



**DIE GEHEIMLEHRE
DES VEDA**

PAUL DEUSSEN

Die Geheimlehre des Veda

Ausgewählte Texte der Upanishad's

In der Übersetzung von Paul Deussen

Inhalt:

[Vorwort.](#)

[Einleitung.](#)

[Die Âtmanlehre in den Hymnen und Brâhmana's](#)

Der Ursprung der Dinge.

Das Suchen nach dem unbekanntem Gott.

Der Allschöpfer (Viçvakarman).

Der Purusha (Urmensch) als Weltschöpfer.
Stimmen aus der Übergangszeit.

Die Âtmanlehre in den Upanishad's des Veda

Allegorische Umdeutung des Rossopfers.

Ursprung der Welt aus dem Âtman.

Gespräch des Yâjñavalkya mit Maitreyî.

Der Redekampf am Hofe des Königs Janaka.

1. Einleitung (3,1).

2. Das Unsterbliche am Menschen (3,2).

3. Der Weg nach dem Tode (3,3).

4. Der Âtman als Subjekt des Erkennens ist unerkennbar (3,4).

5. Der unerkennbare Âtman ist ergreifbar durch
Entsagung (3,5).

6. Das Unüberfragbare (3,6).

7. Brahman als Weltäusseres und Weltinneres (3,7).

8. Das Unvergängliche (3,8).

9. Der Geist der Upanishadlehre (3,9).

Der Âtman in Wachen, Traum, Tiefschlaf, Wanderung und Erlösung.

1. Einleitung (4,3,1-9).

2. Der Traumschlaf (4,3,9-18).

3. Der Tiefschlaf (4,3,19-33).

4. Das Sterben des Nichterlösten (4,3,35-4,4,2).

5. Die nichterlöste Seele nach dem Tode (4,4,2-6).

6. Die Erlösung (4,4,6-23).

Aus dem Khilakândam (Nachtragteil).

1. Die Unerschöpflichkeit Gottes (5,1).

2. Die drei Kardinaltugenden (5,2).

3. Tad vai tad, »dieses ist das« (5,4).

4. Der Weg ins Jenseits (5,10).

Drei Priester von einem Bettler an Weisheit übertroffen.

Die drei Wege der Pflicht und das Höhere.

Die Lehre des Çândilya.

Die Sonne als Symbol des Brahman.

Wind und Odem als Symbole des Brahman.

Das Brahman und seine vier Füße.

Belehrung des Upakosala über das Brahman und den Weg zu ihm.

Die Lehre von der Seelenwanderung.

Uddâlaka und Çvetaketu.

1. Uddâlaka belehrt den Çvetaketu über die Entstehung der Elemente und des Menschen.

2. Uddâlaka belehrt den Çvetaketu über Schlaf, Hunger und Durst und über das geheimnisvolle Prinzip in den Erscheinungen der Natur (Tat tvam asi).

Der Âtman im Herzen und im Weltall.

Das wahre und das falsche Selbst.

Schlussermahnung an den scheidenden Schüler.

Goldene Regeln für den Schüler.

Der Âtman und seine Hüllen.

Gespräch zwischen Bhrigu und Varuna.

Welt und Mensch als Schöpfung des Âtman.

Die dreifache Geburt des Âtman.

Der Weg ins Jenseits.

Zeremonie der Vermachung.

Die Unerkennbarkeit des Âtman.

Überlegenheit des Brahman über die Götter.

Naciketas und der Todesgott.

1. Einleitung.

2. Der Âtman nach seinem ansichseienden Wesen.

3-6. Verkörperung des Âtman und Rückkehr aus ihr.

Das Âtmanwissen und die individuelle Erkenntnis.

Der Âtman als persönlicher und als überpersönlicher Gott.

Das Brahman und der Weg zu ihm.

I.

II.

III.

Der Âtman in der Welt und im Menschen.

Bindung und Erlösung des Âtman.

1. Einleitung.

2. Wie der Âtman in den Leib eingeht.

3. Wodurch der höchste Âtman zum individuellen wird.

4. Wie Erlösung aus diesem Zustand möglich ist.

Die vier Zustände des Âtman.

Vaitathyam, die Unwahrheit der empirischen Realität.

Advaitam, die Nicht-Zweiheit.

Alâtaçânti, die Widerlegung des Funkenkreises.¹

Der Âtman und die Mâyâ.

Die Geheimlehre des Veda, Paul Deussen

Jazzybee Verlag Jürgen Beck

Loschberg 9

86450 Altenmünster

ISBN: 9783849600013

www.jazzybee-verlag.de

admin@jazzybee-verlag.de

Vorwort.

Die Upanishad's sind für den Veda, was für die Bibel das Neue Testament ist; und diese Analogie ist nicht eine bloss äusserliche und zufällige, sondern eine solche, welche gar sehr in die Tiefe geht und in einem allgemeinen, auf beiden Gebieten zur Erscheinung kommenden, Entwicklungsgesetze des religiösen Lebens begründet ist.

In der Kindheit der Völker stellt die Religion Gebote und Verbote auf und gibt denselben Nachdruck durch Verheissung von Lohn und Androhung von Strafe; - sie wendet sich somit an den Egoismus, den sie als den eigentlichen Kern des natürlichen Menschen voraussetzt, und über welchen sie nicht hinausfuhr.

Eine höhere Stufe des religiösen Bewusstseins wird erreicht mit der Erkenntnis, dass alle Werke, welche auf Furcht und Hoffnung als Triebfedern beruhen, für die ewige Bestimmung des Menschen wertlos sind, dass die höchste Aufgabe des Daseins nicht in einer Befriedigung des Egoismus, sondern in einer völligen Aufhebung desselben besteht, und dass erst in dieser unsere wahre, göttliche Wesenheit durch die Individualität hindurch wie durch eine Schale zum Durchbruche kommt.

Jener kindliche Standpunkt der Werkgerechtigkeit ist in der Bibel vertreten durch das alttestamentliche Gesetz und entsprechend im Veda durch das, was die indischen Theologen das *Karmakândam* (den Werkteil) nennen, unter welchem Namen sie die ganze Literatur der Hymnen und Brâhmana's mit Ausnahme der hier und da eingeflochtenen upanishad-artigen Partien befassen. Beide, das Alte Testament und das Karmakândam des Veda, proklamieren ein Gesetz und stellen für die Befolgung desselben Lohn, für die Übertretung-Strafe in Aussicht; und wenn die indische Theorie den Vorteil hat, die Vergeltung teilweise ins Jenseits verlegen zu können und dadurch dem Konflikt mit der Erfahrung auszuweichen, welcher der alttestamentlichen, aufs Diesseits beschränkten, Vergeltungslehre so viele Verlegenheiten bereitet, – so ist es hinwiederum der auszeichnende Charakter der biblischen Gesetzesgerechtigkeit, dass sie weniger als die indische auf Ritualvorschriften hinausläuft und dafür grösseren Nachdruck auf einen sittlichen, »unsträflichen« Lebenswandel legt. Für die Interessen der menschlichen Gesellschaft ist dieser Vorzug ein sehr grosser; an sich aber und für den moralischen Wert des Handelns begründet es keinen Unterschied, ob der Mensch sich im Dienste imaginärer Götter oder in dem seiner Mitmenschen abmüht: beides ist, solange dabei eignes Wohlsein als letzter Zweck vorschwebt, ein blosses Mittel zu diesem egoistischen Zwecke und daher, wie dieser selbst, moralisch betrachtet wertlos und verwerflich.

Diese Erkenntnis bricht sich Bahn im Neuen Testamente, wenn es die Wertlosigkeit, in den Upanishad's, wenn sie sogar die Verwerflichkeit aller, auch der guten Werke lehren; beide machen das Heil abhängig, nicht von irgendwelchem Tun und Lassen, sondern von einer völligen Umwandlung des ganzen natürlichen Menschen; beide

betrachten diese Umwandlung als eine Erlösung aus den Fesseln dieser ganzen, im Egoismus wurzelnden, empirischen Realität.

Aber warum bedürfen wir einer Erlösung aus diesem Dasein? Weil dasselbe das Reich der Sünde ist, antwortet die Bibel; weil es das Reich des Irrtums ist, antwortet der Veda. Jene sieht die Verderbnis im wollenden, dieser im erkennenden Teile des Menschen; jene fordert eine Umwandlung des Willens, dieser eine solche des Erkennens. Auf welcher Seite liegt hier die Wahrheit? – Wäre der Mensch bloss Wille oder bloss Erkenntnis, so würden wir uns, dem entsprechend, für die eine oder andere Auffassung zu entscheiden haben. Nun aber der Mensch ein zugleich wollendes und erkennendes Wesen ist, so wird sich jene grosse Wendung, in welcher Bibel und Veda das Heil erblicken, auf beiden Gebieten vollziehen: sie wird erstlich, nach biblischer Anschauung, das im natürlichen Egoismus versteinerte Herz erweichen und zu Taten der Gerechtigkeit, Liebe und Selbstverleugnung fähig machen, und sie wird zweitens, Hand in Hand damit, in uns die grosse, Kants Lehre antizipierende, Erkenntnis der Upanishad's aufdämmern lassen, dass diese ganze räumliche, folglich vielheitliche, folglich egoistische Weltordnung nur beruht auf einer, uns durch die Beschaffenheit unseres Intellektes eingeborenen Illusion (*mâyâ*), dass es in Wahrheit nur ein ewiges, über Raum und Zeit, Vielheit und Werden erhabenes Wesen gibt, welches in allen Gestalten der Natur zur Erscheinung kommt, und welches ich, ganz und ungeteilt, in meinem Innern als mein eigentliches Selbst, als den *Âtman* fühle und finde.

So gewiss, nach Schopenhauers grosser Lehre, der Wille, und nicht der Intellekt, den Kern des Menschen bildet, so gewiss wird dem Christentum der Vorzug bleiben, dass seine Forderung einer Wiedergeburt des Willens die

eigentlich zentrale und wesentliche ist, – aber so gewiss der Mensch nicht bloss Wille, sondern zugleich auch Intellekt ist, so gewiss wird jene christliche Wiedergeburt des Willens nach der andern Seite hin als eine Wiedergeburt der Erkenntnis sich kundgeben, wie die Upanishad's sie lehren. »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«, fordert die Bibel; – aber woher diese Zumutung, da ich doch nur in mir, nicht in dem andern fühle? – »Weil«, so fügt hier der Veda erklärend hinzu, »dein Nächster in Wahrheit dein eigenes Selbst, und, was dich von ihm trennt, blosser Täuschung ist.« – Wie in diesem Falle, so ist es auf allen Punkten des Systems: das Neue Testament und die Upanishad's, diese beiden höchsten Erzeugnisse des religiösen Bewusstseins der Menschheit, stehen nirgendwo (wenn man nicht an der Aussenseite klebt) in einem unvereinbaren Widerspruche, sondern dienen in schönster Weise einander zur Erläuterung und Ergänzung.

Ein Beispiel mag zeigen, welchen Wert die Upanishadlehre für die Ausgestaltung unseres christlichen Bewusstseins gewinnen kann.

Das Christentum lehrt seinem Geiste, wenn auch nicht überall seinem Buchstaben nach, dass der Mensch, als solcher, nur zu sündlichen, d.h. egoistischen Handlungen fähig ist (Römer 7,18), und dass alles Gute, seinem Wollen wie Vollbringen nach, nur von Gott in uns gewirkt werden kann (Phil. 2,13). So klar diese Lehre, für jeden, der Augen hat zu sehen, nicht sowohl in vereinzeltten Aussprüchen, als vielmehr schon in dem ganzen Systeme als solchem präformiert liegt, so schwer ist es doch zu allen Zeiten der Kirche geworden, sich mit ihr zu befreunden; stets wusste sie einen Ausweg zum Synergismus mit seinen Halbheiten zu gewinnen und der Mitwirkung des Menschen irgendeine Hintertür offen zu lassen, – offenbar, weil sie hinter dem Monergismus, der alles Gute auf Gott zurückführt, als

Schreckgespenst die grauenhafte Absurdität der Prädestination stehen sah. Und freilich stellt sich diese als unvermeidliche Konsequenz ein, sobald man jene, so tiefe wie wahre, christliche Erkenntnis des Monergismus verknüpft mit dem, aus dem Alten Testamente überkommenen, jüdischen Realismus, welcher Gott und Mensch als zwei sich ausschliessende Wesenheiten einander gegenüberstellt. – In diesen Dunkelheiten kommt uns aus dem Osten, aus Indien, das Licht. Zwar nimmt auch Paulus einen Anlauf, Gott mit dem *antropos pneumatikos* zu identifizieren (1. Kor. 15,47), zwar sucht auch Kant das wundersame Phänomen des kategorischen Imperativs in uns daraus zu erklären, dass in ihm der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung das Gesetz gibt, – aber was bedeuten diese schüchternen und tastenden Versuche gegenüber der grossen, auf jeder Seite der Upanishad's durchblickenden Grundanschauung des Vedânta, dass der Gott, welcher allein alles Gute in uns wirkt, nicht, wie im Alten Testamente, ein uns als ein anderer gegenüberstehendes Wesen, sondern vielmehr – unbeschadet seiner vollen Gegensätzlichkeit zu unserm verderbten empirischen Ich (*jîva*) – unser eigenstes, metaphysisches Ich, unser, bei allen Abirrungen der menschlichen Natur, in ungetrübter Heiligkeit verharrendes, ewiges, seliges, göttliches Selbst, – unser *Âtman* ist!

Dieses und vieles andere können wir aus den Upanishad's lernen, – werden wir aus den Upanishad's lernen, wenn wir anders unser christliches Bewusstsein zum konsequenten, nach allen Seiten vollgenügenden Ausbau bringen wollen.

Einleitung.

Der *Veda*, d.h. »das heilige Wissen«, umfasst die Gesamtheit der von den Indern für übermenschlich und

inspiriert gehaltenen Schriften und gliedert sich zunächst in vier Abteilungen. Sie sind:

- I. *Rigveda*, der Veda der Verse (*ric*),
- II. *Sâmaveda*, der Veda der Gesänge (*sâman*),
- III. *Yajurveda*, der Veda der Opfersprüche (*yajus*),
- IV. *Atharvaveda*, nach *Atharvan*, einem mythischen Priester der Vorzeit so benannt.

Die Einreihung des gesamten Stoffes in diese vier Abteilungen beruht darauf, dass zu einem feierlichen Somaopfer vier Hauptpriester gehören:

- I. der *Hotar*, welcher die Götter durch Rezitation von Versen (*ric*) einladet,
- II. der *Udgâtar*, der das Opfer mit seinem Gesange (*sâman*) begleitet,
- III. der *Adhvaryu*, der unter Murmeln von Opfersprüchen (*yajus*) die heilige Handlung vollzieht,
- IV. der *Brahmán*, der Oberpriester, welcher die ganze Zeremonie leitet, ohne in der Regel selbst in dieselbe einzugreifen.

Das Handbuch des *Hotar* ist der *Rigveda*, das des *Udgâtar* der *Sâmaveda*, das des *Adhvaryu* der *Yajurveda*. Hingegen hat der *Brahmán* kein besonderes Handbuch, sondern muss alle drei genannten Veden kennen. Nur künstlich und in späterer Zeit wurde ihm eine Beziehung zum *Atharvaveda* angedichtet, einer Sammlung aus apokryphen Materialien, welche diesen Charakter in allen Teilen, aus denen sie besteht, deutlich zur Schau trägt.

Jeder der drei erstgenannten Priester bedarf bei seinen Obliegenheiten: A. eine *Samhitâ* (Sammlung), welche ihm das von ihm zu verwendende Material von Hymnen und Sprüchen an die Hand gibt; B. ein *Brâhmanam* (theologische Erklärung), welches ihm die Anweisung über

den richtigen Gebrauch dieses Materials beim Opferdienste erteilt, und dessen weitschichtiger Inhalt sich unter drei Rubriken bringen lässt, als: a. *Vidhi* (Vorschrift), b. *Arthavâda* (Sacherklärung, exegetischer, mythologischer und polemischer Art) und c. *Vedânta* oder *Upanishad* (theologische und philosophische Betrachtungen über das Wesen der Dinge). Die letzterwähnten Abschnitte heissen *Vedânta* (Veda-Ende), weil sie in der Regel am Ende der Brâhmana's stehen (später als »Endziel des Veda« ausgedeutet), oder *Upanishad* (vertrauliche Sitzung, später »Geheimlehre«), weil sie dem Schüler, wohl gegen Ende der Lehrzeit und unter Ausschluss des weitem Schülerkreises, mitgeteilt zu werden pflegten. Ausser Samhitâ und Brâhmanam gehört zu jedem Veda noch: C. ein *Sûtram* (Leitfaden), welches dem Inhalt des Brâhmanam parallel läuft, sofern es denselben in kurzer, übersichtlicher Form reproduziert und zu einem systematischen Ganzen vervollständigt. Hiernach gliedert sich die gesamte vedische Literatur in zwölf Abteilungen:

- I. *Rigveda* A. *Samhitâ* a. *Vidhi*
- II. *Sâmaveda* b. *Arthavâda*
- B. *Brâhmanam*
- III. *Yajurveda* c. *Vedânta*
- IV. *Atharvaveda* C. *Sûtram* (*Upanishad*).

Jede dieser zwölf Abteilungen ist nun aber nicht in einfacher, sondern in mehrfacher, zum Teil vielfacher Form vorhanden. Jeder der vier Veden wurde nämlich in verschiedenen *Çâkhâ's*, »Zweigen«, d.h. Vedaschulen, gelehrt, welche in der Behandlung des gemeinsamen Materials so sehr voneinander abwichen, dass daraus mit der Zeit verschiedene Werke parallelen Inhalts erwachsen. Für die Samhitâ's ist dieser Unterschied, vermutlich weil ihr Inhalt schon zu sehr fixiert war, nicht sehr erheblich und beschränkt sich in der Regel auf eine Verschiedenheit

der Rezension oder Redaktion; um so mehr aber für die Brâhmana's und Sûtra's, derart, dass jeder der vier Veden in verschiedenen Çâkhâ's nebeneinander bestand, deren jede ihr eignes Brâhmanam und später, unter mehrfacher Verschiebung der Namen und Verhältnisse, ihr eignes Sûtram hervorbrachte. Von den Sûtra's können wir hier des weitern absehen; dieselben stammen, wie schon die Sprache zeigt, der Hauptsache nach aus späterer, nachbuddhistischer Zeit und sind vermutlich aufzufassen als ein Versuch, sich dem massenhaften Materiale des vedischen Opferwesens gegenüber aufs neue zu orientieren, nachdem man ihm durch das Aufblühen des Buddhismus und seiner opferfeindlichen Tendenzen längere Zeit, wohl mehrere Jahrhunderte hindurch, entfremdet worden war. Wie dem auch sei, jedenfalls gehören die Sûtra's nicht mehr zum vedischen Kanon im engern Sinne, welcher nur *Mantra* (Hymnen und Opfersprüche) und *Brâhmanam* (theologische Erklärung) umfasst und mit den Schlusskapiteln der Brâhmana's, wie schon deren Name *Vedânta* (Veda-Ende) besagt, seinen Abschluss findet. Nur bis auf sie einschliesslich erstreckt sich die Inspiration des Veda, während die Sûtra's nicht mehr für inspiriert gelten und nicht mehr das Ansehen der *Çruti* (Offenbarung), sondern nur das der *Smriti* (Tradition) geniessen.

Jede Çâkhâ hatte sonach ihr eignes Brâhmanam, das in Vidhi und Arthavâda das rituelle Textbuch, im Vedânta, d.h. der Upanishad, das dogmatische Textbuch der Schule enthielt. Die Upanishad's sind also ursprünglich nichts anderes als die dogmatischen Textbücher der einzelnen Vedaschulen, woraus sich namentlich erklärt, dass sie alle (soweit sie der ältern Zeit angehören) denselben Inhalt, die Lehre vom Âtman oder Brahman, bald kürzer, bald länger, in mehr oder weniger voneinander abweichender Weise behandeln.

Jede dieser Çâkhâ's hatte also ihr eignes Brâhmanam und im Anschlusse daran ihre Upanishad.

Indessen ist diese ursprüngliche Bestimmung der Upanishad, ein Bestandteil des (anfänglich nur von Mund zu Mund überlieferten, dann aber auch schriftlich fixierten) Textbuches einer Vedaschule zu sein, nur für die ältesten Upanishad's gültig und in den spätem Erzeugnissen dieses Namens zurückgedrängt oder ganz verlassen worden. In dem Masse, wie mit der Zeit die Zusammenhänge der Vedaschulen sich verwischten und zerfielen, während hingegen neue Interessen (wie die *Yoga*-Praxis, das Leben als *Sannyâsin*, das Sektenwesen) in den Vordergrund traten, wurde auch die überkommene und in geheiligtem Ansehen stehende Upanishadform im Dienste derselben verwendet. Während daher die ältern Upanishad's, nämlich die Aitareya- und Kaushîtaki-Up. des Rigveda, die Chândogya - und Kena-Up. des Sâmaveda, die Taittirîya- und Kâthaka-Up. des schwarzen, die Brihadâranjaka- nebst Îçâ- und möglicherweise noch die Jâbâla-Up. des weissen Yajurveda, wirkliche Vedaschulen als ihre Grundlage hatten, so treffen wir bereits im schwarzen Yajurveda eine Upanishad, die Çvetâçvatara-Up. an, deren Schule im übrigen gänzlich verschollen ist, und eine andere, die Maitrâyanîya-Up., welche sich ohne ersichtliche Berechtigung in Beziehung zu einer altberühmten Vedaschule setzt. Noch viel weniger können als Textbücher bestehender Vedaschulen die meisten Upanishad's des Atharvaveda gelten, in welchem, seinem Charakter entsprechend, allerlei apokryphe Produkte Aufnahme fanden. Die wichtigsten und am treuesten die alte Vedântalehre vertretenden Atharva-Upanishad's sind Mundaka-, Praçna- und etwa noch Mandûkya-Upanishad; an diese schliesst sich eine grosse Menge anderer, meist kleiner Upanishad's, deren Anzahl und Namen noch nicht völlig festgestellt sind. Ein grosser Teil derselben ist der mystischen Betrachtung des Lautes *Om* und der damit

zusammenhängenden Übung des *Yoga* gewidmet. Andere bezwecken die Verherrlichung des Lebens als religiöser Bettler (*Sannyâsin, Parivrâjaka, Bhikshu*), und wieder andere sind die symbolischen Bücher çivaitischer und vishnuitischer Sekten, welche den ursprünglichen Upanishadgedanken in ihrer Weise sich aneignen und gestalten.

In der vorliegenden Auswahl beschränken wir uns auf diejenigen Texte, welche für die Lehre von dem Âtman als welterschöpferischem Prinzip und als der Seele in ihren Zuständen der Wanderung und Erlösung oder aus irgendeinem andern Grunde von hervorragender Bedeutung sind. Eine systematische Anordnung dieser Texte ist nicht wohl möglich, da jeder derselben in seiner Weise mehr oder weniger die ganze Âtmanlehre enthält. Wir ordnen daher die Stellen nach der historischen Abfolge, wie wir sie in den Einleitungen zu unseren »Sechzig Upanishad's des Veda« sowie in der zweiten Abteilung unserer »Allgemeinen Geschichte der Philosophie« (Seite 23 fg.) zu ermitteln versucht haben. Den Upanishadtexten schicken wir diejenigen vedischen Hymnen voraus, welche einen upanishadartigen Charakter an sich tragen und daher als Vorläufer der Âtmanlehre zur Einleitung in die Gedanken der Upanishad's dienlich sein können.

Die Âtmanlehre in den Hymnen und Brâhmana's

Der Ursprung der Dinge.

Rigveda 10,129.

1.

Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,
Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her. –
Wer hielt in Hut die Welt, wer schloss sie ein?
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?

2.

Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit,
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar. –
Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
Das Eine, ausser dem kein andres war.

3.

Von Dunkel war die ganze Welt bedeckt,
Ein Ozean ohne Licht, in Nacht verloren; –
Da ward, was in der Schale war versteckt,
Das Eine durch der Glutpein Kraft geboren.

4.

Aus diesem ging hervor zuerst entstanden,
Als der Erkenntnis Samenkeim, die Liebe; –
Des Daseins Wurzelung im Nichtsein fanden
Die Weisen, forschend, in des Herzens Triebe.

5.

Als quer hindurch sie ihre Messschnur legten,
Was war da unterhalb? und was war oben? –
Keimträger waren, Kräfte, die sich regten,
Selbstsetzung drunten, Angespanntheit droben.

6.

Doch, wem ist auszuforschen es gelungen,
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!
Wer sagt es also, wo sie hergekommen? –

7.

Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,
Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,
Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,
Der weiss es! – oder weiss auch er es nicht?

Das Suchen nach dem unbekanntem Gott.

Rigveda 10,121.

1.

Als goldner Keim ging er hervor zu Anfang;
Geboren kaum, war einziger Herr der Welt er;
Er festigte die Erde und den Himmel, –
Wer ist der Gott, dass wir ihm opfernd dienen?

2.

Der Odem gibt und Kraft gibt, er, dem alle,
Wenn er befiehlt, gehorchen, auch die Götter,
Des Abglanz das Unsterbliche, der Tod ist, –
Wer ist der Gott, dass wir ihm opfernd dienen?

3.

Der, wenn sie atmet, wenn sie schliesst die Augen,
Die Lebewelt regiert als einz'ger König,
Zweifüssler hier beherrschend und Vierfüssler, –
Wer ist der Gott, dass wir ihm opfernd dienen?

4.

Durch dessen Macht dort die beschneiten Berge,
Das Meer, der Weltstrom ist, von dem sie fabeln,
Des Arme dort die Himmelspole sind, –
Wer ist der Gott, dass wir ihm opfernd dienen?

5.

Durch den der Himmelsraum, der Erde Festen,
Der Sonne Glanz, das Firmament gestützt sind,
Und der im Mittelreich den Luftraum ausmisst, –
Wer ist der Gott, dass wir ihm opfernd dienen?

6.

Zu dem aufschau'n die Kämpfer beider Heere,
Auf Hilfe bauend, sorgenvollen Herzens,
Aus dem aufgeht und fernhin strahlt die Sonne, –
Wer ist der Gott, dass wir ihm opfernd dienen?

7.

Als ehemals die grossen Wasser kamen,
Die allkeimschwangern, die das Feuer zeugten,
Ging er daraus hervor als Lebenshauch der Götter, –
Wer ist der Gott, dass wir ihm opfernd dienen?

8.

Der machtvoll selbst die Wasser überschaute,
Die kräfteschwangern, die das Opfer zeugten,
Er, der der einzige Gott war von den Göttern, –
Wer ist der Gott, dass wir ihm opfernd dienen?

9.

Nicht schäd'ge er uns, der der Erde Schöpfer,
Der auch den Himmel schuf, wahrhaft an Satzung,
Der auch erschuf die glanzreich grossen Wasser, –
Wer ist der Gott, dass wir ihm opfernd dienen?

10.

Prajâpati! Du bist es und kein anderer,
Der alles dies Entstandene umfasst hält!
Zuteil werd' uns, was wir, dir opfernd, wünschen;
Uns, die dich kennen, mach' zu Herrn der Güter!