

Phänomen-Verlag

Hans Torwesten

Vedanta

Herz des Hinduismus

Phänomen-Verlag

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek:

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Hans Torwesten
Vedanta – Herz des Hinduismus
EAN 978-84-946284-4-3

Copyright © der deutschen Ausgabe 2017 by Phänomen-Verlag

Erweiterte Neuausgabe des Titels
„Vedanta – Kern des Hinduismus“

Phänomen-Verlag
Web: www.phaenomen-verlag.de
E-Mail: kontakt@phaenomen-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das Recht der mechanischen, elektronischen oder fotografischen Vervielfältigung, der Einspeicherung und der Verarbeitung in elektronischen Systemen, des Nachdrucks in Zeitungen und Zeitschriften, des öffentlichen Vortrags, der Verfilmung oder Dramatisierung, der Übertragung durch Rundfunk, Fernsehen oder Video, auch einzelner Textteile. Satz & Gestaltung:
Phänomen-Verlag

Hans Torwesten

Vedanta

Herz des Hinduismus

Über den Autor:

Hans Torwesten, geb. 1944, wollte ursprünglich Franziskaner werden, verbrachte dann aber nach einem Kunststudium in Wien sechs Jahre in einem Vedanta-Ashram in London. Zahlreiche Veröffentlichungen, u.a. Biografien über Ramakrishna und Vivekananda, sowie „Gott ist auch Mutter“, „Der Mut auf den Grund zu gehen“ u.a. Torwesten lebt als Autor und Kunstmaler im Chiemgau.

Inhalt

Vorwort	9
Einführung	10
1. Der Geist der Upanishaden	22
Offenbarung und Mystik	27
Ein gewachsenes Ganzes	31
Suchen und Finden	36
Brahman	40
Dualistischer Einfluß	45
Der Zusammenklang der Gegensätze	48
Atman	52
Die Freiheit des innersten Selbst	58
Tiefschlaf und Erleuchtung	61
Brahman mit offenen Augen sehen	66
Das Urwort OM	68
Eine mystische Ethik	70
Hiob und Naciketas	73
2. Krishna Pantokrator – die Botschaft der Bhagavad-Gita	76
Ein Kriegsgott?	79
Der Pfad der klaren Erkenntnis: Jnana-Yoga	89
Der Pfad des selbstlosen Handelns: Karma –Yoga	97
Der Pfad der liebenden Hingabe: Bhakti-Yoga	102
Die furchterregende Größe Gottes	109
3. Advaita – die Philosophie der Nicht-Zweiheit	117
Der große Shankara	118
Maya, die indische Sphinx	122
Das Schwert der Unterscheidung	126
Maya und das Böse	129

Verständnishilfen	135
Advaita und Yoga	141
Zusammenfassung der Mayavada-Lehre	144
4. Die Verteidigung der Gottesburg – die Liebe zum persönlichen Gott	153
Der Gegenschlag des Pendels	155
Verschiedenheit oder Einheit?	164
5. Die Rückkehr der Shakti – die schöpferische Kraft Gottes	170
Ramakrishna: Sohn der Göttlichen Mutter	170
Vivekananda: Ihr seid Götter!	179
Sri Aurobindo: Shakti als transformierende Energie	188
6. Wer bin ich? – Ramana Maharshi und die Folgen	195
7. Vedanta und der Westen	207
Östliche Mystik und Christentum	207
Berührungspunkte mit westlicher Philosophie	213
Vedanta und der Deutsche Idealismus	214
Das „bessere Bewusstsein“: Arthur Schopenhauer	219
„Ich bin Dynamit!“ – Nietzsche und Vivekananda	227
Die Zauberlaterne: Von Jean Paul zu Franz Kafka	234
Alte und Neue Welt	237
Die Hochzeit von Ost und West	241
Anmerkungen	247
Glossar	252

Vorwort

Dieses Buch ist die überarbeitete und erweiterte Fassung meiner Studie, die 1985 mit demselben Titel im Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau, erschienen ist. Die Änderungen und Ergänzungen betreffen vor allem die Einleitung und das Kapitel, das sich mit dem Verhältnis des Vedanta zur westlichen Mystik, Philosophie und auch Literatur beschäftigt. Außerdem wurde Ramana Maharshi und seiner Auswirkung auf die Advaita- und Satsang-Szene im Westen ein eigenes Kapitel gewidmet.

Ich danke Herrn Eichler und dem Phänomen-Verlag herzlich dafür, diese Studie wieder in einem neuen Gewand zu publizieren. Ich meine, die Philosophie und Spiritualität des Vedanta, die von den Upanishaden ihren Ausgang genommen hat, hat heute im geistigen Klima einer transpersonalen Mystik einen besonderen Platz. Sie ist die beste Medizin gegen alle fundamentalistischen Strömungen, die unsere geistige Atmosphäre im Augenblick verdunkeln. In meinen Augen sind dies jedoch nur die letzten Zuckungen und Rückzugsgefechte des „Alten Äon“, der im Grunde bereits von den Rishis der Upanishaden, von Buddha, von dem Jesus der Bergpredigt, von Meister Eckhart und auch neuzeitlichen Meistern wie Ramakrishna, Vivekananda, Aurobindo und Ramana Maharshi längst überwunden worden ist.

Hans Torwesten, Kienberg im August 2017.

Einführung

Wer bin ich?

Ist das, was sich da jeden Morgen aus dem Bett erhebt, frühstückt, herumläuft, denkt, fühlt, seinen beruflichen und eventuell auch ehelichen Pflichten nachkommt und allnächtlich in einen mysteriösen Schlaf verfällt, schon alles, was ich *bin*? Gehe ich völlig in diesen Tätigkeiten und Zuständen – Wachen, Träumen und Schlafen – auf, oder gibt es noch eine andere Dimension meiner Existenz? Und ist das, was ich tagtäglich um mich herum wahrnehme, „wirklich“ – oder bloßer Schein?

Die indische Vedanta-Philosophie stellt gern solche Fragen – um sie dann in der Frage aller Fragen kulminieren zu lassen: „Was ist das, durch dessen Erkenntnis alles übrige erkannt wird?“ (Mundaka-Upanishad, I,1,3) Und die Weisen und Seher der Vedanta-Lehre haben nie einen Zweifel daran gelassen, dass sie um eine Antwort nicht verlegen sind.

Ich bin mir natürlich dessen bewußt, dass solche Fragen – und schon gar „absolute“ Antworten – bei vielen westlichen Zeitgenossen, allen voran den „Fach“-Philosophen, nur noch ein mitleidiges Lächeln hervorrufen. Angeblich wurde die „Metaphysik“ im Westen bereits im 19. Jahrhundert, spätestens seit Nietzsche, zu Grabe getragen. Seit dem Wetterleuchten des Deutschen Idealismus, dessen *furor metaphysicus* sich auch noch in der Frühromantik austobte, traut sich kaum noch jemand, der auf sich hält, metaphysische Fragen zu stellen. Und wer es dennoch nicht lassen kann, im Urgrund des Seins zu graben, muss es schon in einer so hermetisch verklusulierten Sprache wie der Heideggerschen tun, wenn er sich nicht durch allzu naive und direkte Sinnfragen blamieren will.

„In diesen empfindlichen Übergangsprozessen fällt den orientalistischen Disziplinen des Westens eine bedeutende und zugleich aparte Rolle zu,“ schrieb Peter Sloterdijk in seinem Essay-Band „Weltfremdheit“. „Sie genießen das Privileg, sich von Amts wegen mit den Dokumenten einer noch heißen manischen Tradition befassen zu dürfen Zwar ist auch das Betriebsklima akademischer Indologie, Sinologie und Orientalistik so kühl, wie es vorwiegend philologischen Disziplinen zukommt, doch gehören die wichtigsten Stoffe dieser Studien selbst keineswegs nur zu überholten Kulturen und erloschenen Kulturen. Um eine Gegenprobe zu machen, genügt ein Seitenblick auf unsere Latinisten und Hellenisten, die inmitten einer Welt, die andere Sorgen hat, das entgeisterte Andenken toter Götter wachhalten. Wer jemals indischen Sadhus oder Vedantins begegnete, wer sich je einer Unterweisung durch Sufi-Meister oder tibetische Lamas ausgesetzt hat, wird wissen, dass auch am Ende des 20. Jahrhunderts in gewissen Zentren der Welt Doktrinen und Praktiken am Leben sind, die ihre Klienten in weißglühenden Metaphysiken baden.“¹

Wir wollen uns in diesem Buch ein solches Bad gönnen. Glücklicherweise sind es auch nicht nur Studenten der Indologie, die sich für die letzten Seinsfragen interessieren, sondern auch ganz normale Menschen, die in den „Esoterik“- oder „Weltreligions“-Ecken der Buchhandlungen nach einer Anweisung zum seligen Leben aus dem Mund des Dalai Lama, nach einer Ausgabe der Bhagavad-Gita oder nach den neuesten „Jetzt“-Erfahrungen eines modernen Advaita-Lehrers fahnden – und sich wenig darum kümmern, was die zeitgenössische Universitäts-Philosophie oder auch die amtskirchliche Theologie von solcher Sinn-Suche hält.

Allerdings hat es die indische Vedanta-Philosophie heute im Gestrüpp der Sinn-Angebote nicht ganz leicht. Begriffe wie Yoga und Tantra haben sich weit mehr ins Bewusstsein west-

licher Menschen geschoben als der Begriff „Vedanta“, ganz zu schweigen von der fast erdrückenden Konkurrenz des Buddhismus, der in den letzten Jahrzehnten einen beispiellosen Boom erlebte. (Die in den 90-er Jahren populär gewordene „Satsang“-Bewegung, die sich vor allem auf Ramana Maharshi beruft, ist ein eigenes Kapitel, auf das wir später noch etwas näher eingehen werden.)

Was ist der Grund für dieses Ungleichgewicht? Befriedigt der Buddhismus die metaphysischen Grundbedürfnisse des westlichen Menschen etwa besser als der Vedanta? Oder ist es eher so, dass eine gewisse Metaphysikfeindlichkeit und eine damit einhergehende starke Praxisbezogenheit des Buddhismus beim modernen Abendländer so gut ankommt? Denn bekanntlich machte schon der historische Gautama Buddha kein Hehl daraus, dass er von Grübeleien über Gott und die Schöpfung nicht viel hielt, sondern den Menschen den Weg weisen wollte, wie sie das Leid überwinden und das Nirvana erreichen könnten, am besten schon in diesem Leben.

In Wahrheit ist die Sachlage natürlich etwas komplexer. Es gibt durchaus buddhistische Schulen, vor allem im Mahayana, die vor metaphysischen Höhenflügen und dialektischen Finessen nicht zurückschrecken, während der Vedanta sehr wohl auch seine praktische Seite hat – ist doch auch der Yoga, sofern man ihn nicht nur als theoretisches „System“ innerhalb der sechs hinduistischen „Dharshanas“ versteht (oder umgekehrt nur als Körper-Gymnastik), gleichsam der praktische Zweig des Vedanta. Dieser will zwar auch „verstanden“ werden, er hat – wie fast alle Weltanschauungen – den Ehrgeiz, herauszubekommen, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, und schlägt dem Menschen das Werkzeug metaphysischer Spekulation nicht gleich so rigoros aus der Hand wie der Buddhismus. Doch wenn alles „aufgeklärt“ ist, bleibt im wahren Vedanta doch etwas Unausprechbares übrig, das sich nur im mystischen Innewerden

offenbart – und bei aller „Offenbarung“ etwas Geheimnisvolles behält. Wie der Taoismus, wie der Zen-Buddhismus, wie der Sufismus und die christliche Mystik ist der Vedanta vor allem ein *Weg*, der *begangen* werden muss. Er wendet sich an das Zentrum des Menschen, sein „Herz“, in dem die Wahrheit plötzlich aufleuchtet. Seine Betonung liegt, nicht anders als im Buddhismus, auf Erfahrung und Verwirklichung. Wo dies nicht mehr der Fall ist, haben wir nur noch eine Scheinfassade vor uns, ein „System“, eine „Ideologie“, mit deren Grundbegriffen – wie *Brahman*, *Atman*, *Maya*, *Karma* usw. – sich das Welträtsel bequem im Nu aufknacken lässt. Was der Benediktinerpater Le Saux (Swami Abhishiktananda), der lange in Indien lebte und dort starb, über die Upanishaden sagte, gilt auch für den ganzen Vedanta, soweit er sich die Lebendigkeit bewahrt hat: „Man kann die Tatsache nie genug betonen, dass diese Erfahrung [der Atman-Brahman-Wirklichkeit] ihren Ursprung in der tiefsten Schicht des Daseins hat. Der Ruf der Upanishad kommt aus einem Bereich, der Raum und Zeit transzendiert. Sein Wort entspringt dem Schweigen, es sucht den Menschen zu erwecken und ihn zu sich selber zu führen. Wie der Guru sind auch die Heiligen Schriften der Spiegel, in dem sich der Mensch fortschreitend selber entdeckt und sich schließlich in seiner innersten Wahrheit erkennt. Es kommt der Augenblick, wo der Funke von einem Pol zum anderen hinüberfliegt. Danach gibt es nichts mehr – nur noch ein reines Licht, in dem alles verschwunden ist –; der Meister, der Schüler und auch die Schrift ...“²

In vielen Aspekten deckt sich der Vedanta mit dem, was man gemeinhin „Hinduismus“ nennt, ohne dass man jedoch diese beiden Bezeichnungen einfach als Synonyme gebrauchen könnte. Einerseits stellt der Vedanta nur *ein* System innerhalb des Hinduismus dar; er ist einer der sechs *Darshanas* (wörtl. „Sichtweisen“ oder „Blickwinkel“), die dem Hindu als „orthodox“ gelten – im Gegensatz zu den „heterodoxen“ Systemen des

Jainismus und Buddhismus. Man darf sich die Sache jedoch nicht so vorstellen, als stünden diese sechs Systeme in gleich hohem Ansehen und spielten in der Religion des heutigen Hindu eine gleich wichtige Rolle. Einige dieser Schulen finden nur noch das akademische Interesse von Spezialisten – wie etwa *Nyaya* (Logik), *Vaisheshika* (die Lehre von den Unterschieden der Substanzen) oder auch *Karma-Mimansa*, jene Schulrichtung, die sich mit dem rituellen Teil der Veden beschäftigt. *Sankhya* und vor allem das *Yoga*-System des *Patanjali* sind weit bekannter als die vorher genannten Schulen und treten auch manchmal als „Konkurrenten“ des Vedanta auf. Da sich diese Schulrichtungen jedoch im Laufe der Zeit nicht nur gegenseitig bekämpft, sondern auch befruchtet haben, sind die Grenzen oft sehr fließend geworden. Vieles von der Kosmologie und Psychologie des Sankhya-Systems und viele praktischen Methoden des mit dem Sankhya eng verwandten Yoga sind in den Vedanta mit eingeflossen, der sich bald als die aufnahmefähigste und universalste all dieser „Schulen“ erwies – so dass der Vedanta heute von vielen für die Hindu-Philosophie schlechthin gehalten wird, als die eigentliche Basis der unzähligen Gruppierungen und als der Grundton in der so klangreichen Symphonie des indischen Subkontinents. Ja, viele sind darüber hinaus der Ansicht, dass diese vedantische Basis, die zugleich krönender „Überbau“ ist, die Grenzen des lokalen Hinduismus sprengt und auch fähig ist, westliche Menschen anzusprechen, die nicht unbedingt „Hindus“ im engeren Sinne werden wollen (und es strenggenommen auch gar nicht können, weil man als Hindu eigentlich geboren werden muss).

Die Lehren des Vedanta, wie sie sich vor allem in den *Upanishaden* und der *Bhagavad-Gita* niedergeschlagen haben, fanden bereits im 18. und 19. Jahrhundert das Interesse westlicher Gelehrter, Philosophen und Dichter. Bekannt ist der Ausspruch Wilhelm von Humboldts, er danke Gott, dass er ihn lange genug

habe leben lassen, um die Bhagavad-Gita kennenzulernen; und bekannt ist auch Schopenhauers Begeisterung, der in den Upanishaden den Trost seines Lebens und Sterbens sah. Bereits 1808 hatte Friedrich Schlegel, das intellektuelle Haupt der romantischen Schule in Deutschland, seine Schrift „Über Sprache und Weisheit der Inder“ verfasst – stellvertretend gleichsam für viele Romantiker, die ihr Heimweh nach einem katholischen Mittelalter mit dem Fernweh nach Indien verbanden.

Die Begeisterung wurde unterstützt durch philologische Akribie, die nach und nach die geistigen Schätze Indiens ans Licht hob. Namen wie Max Mueller und Paul Deussen sind hier an erster Stelle zu nennen. In philosophischer Hinsicht war natürlich vor allem Deutschland nach dem Ereignis *Kant*, nach dem Ansturm des Deutschen Idealismus und nach den Grübeleien Schopenhauers empfänglich für die Lehren des Vedanta – wobei es sich dieser natürlich oft genug gefallen lassen musste, durch die Brille eines dieser deutschen Philosophen gelesen zu werden.

Es ist hier nicht der Ort, auf alle Gelehrten und Schriftsteller näher einzugehen, die in Europa und Amerika in der Weisheit des Ostens ihre geistige Heimat fanden oder sich zumindest von dieser Weisheit „angeregt“ zeigten; im Schlusskapitel werden wir uns etwas näher damit befassen. Dieses Interesse, das zuerst kaum über kleine Zirkel hinausging, korrespondierte mit einer Welle geistiger Expansion, mit der Indien den Westen plötzlich überschwemmte. Dieser neue Expansionsdrang manifestierte sich am Ende des 19. Jahrhunderts wohl am konzentriertesten in der Gestalt *Swami Vivekanandas*, des großen Schülers *Ramakrishnas*, der anlässlich des „Parlaments der Religionen“ im Rahmen der Weltausstellung in Chicago (1893) wie ein orientalischer Komet am westlichen Geisteshimmel erschien und das Wort „Vedanta“ in Umlauf brachte, das ihm am besten den Kern der hinduistischen Religionsauffassung zu bezeichnen schien. Vivekananda stand vor dem Problem, dem westlichen Men-

schen die universale Botschaft seines Meisters Ramakrishna und die Quintessenz des *Sanatana Dharma* – der „Ewigen Religion“, wie die Hindus ihren Glauben selber bezeichnen – nahezubringen, ohne dass der Amerikaner oder Europäer sich mit den vielen lokalen Gottheiten und den Kastenvorschriften der indischen Volksreligion herumschlagen musste.

Natürlich „erfand“ Vivekananda den Vedanta nicht. Er vereinfachte und modernisierte nur die uralte Lehre der Upanishaden vom eigentlichen göttlichen Wesenskern des Menschen und zeigte die verschiedenen Yoga-Wege auf, die zur höchsten Selbstverwirklichung führen. Er gründete keine neue Universalreligion, sondern wies wie sein Meister Ramakrishna darauf hin, dass alle religiösen Wege – wenn man sie eben wirklich als *Wege* und nicht als „Institutionen“ mit Absolutheitsanspruch ansieht – schon zusammen eine große Universalreligion bilden. Vor allem wollte er die vedantische Weisheit aus den geheimen Winkeln hervorholen, er wollte sie den Händen einiger weniger Pandits und Priester entreißen – was ihm dann selbstverständlich den Vorwurf einbrachte, er habe den Vedanta verwässert und „popularisiert“. So berechtigt ein solcher Vorwurf angesichts jeglicher Vereinfachung und Popularisierung auch im allgemeinen sein mag – im Falle Vivekanandas zielt er am Wesentlichen vorbei, denn hier bedeutete die Vereinfachung eine *Intensivierung* –, kommen seine Reden doch nicht aus dem Mund eines „Schriftgelehrten“, der sich gern mit scholastischen Haarspaltereien herumschlägt, und andererseits auch wieder nicht aus dem Mund eines Vereinfachers, der sich nur an das bequeme Schubladendenken der Menge wendet, sondern aus dem Mund eines verwirklichten Yogi, eines Erleuchteten, dem es wie allen großen Mystikern im Grunde immer nur um das *Eine* geht. Auch einem Meister Eckhart ist oft der Vorwurf gemacht worden, er habe tiefste mystische Wahrheiten in einfachem (und *lebendigem!*) Deutsch unters Volk gebracht, doch wer die Predigten dieses

Meisters, der dem „kriegerischen“ Vivekananda in so vielen Punkten gleicht, liest, wird wohl kaum den Eindruck haben, hier sei die Wahrheit verwässert worden.

Damit sind wir auch schon bei dem Problem, wie man sich dem Vedanta nähern soll – vor allem wenn man kein akademisch gebildeter Sanskritgelehrter, sondern ein interessierter „Laie“ ist. Soll man die „modernen“ Interpreten eines „Neo-Vedanta“ bzw. „Neo-Hinduismus“ völlig meiden und sich ausschließlich mit den „Quellen“ beschäftigen: mit den Upanishaden, der Bhagavad-Gita, den Brahma-Sutras – und höchstens noch mit einigen klassischen Kommentaren zu diesen Schriften wie denen Shankaras, Ramanujas usw.? Oder soll man einige bereits sehr vereinfachte „Schulbücher“ des Vedanta zur Hand nehmen, wie sie haufenweise im Mittelalter entstanden: Schulkatechismen gleichsam, in denen schön säuberlich alle „Wahrheiten“ der Vedanta-Philosophie abgehandelt sind – wie etwa im *Vedantasarā*?

Die Annäherungsweise hängt natürlich stark vom „Motiv“ des Studiums ab, und auch hier verschwimmen die Grenzen sehr oft; will sagen: der ehrlich nach Spiritualität Strebende kann sich durchaus hier und da in einen „gelehrten“ Teilaspekt verbeißen, und derjenige, der eigentlich nur auszog, sein Wissen um ein weiteres „System“ zu bereichern, kann plötzlich entdecken, dass hinter seinem intellektuellen Wissensdurst die Suche nach weit tieferen Erkenntnisschichten steckt. Ein Buch wie dieses muss beidem Rechnung tragen – wobei ich mich im begrenzten Rahmen vor allem an den Leser wende, der eine erste Übersicht über die Geisteswelt des Vedanta wünscht und zugleich in das Herz dieser spirituellen Weltanschauung geführt werden möchte. Dem Leser sollen einerseits keine abgezogenen, bereits zu sehr vereinfachten Begriffe angeboten werden, er soll aber andererseits auch nicht ständig über einen Haufen abstrusen „Quellenmaterials“ stolpern. Man kann dem westlichen Menschen die

Freude am Studium der indischen Geisteswelt nicht nur durch missionarische Vorurteile, sondern auch durch eine Übergründlichkeit verderben, die einfach ein Detail ans andere reiht und den Leser einer allgemeinen Ratlosigkeit überlässt. Wer völlig unvorbereitet in den Dschungel der Brihadaranyaka-Upanishad hineinstürzt oder gleich zu Anfang mit den schwer verständlichen und strohtrockenen Brahma-Sutras konfrontiert wird, wird wahrscheinlich auf ein weiteres Studium des Vedanta verzichten.

Es ist deshalb nicht unbedingt von Nachteil, wenn man dem Vedanta zuerst in einem moderneren Gewand, in den Worten Ramakrishnas, den Reden Vivekanandas, den Aussprüchen Ramana Maharshis oder auch des 1981 verstorbenen Nisargadatta begegnet. Vor allem wird einem auf diese Weise bewusst, dass man es nicht mit geistigen Fossilien zu tun hat, dass es hier also nicht um philosophische und religiöse Archäologie geht, sondern um eine lebendige Wahrheit, deren „Ewigkeit“ immer wieder einer neuen Ausdrucksweise bedarf. In gewisser Hinsicht haben diese modernen Mystiker sehr viel mehr mit den Sehern der Upanishaden gemeinsam als die „Systematiker“ des Mittelalters, denn vieles von diesem mittelalterlichen Kleid ist wieder abgefallen und etwas von der ursprünglichen Entdeckerfreude und Aufbruchstimmung der Upanishaden kommt wieder zu Tage.

Es wird natürlich auch viele geben, die den Einstieg lieber gleich mit den alten Schriften versuchen, und hier gilt es eben das auszuwählen, was die Vedanta-Lehre am klarsten, lebendigsten und inspirierendsten darstellt. Hierzu gehören einige der kürzeren Upanishaden – wie Isha, Katha, Mundaka usw. – sowie ausgewählte Texte der längeren (und zum „alten“ Stamm der Upanishaden gehörenden) Brihadaranyaka- und Chandogya-Upanishad. Sodann natürlich die Bhagavad-Gita und – als Einführung in den klassischen Advaita-Vedanta – kürzere Texte von

Shankara wie *Atma-Bodha* und *Vivekachudamani*. Von dieser sicheren Basis aus kann dann jeder nach Belieben weiter seine Fühler ausstrecken: Man kann sich etwa mit den mythologischen Schichten beschäftigen, die wir noch in der älteren Upanishaden-Welt antreffen, oder man kann sämtliche Kommentare durchhackern, die die kurzen und kryptischen Aphorismen der Brahma-Sutras zu erhellen versuchen. Manches in diesen Kommentaren ist sehr zeitgebunden – etwa die oft überlangen polemischen Auseinandersetzungen mit den verschiedenen buddhistischen Schulen und mit dem dualistischen Sankhya-System – Auseinandersetzungen, die uns nicht selten an die Schulstreitigkeiten unseres „westlichen“ Mittelalters erinnern, wo man auch oft erbittert darum stritt, wie viele Engel auf einer Nadelspitze Platz finden. Und so wie es im Abendland immer wieder darauf ankam, durch diese Krusten angeblicher Gelehrsamkeit hindurchzubrechen zum Geist Christi, so wurde es auch in Indien immer wieder zu einer wichtigen Aufgabe, zum lebendigen Geist-Atem des Vedanta vorzustoßen und sich von ihm bewegen zu lassen.

Nomen est Omen. Auf das eigentliche Wesen des Vedanta weist schon sein Name hin. Äußerlich bedeutet „*Veda-anta*“ zwar nur „Ende der Veden“, womit zuerst einmal rein sachlich auf die abschließenden Schriften der vedischen Literatur hingewiesen wird, nämlich auf die *Upanishaden*. Doch so wie das Neue Testament die Literatur der Bibel in den Augen des Christen nicht nur äußerlich abschließt, sondern alles Vorhergehende auch innerlich „erfüllt“ und transzendiert, so bedeutet auch hier „Vedanta“ nicht nur „Ende“, sondern auch Erfüllung und Darüberhinaus – nicht nur über die vedischen Schriften, sondern über alles Wissen überhaupt. Denn *Veda* heißt Wissen, und Vedanta ist somit das, was alles (relative) Wissen übersteigt. „Was ist das, durch dessen Erkenntnis alles übrige erkannt wird?“ – diese berühmte Frage in der Mundaka-Upanishad haben wir bereits

zitiert. Und die Antwort lautet, dass es zwei Arten von Wissen gebe, das niedere und das höhere. Zum niederen wird das Studium der vedischen Schriften gezählt – Rig-, Yajur-, Sama- und Atharva-Veda – sowie Lautlehre, Opferlehre, Sprachlehre, Sternkunde usw. Wir würden heute wohl sagen: das ganze theologische und auch weltliche „Universitäts“-Wissen, das sich mit einzelnen und relativen Wahrheiten befasst, das aber nie zur letzten und höchsten Wahrheit führen kann. Diese wird nur verwirklicht vom höheren Wissen, das schon fast wieder ein Nicht-Wissen ist, denn die Sprache, die in dieser Upanishad auf den „Gegenstand“ dieses höheren Wissens hinweist, ist voller negativer Begriffe: „Was unsichtbar, unberührbar, ohne Namen, ohne Farbe, ohne Ohr und Auge, ohne Hand und Fuß, was beständig, allerleuchtend, alldurchdringend, äußerst fein ist, das ist das Unzerstörbare, das erkennen die Weisen als den Schoß aller Wesen.“³

Selbstverständlich ist die Sprache der vedantischen Schriften nicht immer nur negativ und „vage“; es wird auch sehr viel Positives angeführt: Kosmologisches, Psychologisches usw. Es wird nicht immer nur gesagt, dass das Unsagbare letztlich unsagbar bleibt. Doch trotz all dieser positiven Bestimmungen, die sich auf den Mikrokosmos und den Makrokosmos beziehen, ist der Vedanta eben nicht nur eine Ansammlung von Wissen, ein religiös-philosophisches Lexikon von A bis Z, sondern schon von seinem Namen und auch seiner Grundtendenz her immer auch die Sprengung allen Wissens, der radikale Fingerzeig auf das „Ganz Andere“. Er führt uns nicht nur in die Komplexheit der äußeren Erscheinungen und der geistigen Innenwelt hinein, sondern auch wieder heraus zum „anderen Ufer“. Der Vedanta ist, wie fast alle Religionen, an erster Stelle ein *Heilsweg*, ein Pfad der Erlösung, der uns vom Bekannten zum Unbekannten führt – das dann paradoxerweise plötzlich als unsere eigentliche Heimat erfahren wird. Man kann den Vedanta ein „System“ nennen, aber

man darf dabei nie vergessen, dass es sich hierbei um ein System handelt, das sich zuletzt selber aufhebt.

In diesem Sinne ist der Vedanta vor allem eine spirituelle Einstellung, eine Geisteshaltung – und nicht so sehr eine geschlossene Religion mit ganz bestimmten Glaubenssätzen. Es gibt keine Zeremonie, durch die man dem Vedanta „beitritt“. Die „Anhänger“ des Vedanta scheinen zwar gewisse Überzeugungen gemeinsam zu haben – so glauben etwa die meisten an die Reinkarnation und das Karma-Gesetz, geben sich Meditations-Übungen hin, glauben an einen göttlichen Wesenskern im Menschen, den *Atman*, und an einen transzendenten überpersönlichen Grund hinter der Schöpfung, das *Brahman*. Doch fast alle dieser „Inhalte“ sind immer auch schon Hinweisschilder, die uns zum Weitergehen auffordern, die uns wie jenes persische Sprichwort, das manchmal auch Jesus in den Mund gelegt wird, daran erinnern, dass man eine Brücke dazu benutzen soll, um hinüberzugehen – und nicht, um ein Haus darauf zu errichten.

1. Der Geist der Upanishaden

Die Upanishaden sind nicht nur die Basis und der Ausgangspunkt des Vedanta – der Boden gleichsam, von dem sich dann die späteren indischen Denker zu den Höhenflügen ihrer philosophischen Spekulationen abhoben; sie sind weit mehr noch die Quelle, zu der man immer wieder gern zurückkehrt, um in ihren lebendigen Wassern den Staub der Gelehrsamkeit abzuwaschen. Viele Stellen der Upanishaden besitzen eine große poetische Leuchtkraft, die ihre Intensität von jenem göttlichen Ursprung bezieht, auf den all diese Intuitionen eines leidenschaftlich suchenden Geistes hinzielen: auf das Eine hinter aller Vielfalt, das *Brahman*, das für diese Seher kein kaltes abstraktes Absolutes war, sondern das höchste Gut, das Summum bonum, die Quelle allen Lebens. „Wer Brahman noch in diesem Leben verwirklicht, ist begnadet“, sagt die Kena-Upanishad. „Es nicht zu finden, ist das schlimmste Leid.“ Die *Rishis* (Seher) hatten nicht den Ehrgeiz, einen imposanten intellektuellen Kristallpalast zu errichten, den man von außen bestaunen, in dem aber niemand wohnen kann, sondern für sie war die Suche nach Wahrheit ein wirkliches existentielles Abenteuer. Und die Texte vermögen uns glücklicherweise auch noch etwas von jenem *Leuchten* auf den Gesichtern derer zu vermitteln, die das Glück hatten, das unendliche Brahman als ihr eigenes wahres Sein zu verwirklichen.

In gewisser Hinsicht stellen die Upanishaden „Geheimlehren“ dar, worauf das Wort schon hinweist. Es bedeutet „Nah bei jemandem sitzen“, wobei hier vor allem das nahe Sitzen des Schülers zu Füßen seines spirituellen Lehrers (Guru) gemeint ist. Es werden dabei nicht so sehr Begriffe weitergegeben, sondern der Lehrer weist den Schüler auf das Sein selbst hin. Er stößt ihn – oft nach jahrelangem geduldigen Warten – in das Herz der Wirklichkeit. Die Upanishaden-Texte können hierbei

natürlich auch nur der Finger sein, der auf den Mond zeigt, denn sie sind ja noch auf Worte angewiesen. Aber etwas von der Unmittelbarkeit und Direktheit der Offenbarung leuchtet doch durch diese Worte hindurch.

„Geheimlehren“ sind die Upanishaden insofern, als sie auf das Verborgene hinweisen, das sich dem menschlichen Auge und dem normalen Wachbewusstsein entzieht. In den älteren Schichten der Upanishaden sind damit vor allem die geheimen „Korrespondenzen“ zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos gemeint, die den heutigen Leser einerseits durch ihre poetische Ausdruckskraft noch immer anzuziehen vermögen, die ihn aber auch nicht selten verwirren, weil unser heutiger „wissenschaftlich“ geschulter Geist jene subtilen Zusammenhänge kaum noch zu sehen vermag. Vieles erscheint uns willkürlich zusammengebracht, und man schwankt, ob man nun diese Überbleibsel eines „magischen“ Weltverständnisses belächeln, oder aber die völlige Einseitigkeit unserer rational-wissenschaftlichen Sehweise bedauern soll, die das Organ für jene Zusammenhänge in uns hat verkümmern lassen. Es reicht ja meistens nur noch zu einem kleinen Aha-Erlebnis, wenn wir Goethes „Wär nicht das Auge sonnenhaft ...“ lesen. Allerdings scheinen wir heute in dieser Hinsicht an einer Wende zu stehen: das Bewusstsein unserer tragischen Isolierung und die Sehnsucht nach einem größeren Zusammenhang, in dem sich der Mensch wieder als ein Teil des Kosmos und nicht nur als sein „Eroberer“ fühlt, wächst ständig. Zwar werden wir kaum fähig sein, eine jede einzelne Korrespondenz, so wie wir sie in den Upanishaden finden, wieder geistig nachzuvollziehen. Aber wir werden wieder empfänglicher sein für die Gesamtschau dieser Weisen, die sich vielleicht auf einer neuen Ebene des Verständnisses mit dem wissenschaftlichen Denken zu einer Synthese vereinigen lässt: der Gegensatz zwischen vor-rationalem und rationalem Denken würde „aufgehoben“ sein in einem Überbewusstsein, aus dem

auch schon die „letzten“ Erkenntnisse der Upanishaden stammen.

Die eigentliche Geheimlehre der Upanishaden gipfelt in der berühmten Erkenntnis, in der alle „Korrespondenzen“ zusammenlaufen. „*Tat tvam asi* – Das (die höchste göttliche Wirklichkeit) bist du selbst!“ Alles andere ist ein Sich-Vortasten zu dieser höchsten Wahrheit, es sind Vorstufen, auf denen noch Äußeres mit Äußerem verbunden wird, etwa die Sinnesorgane mit verschiedenen Naturkräften und göttlichen Wesenheiten – so sehr diese im einzelnen auch schon der „Innenwelt“ angehören mögen. Das Aufzeigen dieses Beziehungsnetzes ist gewiss wichtig, doch es würde leicht zum Selbstzweck, wenn durch dieses Netzwerk nicht schon die letzte Identität (oder genauer: Nicht-Zweiheit) hindurchstrahlen würde. Die Gefahr bestünde, dass sich Tüftler ans Werk machen, die das Netz der Beziehungen weiter und weiter ausdehnen – und es würde sich wieder einmal nur um „Geheimlehren“ im Plural handeln, um das Aneinanderreihen relativer Wahrheiten, um okkulte Geheimnistuerei, die sich viel auf ihr „Wissen“ zugute hält. Zwar ist die Erkenntnis, dass das innerste Selbst mit dem Brahman eins ist, die „geheimste“ Wahrheit, die man sich überhaupt vorstellen kann, doch diese Wahrheit hat glücklicherweise gleichzeitig eine Helligkeit und Wucht, die alle okkulten „Systeme“ zertrümmert. Sie ist so klar wie reines Quellwasser. Nichts wird hier in der geschlossenen Faust zurückgehalten, diese Wahrheit ist das Allereinfachste und Offenkundigste in der Welt, auch wenn nur ganz wenige sie verwirklichen. Gnostische Weisheitssysteme, wie wir sie etwa aus dem alexandrinischen Raum kennen, haben oft bei allen bewunderungswürdigen Einzelzügen etwas Starres, sie halten den Menschen, der sich in sie hineinbegibt, mit ihrem Wissen gefangen. Es gibt eine Esoterik, die uns eher schwächt und uns zum Sklaven eines Systems – und nicht zuletzt unserer spirituellen

Eitelkeit – macht, und es gibt eine Esoterik, deren lebendiger Geist uns stärkt und befreit.

Kaum ein Wort der christlichen Evangelien würde den Geist der Upanishaden besser charakterisieren als die Worte des Johannesevangeliums: „Und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“ (Joh 8,31-32) Es geht um ein Erkennen, das uns nicht mehr an die Welt der oberflächlichen Erscheinungen bindet, in der „Tote ihre Toten begraben“, sondern das uns in das ewige Leben entlässt. „Vom Unwirklichen führe mich zur Wirklichkeit, aus der Dunkelheit zum Licht, vom Tod zur Unsterblichkeit!“ lautet das berühmte Gebet in der Brihadaranyaka-Upanishad, das auch heute noch von Hindus sehr oft gesprochen und gesungen wird.

Erkenntnis heißt in der Sanskrit-Sprache *Jnana*, und man bezeichnet die Upanishaden auch als *Jnana-Kanda*, als den Erkenntnis-Teil der vedischen Bücher – im Gegensatz zum *Karma-Kanda*, dem „Werk“-Teil, der sich vor allem mit rituellen Vorschriften beschäftigt. Diesem reinen Erkenntnisstreben der upanishadischen Seher geht es nicht mehr darum, sich nach dem Tod einen Himmel zu „erwerben“ und sich die verschiedenen Götter durch allerlei Opferhandlungen gnädig zu stimmen. All diese noch stark „egoistischen“ Bestrebungen des menschlichen Herzens, die in den Veden noch vollen Ausdruck finden, werden in den Upanishaden gebrandmarkt. Im Licht der neuen und höheren Erkenntnis erscheinen die Sehnsüchte des Menschen in der vedischen Zeit oft nur als der „Kindergarten“ der Religion. Recht ironisch wird dieser Bruch mit der Vergangenheit zum Beispiel in der Mundaka-Upanishad deutlich gemacht, wo die alten vedischen Opfer zuerst gepriesen werden, um dann aber um so drastischer ihre ganze Unzulänglichkeit bloßzustellen: „Wahrlich, schwach ist das Floß dieser Opfer und gering sein Lohn; Toren sind, die sich davon das höchste Heil erwarten, sie fallen immer wieder zurück in Tod und Geburt. Obwohl in tiefes

Nichtwissen verstrickt, halten sich die Toren selbst für weise, sich gegenseitig stoßend rennen sie im Kreis, wie Blinde, deren Führer Blinde sind. Obwohl in tiefes Nichtwissen verstrickt, denken die Toren: Wir haben das Ziel erreicht! Doch im Eifer ihres Handelns erkennen sie es nicht und fallen zurück, wenn ihr Lohn im Himmel erschöpft ist.“⁴

Hier hat bereits ein tiefes Nachdenken über die Relativität des Daseins, über die Unzulänglichkeit aller „Werke“, über die Kette von Ursache und Wirkung – das sogenannte Karma-Gesetz – dem Kinderglauben den Garaus gemacht, der Mensch könne sich einen „ewigen“ Himmel verdienen. Die neue Erkenntnis lautet: Solange der Mensch noch nicht weiß, wer er in Wahrheit ist, so lange ist er an die Kette von Geburt und Tod, von Werden und Vergehen gefesselt. Die Idee der Reinkarnation bemächtigt sich hier schon des indischen Denkens. Man weiß nun, dass auch die himmlischen Welten endlich sind, nur Durchgangsstationen auf dem langen Wanderweg der Einzelseele. Ist das Verdienst, das dem Menschen einen Aufenthalt in einem solchen „Himmel“ verschafft hat, erschöpft, muss er sich wieder verkörpern – so lange, bis er seine wahre Einheit mit Brahman, dem göttlichen Grund, verwirklicht hat.

Trotz dieser Erkenntnis der Unzulänglichkeit alles Irdischen und aller Wünsche – selbst des Wunsches nach himmlischer Seligkeit – führt diese Einstellung in der Upanishaden-Zeit noch keineswegs zu einer totalen Weltverneinung. Freude und Erkennen gehen noch zusammen. Die Naivität der vedischen Anfänge ist zwar verloren, aber der Weltpessimismus des Jainismus und Buddhismus ist noch lange nicht erreicht. Der upanishadische Rishi (Seher) ist noch kein *Arhat* (frühbuddhistischer Asket), er sieht in der Welt immer noch den Aus- und Überfluss des göttlichen Brahman – und nicht ausschließlich die Folge von Unwissenheit und Lebensgier. Und natürlich ist ein solcher Rishi auch weit entfernt von einem neuzeitlichen „Grübler“, der an der

Welt irre wird und höchst angespannt das Rätsel des Daseins zu lösen versucht. Auch wenn den Rishis gewiss nicht alles in den Schoß fiel – wovon die vielen Fragen und das häufige Disputieren in den Texten Zeugnis ablegen –, so suchten sie doch keineswegs allein im „Denken“ ihre Zuflucht. Sowohl die „Melancholia“ Dürers als auch der „Denker“ Rodins stellen die genauen Gegentypen des indischen Weisen dar.

Offenbarung und Mystik

Dies stößt uns natürlich auf das Problem der Inspiration und Offenbarung, das wir keineswegs nur im Christentum vorfinden. Man soll zwar den Begriff der Inspiration nicht überanstrengen, und wenn so mancher orthodoxe Hindu einen jeden vedischen Vers und eine jede Zeile der Upanishaden als die direkte ausgehauchte Offenbarung des höchsten Brahman ansieht, so wird der moderne Mensch mit einem gewissen Recht einen solchen Offenbarungsglauben ebenso beargwöhnen wie den Anspruch eines Christen, dass eine jede Zeile der Bibel inspiriert und göttlichen Ursprungs sei. Doch dass die vedischen Bücher – auch und gerade ihr letzter Teil, die Upanishaden – dem Hindu als *Shruti* gelten, als das, was *gehört* wurde, sollten wir nicht einfach als den Aberglauben einer alten Zeit vom Tisch fegen. Unter Shruti versteht der Hindu das, was nicht vom endlichen Menschenverstand „ausgedacht“, sondern vom Göttlichen her empfangen wurde. Es ist das, was ewig Gültigkeit hat, was sich niemals ändern wird, was nicht von dem eingeschränkten Erkenntnisvermögen dieser oder jener geschichtlichen Person abhängt. Deshalb auch der Stolz, nicht auf einen geschichtlichen „Gründer“ angewiesen zu sein. Der Begründer und Grund der Veden und Upanishaden ist Brahman selbst, das Unzerstörbare und Zeitlose.

Dieses Verständnis unterscheidet sich natürlich ein wenig vom Offenbarungsglauben des israelitischen Volkes, denn dort empfängt ein sehr wohl an der Geschichte interessierter und geschichtlich genau zu fassender Prophet eine Botschaft von einem persönlichen Gott, der zu ihm *spricht*. In den Upanishaden spricht kein Gott, es wird nur vom Göttlichen gesprochen, und nur wenige Gestalten werden als geschichtliche Individuen fassbar – wie etwa Yajnavalkya und König Janaka.

Da wir im Westen fast nur den biblischen Offenbarungsbegriff der jüdisch-christlichen Tradition kennen, sind wir nie auf den Gedanken gekommen, es könnte sich auch in den indischen Religionen um „Offenbarung“ handeln. Der Gedankengang der christlichen Theologie verlief etwa so: Da dort kein Gott sich aus dem Himmel dem Menschen kundtut, kann es sich nur um menschliche Bemühungen handeln, um tastende Versuche des Verstandes, das göttliche Geheimnis zu ergründen. Damit war die Weisheit der Upanishaden und überhaupt der Hinduismus als „Naturreligion“ abgestempelt, als eine Anstrengung des Menschen, von unten nach oben zu kommen – eine Anstrengung, die natürlich nie besonders erfolgreich sein konnte, da ihr die volle Offenbarung Gottes von oben her fehlte.

Wer sich dieses bequeme Bild zurechtgelegt hat und dann zufällig einmal die späteren Kommentare der großen Vedanta-Philosophen zu den Upanishaden liest, wird wahrscheinlich erstaunt sein, mit welcher Penetranz diese „Scholastiker“ eine Diskussion oft damit beenden, dass sie auf die *Sbruti*, auf die geoffenbarte „Schrift“, hinweisen. Manchmal glaubt man fast, Thomas von Aquin zu hören, denn hier wie dort wird zwar eifrig darum gerungen, die Offenbarung mit der Vernunft in Einklang zu bringen, doch im Zweifelsfalle gilt doch noch immer die „Schrift“ als letzte Autorität. Man kann natürlich das geoffenbarte Wort deuten, man kann es sogar missdeuten, man kann versuchen, es seinem Weltbild dienstbar zu machen – aber man

kann an seiner Autorität nicht rütteln, denn sonst ist man ein heterodoxer „Ketzer“.

Spätestens hier wird einem klar, dass ein unzulängliches menschliches Grübeln nicht die einzige Alternative zum biblischen Offenbarungsglauben darstellt. Wir müssen uns daran gewöhnen, dass der Osten seinen eigenen Offenbarungsbegriff hat. Dabei geht es nicht einmal so sehr um den Gegensatz Persönlich-Unpersönlich, denn in späteren indischen Schriften wie der Bhagavad-Gita spricht ja durchaus auch ein persönlicher Gott zu einem Menschen. Es geht vor allem um den Gegensatz zwischen einer prophetischen Offenbarungsreligion, in der ethische Gebote im Vordergrund stehen, und einer *mystischen* Religion, in der der Mensch vor allem nach der Verwirklichung der göttlichen Natur strebt. Die Upanishaden gehören zweifellos zur zweiten Kategorie, sie sind Mystik par excellence. Ihre „Seher“ sind weder Propheten im biblischen Sinn noch „Philosophen“ nach unserem neuzeitlichen westlichen Verständnis. Auch der Begriff „Weiser“, den man gern für östliche Mystiker parat hält, trifft die Sache nicht ganz, da hier kaum etwas von jener religiösen *Intensität* mitschwingt, die für die Rishis der Upanishaden so typisch ist. Gewiss, sie waren Weise, aber noch mehr als das. Sie waren auch Philosophen, die zu diskutieren verstanden, aber man würde nicht von *Shruti* sprechen, von der gehörten und geschauten Wahrheit, wenn diese Seher diese Wahrheit nur gedanklich umkreist hätten. Ihre Erfahrung des Brahman gleicht mehr einem *Ergriffenwerden* als einem „Begreifen“, sie war weit mehr als nur der Weisheit letzter „Schluss“ und das von ihnen verwirklichte Brahman weit mehr als nur das letzte Glied einer langen logischen Kette. Die Rishis (Seher) hörten und erschauten die Wahrheit direkt, indem sie sich in der Versenkung auf eine Bewusstseins ebene begaben, auf der sie nur noch Empfangende waren. „Dieser *Atman* (das innerste göttliche Selbst) kann weder durch das Studium der Veden noch durch

vieles Nachdenken und Lesen verwirklicht werden. Nur von dem wird Er erreicht, den Er sich erwählt; nur ihm offenbart Er seine eigene Natur“, lesen wir in der Katha-Upanishad (2,23).

Auch wenn dieser Gnadenbegriff nicht streng monotheistisch ist, so zeigt ein solcher Vers doch deutlich, dass es hier um weit mehr als nur um menschliches Streben geht. Nicht nur der persönliche Schöpfergott, sondern auch unser eigenes wahres Selbst offenbart sich im Augenblick der Gnade. Es kann nicht „erarbeitet“ werden. Man kann zwar auf diesen Augenblick hinarbeiten durch ein intensives spirituelles Leben, man kann mehr und mehr von dem Ballast abwerfen, der uns daran hindert, die Wahrheit zu erkennen und frei zu werden. Doch im entscheidenden Moment fällt dann alles Ichhafte, das noch etwas erreichen und bewirken will, fort. Ich kann mein wirkliches Selbst nur „erreichen“, wenn es kein Ich mehr gibt, das es erreichen könnte. Dann erstrahlt der Atman in seinem eigenen Glanz. Er ist ganz selbsterleuchtet und wird durch nichts beleuchtet. „Wenn Er erstrahlt, strahlt alles durch Ihn, durch Sein Licht erstrahlt die ganze Welt“ (Mundaka-Up. 11,2, 10).

Es soll hier natürlich nicht gesagt werden, dass *jeder* Satz der Upanishaden schon die letzte Wahrheit wie in einer Nußschale enthält und in einem inspirierten Zustand empfangen wurde. Es gibt viele Anläufe und manche Umwege, es gibt erzählerische Einkleidungen, es gibt leidenschaftliche Diskussionen, die zuerst einmal mehr von der Suche als vom Finden berichten. Hier und da mag es sich auch um spätere Einschübe handeln, um Rationalisierungen usw. Aber: die Quintessenz der Upanishaden ist nichts Erdachtetes, sondern eine Wahrheit, „die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar“ – um es mit den Worten Meister Eckharts zu sagen, der uns so oft wie ein direkter Nachfahre dieser Rishis erscheint.