhalten. Dieser brach aus seinem Mund hervor und fiel auf diese Erde.« Und seit dem Augenblick, da Agni auf die Erde fiel, begann er sie zu verbrennen. Der König Māthava befand sich damals am Fluss Sarasvatī. Von diesem Punkt aus begann Agni die Erde in Richtung Osten zu verbrennen. Er zog eine Bahn – und der König und der Brahmane folgten ihm. Da war noch etwas, was den Geist des Brahmanen beschäftigte, und so fragte er den König, warum Agni erst aus seinem Mund gestürzt sei, als er eine bestimmte Invokation gehört hatte, und nicht schon vorher. Der König antwortete: »Weil in jener Invokation die geklärte Butter genannt wurde – und Agni ist darauf versessen.« Diese List war für den Brahmanen der Grund von allem. Der Anfangsakt der Geschichte wird also nicht vom Herrscher, dem *kṣatriya*, dem Krieger, vollzogen. Es ist ein Akt, der dem Brahmanen zukommt, demjenigen, der jedes Ereignis auslöst, der das Feuer nötigt, sein Versteck zu verlassen. Was gleich danach geschieht, ist eine rasche Zusammenfassung dessen, was dann immer wieder geschehen würde: Der Mensch folgt der Bahn des Feuers, das ihm vorausgeht und der Erde die Haut abzieht. Die Kultur ist vorab dies: eine von Flammen gezogene Bahn. Und man sollte nicht etwa denken, dass im Rausch der Eroberung ein Wunsch oder die menschliche Raubgier die Zügel in die Hand nehmen könnten. Die Menschen folgen stets nach, Agni ist es, der erobert.

Der Scharfsinn des Brahmanen Gotama war zum Guten ausgeschlagen. Mit seinen betörenden Formeln, vor allem

aber mit der bloßen Erwähnung der geklärten Butter – für Agni ein Leckerbissen – war es ihm gelungen, den Ritus in Gang zu setzen, der seinerseits den Anstoß zur Geschichte gegeben hatte. Doch es gab einen Präzedenzfall zu dieser Geschichte, der in die Zeit der endlosen Auseinandersetzungen zwischen den Devas und den Asuras fiel. Damals geschah es, dass die die arroganten Asuras »weiterhin im Mund opfer-ten«, während die Devas es vorzogen, untereinander zu opfern. Da erwählte ihr Vater, Prajāpati, die Devas und vertraute ihnen das Opfer an. Er entschied sich für sie, weil sie, ehe sie noch genau wussten, wem sie opfern sollten, die Opfergabe als etwas *Äußerliches* akzeptiert hatten, was von einem Lebewesen zu einem anderen *übergang* und damit die Membran der Selbstgenügsamkeit durchstieß, die an den unförmigen Körper Vṛtras, des urzeitlichen Ungeheuers, erinnerte.

Hätte man die vedischen Menschen gefragt, warum sie keine Städte, keine Reiche und Imperien gründeten (auch wenn sie sich Städte, Reiche oder Imperien vorstellen konnten), so hätten sie antworten können: Wir suchen nicht die Macht, sondern den Rausch – wenn Rausch das Wort ist, das der Wirkung des *soma* am nächsten kommt. Diese beschrieben sie mit spontanen Worten: »Wir haben jetzt *soma* getrunken, Unsterbliche sind wir geworden; wir sind zum Lichte gelangt, wir haben die Götter gefunden. Was kann uns jetzt die Missgunst antun, was die Hinterlist eines Sterblichen?« Nicht mehr, aber auch nicht weniger wollten die vedischen Menschen. Sie errichteten ein unüberschaubares Gebäude von Handlungen und Formeln, um diese wenigen Worte sagen zu können. Sie waren der Ursprung und das Ende. Wer dies erreicht hat, erblickt in Palästen, Reichen und ausgedehnten Verwaltungssystemen eher ein Hindernis als eine

Errungenschaft. Jeder menschliche Ruhm, jede stolze Eroberung, jede Vergnügungssucht war nichts als ein Hemmnis. Und der vom *soma* geschenkte Rausch war kein Zustand der Begeisterung, sondern der Unkontrollierbarkeit. Daher sagten sie vom *soma*: »Du bist der Hüter unseres Leibes, *soma*; in jedem Gliede hast du Platz genommen als Aufseher.« Der Rausch war ein schützendes Gehäuse, das jeden Augenblick zerbrechen konnte, allerdings nur infolge der Schwäche des einzelnen. Der sich dann an jene Substanz, die auch ein König war, wandte und sie wie einen gütigen Herrscher um Gnade bat: »Wenn wir die Gelübde brechen, so verzeih uns wie guten Freunden, o Gott, zu unserem Besten.« Diese physiologische Vertrautheit mit dem Göttlichen führte dazu, dass der *soma* den Körper, indem er ihn durchströmte, aufrechterhielt. Nicht einmal die Griechen, Experten des Rausches, hätten es gewagt, Besessenheit und höchste Kontrolle in ein und demselben Zustand zu vereinen – jenem, der sich den »ruhmreichen« und »rettenden Getränken« verdankt, von denen es heißt: »Wie die Riemen den Wagen, so haltet ihr meine Glieder zusammen.« Und was ist das letzte Verlangen, dessen Erfüllung jetzt wie zum Greifen nah zu sein scheint? Das unendliche Leben: »König Soma, verlängere unsere Tage wie die Sonne die Tage des Frühlings.« Zartheit, Klarheit: Das Unendliche erscheint als eine allmähliche, unmerkliche Ausdehnung der Herrschaft des Lichts.

II
YĀJÑĀVALKYA



Nicht allzu lange vor der Zeit des Buddha – niemand wüsste genau zu sagen, wann – tritt die Gestalt Yājñavalkyas hervor. Das Opfer (*yajña*) trägt er im Namen, weniger klar aber ist die Bedeutung von *-valkya*. Seine Lehre hatte er von der Sonne, Āditya, empfangen. Um zu *wissen*, muss man *glühen*. Sonst ist jede Erkenntnis unwirksam. Daher muss man die »Glut«, *tapas*, üben. Und die Sonne ist das Wesen, das mehr als jedes andere glüht. Naturgemäß wendet man sich an sie, um zur Lehre zu gelangen. Immer wenn Yājñavalkya in den ältesten Texten erscheint, spricht er wenig und als letzter. Sein Wort ist scharf, definitiv. Wer mit ihm streitet, setzt sich einer gefährlichen Probe aus. Auch der »kluge« Śākalya, für Staal »der erste große Linguist in der Geschichte des Menschen«, weil er die Padapāṭha-Fassung des *Rg-Veda* fixiert hat – in der die Worte getrennt geschrieben sind und die wir heute noch lesen –, bekam die Folgen davon zu spüren. Er konnte auf eine Frage Yājñavalkyas nicht antworten, und sein Kopf sprang in Stücke. Räuber sammelten seine Gebeine auf, ohne zu wissen, wem sie gehört hatten.

Yājñavalkya tritt stets in gefährlichen Situationen auf. Anscheinend liebt er die Provokation und die Herausforderung. Einmal war es der König Janaka von Videha, der Yājñavalkya in Schwierigkeiten bringen wollte. Aber er konnte ihn nicht besiegen:

»Janaka von Videha fragte einmal Yājñavalkya: ›Kennst du das *agnihotra*, Yājñavalkya?‹ ›Ich kenne es, o König, sagte er. ›Was ist es?‹ ›Es ist Milch.‹

›Wenn es keine Milch gäbe, womit würdest du opfern?‹
›Mit Reis und Gerste.‹ ›Wenn es keinen Reis und keine Gerste gäbe, womit würdest du opfern?‹ ›Mit anderen Kräutern, die es hier gäbe.‹ ›Wenn es hier keine anderen Kräuter gäbe, womit würdest du opfern?‹ ›Mit den Kräutern des Waldes, die ich fände.‹ ›Und wenn es keine Kräuter des Waldes gäbe, womit würdest du opfern?‹ ›Mit den Früchten der Bäume.‹ ›Und wenn es keine Früchte der Bäume gäbe, womit würdest du opfern?‹ ›Mit Wasser.‹ ›Wenn es kein Wasser gäbe, womit würdest du opfern?‹

Er sagte: ›Dann gäbe es hier überhaupt nichts mehr, und dennoch würde geopfert: die Wahrheit (*satya*) im Vertrauen (*śraddhā*).‹ Du kennst den *agnihotra*, Yājñavalkya: ich gebe die hundert Kühe, sagte Janaka.«

Damals hatte der König Janaka die Schwierigkeit für Yājñavalkya bis zum Äußersten treiben müssen. Er war dafür vom einfachsten Ritus ausgegangen, dem *agnihotra*: dem bloßen Akt, Milch ins Feuer zu gießen. Er wollte herausfinden, was bleiben würde, wenn es auch die gewöhnlichsten Elemente nicht mehr gäbe. Es war ein Kunstgriff, um die unaufhaltsame Prozedur aufzudecken, die in jeder Opferung wirksam ist. Yājñavalkya stellte sofort die beiden wesentlichen Punkte einer jeden Opferhandlung heraus: die Substitution und die Transposition aus dem Sichtbaren in die Ordnung des Geistes. Die ihrerseits auf ihre letzten Begriffe reduziert wurde, jenseits deren es die Dualität der darzubringenden Substanz und des Agens, das diese Substanz aufzehrt (die Milch und das Feuer des *agnihotra*), nicht mehr gibt. Diese beiden Begriffe waren *satya*, »Wahrheit«, also etwas, was nicht von Anfang an zum Leben der Menschen gehörte (›die Menschen sind die Unwahrheit«), sondern errungen werden musste, damit sie in die Lage kämen, etwas darbringen zu können; und

śraddhā, »Vertrauen«, besonders das Vertrauen in die Wirksamkeit des Ritus, ein Gefühl, ohne das das ganze Gedankengebäude einstürzen muss. Nur *śraddhā* kann das Feuer ersetzen, denn *śraddhā ist* Feuer. *Śraddhā* ist das vedische Axiom: die Überzeugung – nicht beweisbar, aber in jeder Tat stillschweigend vorausgesetzt –, dass das Sichtbare auf das Unsichtbare einwirkt und vor allem das Unsichtbare auf das Sichtbare. Dass das Reich des Geistes und das Reich des Handgreiflichen ständig miteinander in Verbindung stehen. Sie brauchten keinen *Glauben*, es sei denn in diesem Sinn. Alles Übrige folgte daraus. Es bedurfte Yājñavalkyas, damit dies so prägnant gesagt werden konnte.

Der König Janaka, berühmt für seine Großmut und sein Wissen, war mit Yājñavalkyas Antworten über das *agnihotra* zufrieden. So sehr, dass er, nach der Version des *Jaiminīya Brāhmaṇa*, »sein Schüler wurde«. Demütig sagte er zu Yājñavalkya: »Belehre mich.« Die Situation hatte sich umgekehrt. Jetzt würde Yājñavalkya Fragen stellen, und sein Eingriff würde mit chirurgischer Präzision auf die Stellen zielen, wo es im Wissen Janakas haperte. Dieses Wissen war freilich beeindruckend. Höchst wohlwollend beschrieb Yājñavalkya Janaka als jemanden, der, bevor er zu einer großen Reise aufbricht, »sich einen Wagen oder ein Schiff verschafft«. Dies waren für ihn die Upaniṣaden, die »geheimen Beziehungen«, die er zusammengetragen hatte, damit sie ihn auf der langen Reise der Erkenntnis voranbrächten. Es ist nicht bekannt, dass Yājñavalkya irgendjemand anderem so viel Ehrerbietung bezeigt hätte. Obwohl er aber Macht und Wissen im Überfluss besaß, kam Janaka an einen Punkt, wo ihm die »geheimen Beziehungen« nicht weiterhalfen. Genau über diesen Punkt wollte Yājñavalkya ihn prüfen. Aus heiterem

Himmel – wie es seinem Stil entsprach – fragte er ihn: »Wohin wirst du gehen, wenn du von dieser Welt befreit sein wirst?« Ebenso unumwunden antwortete Janaka: »Ich weiß nicht, wohin ich gehen werde, mein Gebieter.«

Es ist ein Wortwechsel, der mit jeder frömmelnden Auffassung vom vedischen Indien ein für alle Mal aufräumt. Hier gibt der weise König Janaka zu, dass er, wie alle, unwissend und ratlos ist in dem Augenblick, wo er die Welt verlässt. Von der man *sich befreien* kann (eine indische Vorstellung, so obsessiv wie bei den Christen später das »Heil«), ohne doch notwendigerweise zu wissen, *wohin man geht*. An diesem Punkt bringt Yājñavalkya, innerhalb einer Upaniṣad, ein Wissen ins Spiel, das über die Upaniṣaden (im Sinn von »geheimen Beziehungen«) *hinausgeht*.

Um zu erklären, *wohin man geht* nach dem Tod, erwähnt Yājñavalkya weder das Leben noch den Tod. Dreist, als wären seine Worte eine genaue Antwort, sagt er: »Indha [der Flammende] ist der Name dieser Person (*puruṣa*) im rechten Auge; obwohl es aber *indha* ist, nennt man ihn doch Indra, um den wahren Namen zu verhüllen. Denn die Götter lieben das Geheime und sind dem Offenbaren abhold.« Der letzte Satz ist die Schlussformel, die unzählige Male in den Brāhmaṇas wiederkehrt, um anzukündigen, dass man im Begriff ist, die Schwelle zum Esoterischen zu überschreiten. Und dieses ist vor allem deshalb esoterisch, weil die Götter es lieben, im Gegensatz zu dem, was unmittelbar vor Augen steht. Das ist die indische – um viele Jahrhunderte vorweggenommene – Antwort auf jenen »Hass aufs Geheimnis«, der Guénon zufolge dann dem Westen zugrunde liegen sollte. Hier führt uns Yājñavalkya blitzartig vor Augen, was das Geheimnis sein könnte. Um zu verkünden, was nach dem Tod kommt, spricht er nicht von einem ewigen Leben auf der

Erde oder im Himmel, sondern von Physiologie. Er spricht von jener winzigen Figur, die man in der Pupille eines jeden Menschen gespiegelt sieht. Und er nennt sie »Person«, *pu-ruṣa*, ein Wesen, von dem es in derselben *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* schon hieß: »Der *ātman*, das Selbst, existierte am Anfang allein, in Gestalt von *Puruṣa*.« In diesem Fall nun dient der König der Götter, Indra, als Deckung für eine andere Gestalt, den geheimnisvollen Indha, den Flammenden. Der eine Gefährtin hat, *Virāj* (Name eines Metrums und *Paredra Puruṣas*). Warum aber sollten diese beiden winzigen gespiegelten Figuren uns enthüllen, was nach dem Tod geschieht? Weil sie in einem nicht enden wollenden, immer neu vollzogenen Koitus im Innenraum des Herzens – einer schützenden Höhle – verschlungen sind. Und wovon leben sie? »Ihre Nahrung ist die rote Masse innerhalb des Herzens.« Wie eine Pfeilspitze dringt hier die Metaphysik in die Physiologie ein. Der Koitus von Indra und *Virāj* ist der Wachzustand – und der Zustand, der am Ende des Koitus herrscht, ist der Schlaf: »Denn so wie er hier, ist das Ende eines menschlichen Koitus erreicht, sozusagen unempfindlich wird, so wird er dann unempfindlich; denn dies ist eine göttliche Vereinigung, und sie ist das höchste Glück.« Die beiden in den beiden Augen gespiegelten Figuren haben *Yājñavalkya* dazu gedient, in den Hohlraum des Selbst einzudringen und es bei seiner beständigen und zweigeteilten erotischen Aktivität, die der Geist selbst ist, zu überraschen. Und von hier aus erhebt sich *Yājñavalkya* sogleich zum Gipfel der negativen Theologie: »Was den *ātman*, das Selbst, betrifft, so lässt er sich nur durch Verneinungen ausdrücken: Er ist ungreifbar, weil man ihn nicht greifen kann; unzerstörbar, weil er sich nicht zerstören lässt; losgelöst, weil er an nichts haftet; er ist nicht gebunden, nichts kann ihn erschüttern, nichts verletzen. Wahrhaftig,

Janaka, du hast die Furchtlosigkeit erreicht (*abhaya*)« (und dies ist das Wort, das die *mudrā* der auf Schulterhöhe erhobenen Hand bezeichnen wird: die Geste, die mehr als jede andere dem Buddha eigen ist).

Man muss sich über die Kühnheit der Antwort Yājñavalkyas klar werden. Da er zu jemandem spricht, der schon viel weiß, dem aber ein letzter Schritt der Erkenntnis noch fehlt, hält er es nicht für angebracht, auf beruhigende Worte zurückzugreifen oder irgendetwas zu versprechen. Yājñavalkya braucht nur auf eine physiologische Tatsache zu verweisen – die in der Pupille gespiegelte Figur –, um darin die Offenbarung von etwas zu finden, was das Ganze umgreift: die des Selbst als einer unerschütterlichen Macht, die beständig in jedem Lebendigen wirksam ist, auch wenn sie von ihm nicht wahrgenommen wird. Mehr ist nicht nötig, um die »Furchtlosigkeit« zu erlangen, die einzige Form des Friedens. Kaum hatte er ihn angehört, sagte Janaka zu Yājñavalkya: »Die *abhaya*, die Furchtlosigkeit, der Friede sei mit dir, Yājñavalkya.«

Bei zwei gewaltigen Werken aus Indien tritt der mutmaßliche Autor auch als Gestalt im Werk selbst auf. Beim *Mahābhārata* ist es Vyāsa, beim *Śatapatha Brāhmaṇa* Yājñavalkya. Im Falle Vyāsas ist es unmöglich, eine historische Zuordnung vorzunehmen; im Fall Yājñavalkyas ist es so gut wie unmöglich. Als Gestalten aber treten beide mit gleicher Notwendigkeit auf. Der Autor ist ein Schauspieler, der auf der Bühne erscheint und dann verschwindet, wie viele andere auch. Und zugleich ist er das Auge, hinter dem es kein anderes gibt, das Auge, das alles vor dem Auge jenes namenlosen Wesens vorüberziehen lässt, das zuhört, das liest.

Wie verhielt sich Janaka, nachdem ihm Yājñavalkya in wenigen Worten – und nur mit dem Hinweis auf die in der Pupille sichtbare gespiegelte Figur – erklärt hatte, was nach dem Tod geschieht? Die *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* berichtet davon gleich im Anschluss: »Zu jener Zeit ging Yājñavalkya zu Janaka von Videha mit dem Vorsatz, nicht zu reden.« Großartiger Anfangssatz, wieder ein Beweis für die mürrische Art Yājñavalkyas. Doch Janaka erinnerte sich, dass Yājñavalkya bei einer anderen Gelegenheit – als sie über das *agnihotra* disputiert hatten – ihm einen *vara*, eine Gunst gewährt hatte: Er konnte einen Wunsch äußern, dessen Erfüllung nicht verweigert werden durfte (in den indischen Geschichten, und vorab im *Mahābhārata*, bestimmen Gunstbeweise und Verwünschungen ebenso häufig das Geschehen wie in Wagners *Ring*). Jetzt war der Moment gekommen, diesen Wunsch auszusprechen: Er bestand darin, Yājñavalkya weiter befragen zu dürfen.

Da geschah nun etwas Überraschendes: Der Ṛṣi, der keine Lust hatte zu sprechen, der Ṛṣi, der sich oft mit bissigen, scharfen Bemerkungen hervortat, um sich dann sogleich, ohne weiter darauf einzugehen, in Schweigen zu hüllen – er sprach diesmal lange und mit grandioser Eloquenz, wie vom eigenen Elan überwältigt. Mit den eindringlichsten und mitreißendsten Worten erklärte er endlich die Lehre vom *ātman* im Detail. Nie wieder in der indischen Geschichte, nicht einmal in der Unterweisung Arjunas durch Kṛṣṇa in der *Bhagavad Gītā*, würden so leuchtende Worte die Lehre verkünden. Als Yājñavalkya, einen Moment lang, den Eindruck hatte, er sei zu weit gegangen, dachte er: »Dieser König ist schlau, er hat alle meine höchsten Lehren aus mir herausgelockt.«

Wenn Yājñavalkya Janaka von Videha nach ihrem Disput über das *agnihotra* eine »Gunst« gewähren wollte, so hatte er dafür einen guten Grund. Denn Janaka hatte diesmal gezeigt, dass er stärker war als drei Brahmanen – einer von ihnen war Yājñavalkya selbst gewesen. Nachdem er sie befragt hatte, war er auf seinem Wagen wieder weggefahren: stolz, spöttisch, unzufrieden. Die drei Brahmanen wussten, dass sie ihrer Aufgabe nicht gewachsen gewesen waren. »Sie sagten: ›Dieser König hat uns besiegt: Wir wollen ihn zu einem Disput herausfordern.« An diesem Punkt hatte Yājñavalkya sich eingeschaltet und sie mit wohlbedachten Worten aufgehalten. Wenn sie gewinnen würden, meinte er, hätte das wenig zu bedeuten. Es sei normal, dass die Brahmanen einen König in einem theologischen Disput besiegen. Darin bestehe ja fast ihre Daseinsberechtigung. Wenn aber nun zufällig Janaka gewinnen würde? Nicht auszudenken ... Die Welt würde auf den Kopf gestellt werden. Daher ging Yājñavalkya lieber allein zu Janaka: Bescheiden fragte er ihn, was er ihm über das *agnihotra* sagen könne. Und er entdeckte, dass Janaka viel wusste. So kam es, dass er ihm eine »Gunst« versprach – und Janaka bat darum, ihn noch weiter befragen zu dürfen. »Von da an war Janaka ein Brahmane.«