

DAS VEDISCHE OPFER UND DIE UPANISHADEN

Christian Feichtinger

UDK 294.11:217

1. *Einleitung*

Mit erstaunlicher Kontinuität kommt es (auch in indischen) Darstellungen des Hinduismus immer wieder zu einer dichotomischen Gegenüberstellung der vedischen Opferpraxis und der asketisch–meditativ–»philosophischen« Gedanken, von denen uns die Upanishaden Zeugnis geben. Nicht ohne einen wertenden Unterton wird dem »rein äußerlichen« Opfer, um das das Denken der Veden kreist, das mystisch–individualistische Sich–Versenken der Asketen gegenübergestellt, wobei eine solche Darstellung implizit zwei sich scheinbar ausschließende Grundformen von Religiosität präsentieren will.

Wenngleich die Upanishaden eine »geistesgeschichtliche Wende«¹ einläuten, die eine Vielzahl an für den Hinduismus bis heute grundlegenden Gedanken hervorbringt, nicht zuletzt, weil erstmals die Kaste der Kshatriyas als Subjekt religiösen Sprechens gegen die Dominanz der Brahmanen hervortritt,² werden bei einer solchen Darstellung zwei wesentliche Punkte übersehen: Zum einen die bedeutsame Rolle, die das Opfer in den Upanishaden spielt, zum anderen eine bestimmte Kontinuität, die zwischen den Opfertexten in den Veden, deren verstärkter Reflexion in den Brahmanas und den Anschauungen der Upanishaden besteht. Nicht zuletzt sind auch upanishadische Leitbegriffe wie »karman«, »brahman« oder »atman« keine Neuschöpfungen, sondern Umdeutungen oder Ausweitungen vedischer Begrifflichkeit.³

1 Michaels, Axel: *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München: Beck 2006, 286.

2 Vgl. Chandogya–Upanishad V, 3, 7: »Weil, wie du mir, o Gautama, gesagt hast, *diese Lehre vordem und bis auf dich nicht bei den Brahmanen im Umlauf ist*, darum eben ist in allen Welten das Regiment bei dem Kriegerstand geblieben.« [Hervorhebung C. F.] Zugleich ist jedoch der Einfluss der Brahmanen auf die Upanishaden ebenso hoch einzuschätzen.

3 Vgl. Thieme, Paul: »brāhman«, in: *ZDMG* 102 (NF 27) 1952, 91–129; Panikkar, Raymond: *Kultmysterium in Hinduismus und Christentum*, Freiburg: Alber 1964, 58–60.

2. *Vedisches Opfer und das Heil der Identifikationen*

Für die vedische Opferpraxis stand vor allem das Feueropfer (agnihotra) wie auch das Opfermahl im Mittelpunkt: Der Feuergott Agni, welcher im rituellen Reibholz wie ein Embryo liegt und im Moment des Entzündens der Flamme aus ihm geboren wird,⁴ bringt durch seine Hitze die Opfergabe zum Himmel. Auf diese Weise gelangt die Opferspeise zu den Göttern, zugleich bildet das Opfer so die Grundlage der belebten Natur überhaupt. Ein Grundgedanke des rituellen Handelns ist, »dass, was immer geschieht, nur dank der Riten geschieht«⁵:

»Eine Opfergabe, welche auf richtige Weise ins Feuer gegeben wurde, gelangt zur Sonne, von der Sonne wird Regen erzeugt, vom Regen Nahrung, und daraus alle Lebewesen.«⁶

Der Opfernde hatte sich dabei vor dem Ritus einer Weihe (diksha) zu unterziehen, eine Prozedur, die durchaus eine lange und zehrende asketische Praxis mit sich bringen konnte,⁷ und musste während des Opfers besonders auf das heilige Wort achten: Die Exaktheit der begleitenden Worte und ihrer Rezitation war essentiell für das heilvolle Gelingen des Opfers, die Silben und Wörter mussten richtig geformt, d. h. dichterisch formuliert sein — diese »Formung« war die ursprüngliche Bedeutung des Wortes »brahman«: Der Brahmane war also Träger des brahman, der dichterischen Formulierung der heiligen Texte, durch welche die in den Texten enthaltene Wahrheit im Lauten verwirklicht wurde.⁸ In Wahrheit vollzogen wurde das Opfer so zur Handlung (»karman«) schlechthin, zur allein schöpferischen und heilvollen Tat.⁹ Es wurde dabei so bedeutungsvoll, dass die Priester selbst die Götter unter das ehernen Gesetz, welches im Opfer realisiert wurde, stellten, und sie mit ihm zwingen zu können glaubten.

Der für das indische Denken bedeutsamste Aspekt der alten Opferpraxis war jedoch die Idee der Identifikation des Opfernden mit dem Gesamt des Opferrituals (nicht allein mit dem Geopferten)¹⁰ selbst. Der Urtypus dieser

4 Vgl. Rig-Veda III, 29, 2.

5 Panikkar, Kultmysterium, 63.

6 Manu III, 76.

7 Vgl. Bronkhorst, Johannes: *Two Sources of Indian Asceticism*, Bern: Lang 1993 (= Schweizer Asiatische Studien: Monographien 13), 49.

8 Vgl. Thieme, »bráhman«, 108–117.

9 Vgl. Panikkar, Kultmysterium, 59.

10 Um einer im Deutschen möglichen Sprachverwirrung vorzubeugen sei hier klar gestellt, dass die Identifikation »Mensch-Opfer« das Gesamt des Opferrituals (deren einzelner Bestandteil freilich auch die Opfergabe ist) meint, nicht die Opfergabe allein, so dass in der Folge mit »Opfer« das Gesamt des Rituals gemeint ist. Es liegt gerade *keine* (z. B. stellvertretende) Gleichsetzung des Opfernden mit dem Geopferten vor, wie dies bei anderen Kulturen

Identifikation ist der Schöpfergott Prajapati, der die Welt erschafft indem er sich selbst zerteilt und im Opfer wieder zusammenfügt: Prajapati ist das Opfer(ritual), der Opfernde, die Opfergabe und das Resultat des Opfers,¹¹ »der Donner ist Indra, und das Opfer ist Prajapati«¹²:

»Prajapati ist das Feuer, das geschichtet wird. Seine fünf sterblichen Bestandteile sind die Schichtungen aus Erde, seine unsterblichen Bestandteile die Schichtungen aus Ziegeln. [...] Anfänglich war Prajapati beides, sterblich und unsterblich. Seine Lebenshauche waren unsterblich, sein Leib sterblich. Durch dieses Opferwerk, durch dieses Verfahren machte er sich gleichzeitig frei vom Alter und unsterblich. Ganz ebenso ist der Opferer beides, sterblich und unsterblich. Seine Lebenshauche sind unsterblich, sein Körper sterblich. Er macht durch dieses Opferwerk, durch dieses Verfahren sich gleichzeitig frei vom Alter und unsterblich.«¹³

Nach dem Typus des Prajapati kommt es im Opfergeschehen zu einer seinsmäßigen, essentiellen Äquivalenz zwischen dem Opfernden und dem Opfer: Das Opfer ist das Selbst (atman). Der entscheidende heilvolle Aspekt wird es nun, im Vollzug des Opfers um diese Identifikationen zu wissen:

»Sich selbst opfert welcher weiß; Dieser mein Leib wird hierdurch bereitet, dieser mein Leib wird dadurch angelegt.' Aus Versen, Opfersprüchen, Spenden bestehend, erlangt er die Himmelswelt.«¹⁴

Wer hingegen nicht um die Identifikationen Bescheid weiß, und nur den Göttern opfert, »wie ein geringerer einem Höheren Tribut bringt«¹⁵, erlangt die Himmelswelt nicht. Die Heilsnotwendigkeit des Opfers und des Wissens um seine Identifikationen galt so umfassend, dass, wie die Maha-Narayana-Upanishad zitiert, auch die Götter des Opfers bedurften, um zum Himmel zu gelangen.¹⁶ In der idealen Konzeption ist der Opferkult die »seinerfüllte Aktion, bei welcher der Mensch sich — oder besser sein, Selbst' — realisiert«¹⁷, er wünscht dabei, »diesem Ritus gleich«¹⁸ zu werden.

Das richtige Wissen um die Identifikation von Opfer und Opferndem tritt so immer stärker neben den ordnungsgemäßen Vollzug des Rituals. Dessen

immer wieder aufscheint: Weil unter allen irdischen Lebewesen nur der Mensch als Subjekt und nicht als Objekt des Opfers auftritt, schlossen die Inder auf eine besondere, essentielle Verbindung zwischen dem Mensch und dem Opferritual.

11 Vgl. Panikkar, Kultmysterium, 59.

12 Shatapatha-Brahmana XI, 6, 3, parallel in Brihadaranyaka-Upanishad III, 9, 6.

13 Shatapatha-Brahmana X, 1, 3.

14 Ebd., XI, 2, 6, 13.

15 Ebd.

16 Vgl. Maha-Narayana-Upanishad 62, 10.

17 Panikkar, Kultmysterium, 38.

18 Shatapatha-Brahmana I, 1, 1, 7.

Wirksamkeit hängt nicht mehr allein am mit der wahren Ordnung übereinstimmenden Vollzug, sondern auch am Wissen um die Identifikationen:

»Mit [der Silbe Om] verrichten zwar beide ihr Opferwerk, wer dieses also weiß und wer es nicht weiß. Aber doch ist ein Unterschied zwischen Wissen und Nichtwissen. Denn was man mit Wissen verrichtet [...] das ist wirkungskräftiger.«¹⁹

Immer mehr, mit eigener inhärenter Logik, wird das Wissen um die Identifikationen im Opfer erweitert: Ausgangspunkt ist die Identifikation von Prajapati mit dem Opfer, welches wiederum mit dem Wissen (veda) um es gleichgesetzt wurde. Das Opfer als ewig gültige Grundlage allen Seins galt als solches für unsterblich, und schließlich gelangten auch die Menschen zum Wissen um das Opfer: Die Identifikationskette lautete: Opfer = Wissen = Unsterblichkeit = Prajapati = Götter = Mensch.²⁰ So konnte die Chandogya-Upanishad verlauten: »*Wahrlich, der Mensch ist das Opfer!*«²¹ Mit dieser Kette wird nicht zuletzt auch eine Individualisierung des Opfers begründet: Wenn der eine Opfernde selbst das Opfer ist, wird der Opferraum ein individueller, welt-unabhängiger Raum in der Welt, in der der Opfernde unabhängig handelt. Der Angelpunkt aller Identifikationen bleibt jedoch das Opfer selbst, sie sind nicht von vornherein gegeben, sondern müssen erst im Vollzug des Opfers realisiert werden: Der Mensch ist das Opfer erst, wenn er es »solches wissend« vollzieht und geworden ist.

In diesen knappen Ausführungen ist schon mehr als angedeutet, worin die upanishadische Lehre von der Identifikation des menschlichen absoluten Selbst (atman) mit dem ewigen, allumfassenden Absoluten selbst (brahman) ihre tiefstreichende Wurzel hat, ebenso wie die Bedeutung der heilsbringenden Gewissheit (jnana) des je Einzelnen um diesen Sachverhalt.

3. *Opfer und Identifikation in den Upanishaden*

Die Upanishaden greifen die Bedeutung des Opfers und die Lehre seiner Identifikationen auf, denken diese jedoch noch radikaler zu Gunsten des Wissens und führen die Kette der Äquivalenzen immer weiter und tiefer fort. Das Wissen darum wird losgelöst von der gesellschaftlichen Privilegierung der Brahmanen-Kaste zur Opfer-Handlung, hin zu einer »frei verfügbaren Identifikation mit dem Heil«²². Es genügt immer mehr, das Opfer und seine Identifikationen allein zu wissen: Die Upanishaden eröffnen den Asketen, die kein

19 Chandogya-Upanishad I, 1, 10.

20 Vgl. Michaels, Hinduismus, 276–277.

21 Chandogya-Upanishad III, 16, 1. [Kursivierung C. F.]

22 Michaels, Hinduismus, 365.

vedisches Opfer vollziehen, die Möglichkeit des Heils, das durch das Wissen, welches mit dem Opfer ident gedacht wird, erlangt wird:

Die Chandogya-Upanishad führt eine Serie von Identifikationen mit dem Opfer ein: Die Welt, der Regengott Parjanya, die Erde, Mann und Frau sind Opferfeuer, deren Äquivalenzen detailliert herausgearbeitet werden.²³ Schließlich fährt der Text fort:

»Die nun, welche solches wissen und jene, welche im Walde mit den Worten:, Der Glaube ist unsere Askese' Verehrung tun [...] [diese gelangen zu einem Mann], der ist nicht wie ein Mensch, der führt sie hin zu brahman. Dieser Pfad heißt der Götterweg.«²⁴

Der Asket beschreitet den im Opfer begründeten heilvollen Götterweg zum brahman allein durch sein Wissen. Dem werden die einfach opfernden Menschen gegenübergestellt, die nicht den brahman erreichen (dieser Text kennt noch die Vorstellung dass man zum brahman hinauf gelangt, wie in der Vedischen Religion zum Himmel): Es ist also nicht mehr notwendig, das Opfer im Wissen um die Identifikationen auch zu vollziehen, vielmehr genügt das Wissen allein bereits zum Heil. Der wissende Mensch ist so in seiner ganzen körperlich-geistigen Verfasstheit eine exakte Serie von Identifikationen mit den Bestandteilen eines wirklich vollzogenen Opfers:

»Von dem Opfer des solches Wissenden ist sein Selbst der Opferspender, sein Glaube die Gattin,²⁵ sein Leib das Brennholz, seine Brust das Opferbett, seine Haare die Opferstreu, der Opferbesen sein Haarbusch, sein Herz der Opferpfosten, seine Liebe das Opferschmalz, sein Eifer das Opfertier, seine Askese das Feuer, seine Bezähmung der Schlächter [...] seine Rede der Hotar [Hauptpriester], sein Odem der Udgarat [Sänger], sein Auge der Adhvaryu [Opferpriester], sein Manas der Brahma, sein Ohr der Agnidh [Gehilfe]. Solange er getragen wird [im Mutterleib?], das ist Weihe, dass er isst, das ist Opferspende, dass er trinkt, das ist sein Somatrinken, dass er sich vergnügt, das ist die Vorgeier, dass er einhergeht, sich setzt und aufsteht, das ist die Pravargya-Zeremonie, sein Mund ist das Ahavanīyafeuer, sein Sprechen der Opfertier, sein Erkennen das, was er opfert. Was er abends und morgens isst, ist zu sehen als Brennholz, was er morgens, mittags und abends trinkt, als Somakelterungen.«²⁶

So vollzieht der Weise sein ganzes Leben als Opfer. Der Begriff brahman erscheint in diesen Texten noch als eine Art Himmel oder Paradies, in der die persönliche Unsterblichkeit realisiert wird. Es ähnelt dem Bild der Kaushitaki-Upanishad, in der brahman als höchster Gott in einer paradiesischen brahman-Welt geschildert wird.²⁷ Im Shatapatha-Brahmana ist bereits die

23 Vgl. Chandogya-Upanishad V, 4–8.

24 Ebd., X, 1–2.

25 Man musste verheiratet sein, um ein Opfer vollziehen zu dürfen.

26 Maha-Narayana-Upanishad 64, 1–2.

27 Vgl. Kaushitaki-Upanishad 1.

Entwicklung des brahman-Begriffs hin zu seiner veränderten, späteren Bedeutung eines allem grundgelegten Absoluten vorgezeichnet: Die »Formung« bzw. »Formulierung« der Opferhymnen wird zur Formung der Dinge überhaupt und damit zu einer allem inhärenten göttlichen Wirk- und Schöpfungskraft: brahman gibt allem Seienden seinen Namen und v. a. seine Gestalt. Name und Gestalt sind »die beiden großen Mächte brahmans«²⁸.

Die Bedeutung des Opfers bleibt in gewissem Sinne auch in diesen Texten ungebrochen, wird jedoch von der Praxis in die Theorie verschoben. Zwar vollzieht der Asket kein eigentliches Opfer im klassischen Sinn mehr, weiß aber um all seine Zusammenhänge und hat somit kraft seiner wissenden Existenz Anteil am Heil, das jedoch nach wie vor allein durch das Opfer bewirkt wird.

Die Pranagnihotra-Upanishad verwendet exakt dieselbe Identifikationslogik, um die asketische Existenz vom praktischen Vollzug des täglichen häuslichen agnihotra, welches morgens und abends zu vollziehen war,²⁹ abzutrennen und zugleich dennoch in die erlösende Wirkkraft des Opfers hineinzuholen: Da der Asket selbst Feuer ist,³⁰ wird seine morgendliche und abendliche Nahrungsaufnahme zum Opferakt, indem die eingenommene Speise von seinem Lebensatem (prana) verbrannt wird: »Das Leibesfeuer, die Verdauung befördernd, bewältigt die Opferspeise«³¹. Wiederum wird der Körper des Asketen en detail mit den Bestandteilen des Opfers identifiziert:

»Bei diesem, im Leib dargebrachten, mit Opferpfosten und Opferseilen geschmückten Opfer ist der atman der Veranstalter des Opfers, das Vermögen seine Gattin, die Veden die Haupt-Ritvij [Opferpriester], der Lebensatem der Opferpriester [...] das Denken der Hotar, der Leib das Opferbett, die Nase der nördliche Feuerherd, der Kopf die Somakufe, die rechte Hand der Shruvalöffel, die linke Hand der Schmalztopf, die Ohren die beiden Fettsprengungen, die Augen die beiden Opferschmalzteile, [...] die Zunge die Milchspende, Zähne und Lippen die Hymnenrezitation, der Gaumen die Shamyor-Formel, Erinnerung, Mitleid, Geduld und Nichtschädigung die Spenden, der Om-Laut der Opferpfosten, die Hoffnung die Opferseile, das Manas der Wagen, die Begierde das Opfertier, die Haare die Grasbüschel, die Erkenntnisorgane die Opfergeräte, die Tatorgane die Opferspeisen, die Nichtschädigung die Darbringungen, die Entsagung der Opferlohn — das Schlussbad erfolgt durch den Tod.«³²

Im Wissen um die Identität seiner Existenz mit dem Vollzug des ewigen, heilvollen Opfers wird selbst die einfache Nahrungsaufnahme für den Weisen

28 Shatapatha-Brahmana XI, 2, 3.

29 Vgl. Manu IV, 25.

30 »tapas« bedeutet sowohl Askese als auch »Hitze«, welche sich durch Askese im Körper ansammelt.

31 Pranagnihotra-Upanishad 2.

32 Ebd., 4.

zum ritualistischen Akt, den er im ewigen Opferraum, losgelöst von der Kontingenz der Umwelt, vollzieht: »Turning his meal into a sacrifice, performed in and by himself alone, he sets himself free of the surrounding world and eats his meal in sovereign independence.«³³

Durch den Geist der Identifikation des Opfernden mit dem Opfer getragen führt die Entwicklung von einer Individualisierung zu einer gänzlichen Verinnerlichung des Rituals: Einmal im Inneren entzündet, wird das Opfer zur wahren Identität des Wissenden, die gänzlich mit der Ewigkeit und Unvergänglichkeit des Opfers übereinstimmt: »The sacrificial cult of the fire was turned inward to become the ritualistic cultivation of the sacrificer's transcendent self.«³⁴

Zunächst ist diese Verinnerlichung weiter von einem (inneren) heilvollen Handeln geprägt. Auch das innere Opferfeuer muss eben erst entzündet werden, die Identifikation des Opfernden mit dem Opfer geschieht erst *im* Opfer, er muss sein eigentliches Selbst erst realisieren, zum Opfer *werden*. Auch die Zentrallehre der Upanishaden, nämlich die Nicht-Zweiheit (advaita) des inneren Selbst (atman) mit dem Absoluten (brahman), ging zunächst davon aus, dass diese Nicht-Zweiheit erst durch Erkenntnis realisiert werden müsse, dass das atman brahman *wird*. So heißt es in der Brihadaranyaka-Upanishad:

»Wahrlich, diese Welt war am Anfang brahman, dieses wusste allein sich selbst. Und es erkannte: ‚Ich bin brahman!‘ — Dadurch wurde es zum All. Und wer immer von den Göttern inward, der ward eben zu demselbigen, und ebenso von den Rishis, und ebenso von den Menschen. [...] Und auch heute, wer also eben dieses erkennt: ‚Ich bin brahman!‘, der wird zum All.«³⁵

Ebenso die Mundaka-Upanishad:

»Wahrlich, wer jenes höchste brahman kennt, der wird zu brahman [...] Er überschreitet den Kummer, überschreitet das Böse, und, von den Knoten des Herzens befreit, wird er unsterblich.«³⁶

Die asketische Kontemplation und die ihr entspringende Erkenntnis bleiben zunächst kultische Handlungen: »Kontemplation heißt nicht etwa, irgendeine Wahrheit erkennen, sondern diese Wahrheit *werden*.«³⁷ Diese dynamische, vom Opfergedanken getragene Auslegung von Askese und Kontemplation in den Upanishaden steht in einer ungebrochenen Kontinuität, die von der frühen Reflexion über das vedische Opfer ausgeht und einen

33 Heesterman, Jan: *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual*, Chicago: UPC 1993, 214.

34 Ebd., 216.

35 Brihadaranyaka-Upanishad IV, 10.

36 Mundaka-Upanishad III, 2, 9.

37 Panikkar, Kultmysterium, 66. Panikkar fügt in der Fußnote ergänzend hinzu: »Man *wird*, was man eigentlich (schon — überzeitlich —) ist.«

Prozess der Individualisierung und Verinnerlichung beinhaltet. Es liegt mit den Upanishaden kein radikaler, plötzlicher Bruch mit dem Opferwesen vor, sondern eine Zusammenhang, eine Entwicklung, die tief im Denken verwurzelt ist, das um das Wesen des Opfers kreist.

Schließlich findet in der Entwicklung noch eine weitere Verschiebung statt: »Das ontische Werden der ersten Periode — also ein Werde–Sein und damit eine reale Vergöttlichung — wird durch ein epistemologisches Werden — also ein Werde–Erkennen und damit keine Vergöttlichung, sondern bloßes (schon) Gott–Sein — ersetzt.«³⁸. Anstelle des Werdens tritt das Erkennen des Schon–Seins, es tritt allein eine Veränderung der Anschauung ein, die ein Heil anerkennt, das jedoch in Wahrheit immer schon da war. Nur diese post-upanishadische Denkweise lässt den Geist der Identifikation *im Opfer* seine Relevanz verlieren gegenüber einer immer schon unabhängig von jedem Tun bestehenden Identifikation. Sie schließt damit die Idee des Werdens aus und negiert so zugleich ihr eigenes Gewordensein aus dem Opfer.

4. *Schluss*

Es mag nicht zu gewagt scheinen, dass Heesterman schrieb: »Indian thought was born out of the spirit of ritualism.«³⁹ Das Prinzip der Identifikation des Opfernden mit dem Opferritual bildete die Grundlage für die Vielzahl an Gleichsetzungen, die in der Nicht–Zweiheit des atman mit dem brahman ihre bedeutsamste Ausprägung fand: »Wie die Liebe im Christentum, die Mächtigkeit Allahs im Islam, das Nicht–Selbst im Buddhismus, so ist die ‚Selbstvergottung‘ (Max Weber) oder genauer: die kompromisslose Identifikation des Menschen mit Unsterblichkeit, die radikale Individualisierung der Heilssuche und der daraus entwickelte identifikatorische Habitus das Besondere der Hindu–Religionen.«⁴⁰

Dass also weder das vedische Opfer ein »äußerlicher«, rein ritualistischer Akt war, noch die Upanishaden ein radikaler Bruch mit allem Dagewesenen, der seine großen Gedanken scheinbar ex nihilo kreiert haben soll, ist ein wesentlicher und doch immer wieder zu wenig beachteter Faktor in der Betrachtung des Hinduismus. Vielmehr weist eine solche Denkweise auf unsere eigene, meist negative Bewertung des Begriffs »Opfer« hin und zeigt zugleich, wie schwer es fällt, ihn mit den tendenziell positiv bewerteten »mystischen« und »philosophischen« Gedanken der Upanishaden zu assoziieren.

38 Ebd., 69.

39 Heesterman, *Sacrifice*, 221.

40 Michaels, *Hinduismus*, 374.

Der sich aus Opferdenken heraus entwickelnde, von Axel Michaels so bezeichnete »identifikatorische Habitus« wurde zum herausragenden Charakteristikum nicht nur der upanishadischen Texte sondern des Hinduismus insgesamt. Die Idee der »Nicht-Zweiheit« wird aus ihm geboren, da die zwei Faktoren, die miteinander identifiziert werden, trotzdem nicht ineinander aufgelöst werden. Mensch und Opfer sind ident, aber bleiben zugleich Mensch und Opfer: Identifikation ist zugleich Relation, nicht Einheit, aber auch nicht Geteiltheit, eben »Nicht-Zweiheit«. Und so verhält es sich auch mit den Göttern untereinander, und schließlich auch mit dem Verhältnis von Mensch und Gott.⁴¹

Jede unreflektierte Verwerfung des vedischen Opfers würde in die Irre führen. Die Betrachtung des vedischen Opferfeuers wirft nicht Schatten, sondern neues Licht auf den Hinduismus.

41 Vgl. die Ausführungen in ebd., 365–377.