

III KOMMENTAR

1 KU 1.1–8: Naciketas kommt zum Tod

1.1 TB III 11.8.1–6

Die KU beginnt³⁰⁶ mit der Adaption einer Geschichte aus dem TB (die wiederum aus dem KB stammt; s. n. 20 oben), deren erster Abschnitt fast wortwörtlich übernommen wurde. Auch hier gelangt Naciketas zum Tod – der hier jedoch (noch) nicht den Namen Yama trägt – und bekommt von diesem drei Wünsche freigestellt:

³⁰⁷Uśan, Vājaśravas' Nachfahre, gab wahrlich seinen ganzen Besitz. Er hatte einen Sohn namens Naciketas. Da überkam ihn, der er noch ein Kind war, als die Priesterlöhne fortgeführt wurden, Glaube (*śrad-dhā*). Da sagte er: „Papa, wem wirst du mich geben?“, ein zweites Mal, ein drittes Mal. Umzingelt (*pārīta*) sagte er zu ihm: „Dem Tod geb' ich dich!“

Da sprach, als er sich erhoben hatte, eine Stimme zu ihm: |1| „Gautama! Den Knaben!“ Er sagte: „Geh dahin zum Haus des Todes. Wahrlich, dem Tod geb' ich dich!“ „Du wirst zu ihm kommen, während er abwesend ist,“ sagte er da. „Verweile für drei Nächte in seinem Haus, ohne gegessen zu haben. Wenn er dich fragt: ‚Knabe, wie viele Nächte hast du verweilt?‘, sollst du sagen: ‚Drei.‘ ‚Was hast du in der ersten Nacht gegessen?‘ |2| – ‚Deine Nachkommenschaft.‘ ‚Was in der zweiten?‘ – ‚Dein Vieh.‘ ‚Was in der dritten?‘ – ‚Dein gutes Werk.“

306 Zur zu Beginn nur zitierten „Friedensformel“ (*om saha nāv-* „om! Möge es uns gemeinsam“ usw.) s. Abschnitt III 24.

307 *uśan ha vai vājaśravasāḥ sarvavedasāṃ dadau | tāsya ha naciketā nāma putrā āsa | tān ha kumārān śāntam | dākṣiṇāsu nīyāmāndeāsu śradhdhāviveśa | sā hovāca | tāta kāsmai mām dāsyasīti | dvitīyaṃ tṛtīyam | taṃ ha pārīta uvāca | mṛtyāve tvā dadāmīti |*
tān ha smōtthitaṃ vāg abhivadati |1| gāutama kumārān iti | sā hovāca | pārehi mṛtyōr grhān | mṛtyāve vai tvā dadāmīti | tāṃ vai pravāsantaṃ gantāsīti hovāca | tāsya sma tīrō rātrīr ānāśvān grhē vasatāt | sā yādī tvā pṛcchēt | kumāra kāti rātrīr avātsīr iti | tīrā iti prātibrūtāt | kīṃ prathamām rātrim āśnā iti |2| prajāṃ ta iti kīṃ dvitīyām iti | paśūms ta iti | kīṃ tṛtīyām iti | sādhuḥkṛtyāṃ ta iti |
tāṃ vai pravāsantaṃ jagāma | tāsya ha tīrō rātrīr ānāśvān grhā uvāsa | tāṃ āgātya papraccha | kumāra kāti rātrīr avātsīr iti | tīrā iti prātyuvāca |3| kīṃ prathamām rātrim āśnā iti | prajāṃ ta iti | kīṃ dvitīyām iti | paśūms ta iti | kīṃ tṛtīyām iti | sādhuḥkṛtyāṃ ta iti |
nāmas te astu bhagava iti hovāca | vāraṃ vṛṇīṣvēti | pitāram evā jīvaṃ ayānīti | dvitīyaṃ vṛṇīṣvēti |4| iṣṭāpūrtāyōr mé 'kṣitiṃ brūhīti hovāca | tāsmāi haitām agnīm nāciketām uvāca | tāto vai tāsyestāpūrtē nākṣiyete | nāsyesṭāpūrtē kṣiyete | yō 'gnīm nāciketām cinuté | yā u cainam evāṃ veda |
tṛtīyaṃ vṛṇīṣvēti | punarmṛtyōr mé 'pajitiṃ brūhīti hovāca | tāsmāi haitām agnīm nāciketām uvāca | tāto vai só 'pa punarmṛtyūm ajayat |5| āpa punarmṛtyūṃ jayati | yō 'gnīm nāciketām cinuté | yā u cainam evāṃ veda.

Da kam er wahrlich zu ihm, während er abwesend war. Da verweilte er für drei Nächte in seinem Haus, ohne gegessen zu haben. Als er gekommen war, fragte er: „Knabe, wie viele Nächte hast du verweilt?“ „Drei“, erwiderte er. |3| „Was hast du in der ersten Nacht gegessen?“ – „Deine Nachkommenschaft.“ „Was in der zweiten?“ – „Dein Vieh.“ „Was in der dritten?“ – „Dein gutes Werk.“

„Verehrung sei dir, Herr“ sagte er da. „Wähle einen Wunsch!“ – „Lebend will ich zu meinem Vater kommen!“

„Wähle einen zweiten!“ |4| – „Nenne mir die Unvergänglichkeit von Opfer und Verdienst!“ sagte er da. Da sprach er für ihn von diesem Agni, dem Naciketas’schen. Darum vergehen wahrlich sein Opfer und Verdienst nicht. Wer den Agni, den Naciketas’schen, schichtet, und wer so über ihn Bescheid weiß, dessen Opfer und Verdienst vergehen nicht.

„Wähle einen dritten!“ – „Nenne mir die Abwendung des Wiedertodes!“ sagte er da. Da sprach er für ihn von diesem Agni, dem Naciketas’schen. |5| Darum wandte er wahrlich den Wiedertod ab. Wer den Agni, den Naciketas’schen, schichtet, und wer so über ihn Bescheid weiß, wendet den Wiedertod ab.

1.2 Die *dramatis personae*

Zu Beginn sowohl der KU als auch des TB wird ein Mann namens Uśan Vājaśravasa erwähnt (R2). Anders als sein Sohn wird dieser nicht namentlich (*nāma*) eingeführt; dass diese Gestalt bekannt ist (oder bekannt sein sollte) wird demnach offenbar vorausgesetzt. Aus dem überlieferten vedischen Kanon ist über ihn allerdings fast nichts bekannt.³⁰⁸

Der Name „Uśan“ wurde von vielen Interpreten als aktives Präsenspartizip von *vaś* „wollen, begehren“ (*uśant*, also „Begierig[er]“ oder „Wollender, Begehrender“) verstanden und auf das Begehren des Vaters nach dem Resultat seines Rituals bezogen. Dieses wird nämlich erst dann effektiv, wenn die Priester für ihre Dienstleistung bezahlt worden sind. Sowohl die Tatsache, dass dieses Resultat nicht explizit genannt wird, als auch die Wortstellung machen

308 In ŚB X 5.5.1 tritt ein gewisser Kuśri Vājaśravasa als Agnicayana-Experte auf und wird, ebenso wie Uśan und Naciketas, auch als „Gautama“ angesprochen (erwähnt wird er auch in BĀU VI 5.3 bzw. BĀUM VI 4.33). In ŚB X 6.5.9 wird ein mit diesem vermutlich identischer Kuśri als Lehrer des Śāṇḍilya aufgezählt, der ebenfalls als Autorität in Sachen Agnicayana gilt. Wenn Uśan Vājaśravasa mit Kuśri zu assoziieren ist (war er vielleicht sein Nachfahre?), könnte der Beginn der Naciketas-Erzählung im TB bzw. KB, die zum Kṛṣṇa-Yajurveda gehören, als implizite Kritik an der Ritualtradition des śukla-yajurvedischen ŚB gedeutet werden.

diese Herleitung unwahrscheinlich.³⁰⁹ Auch unter den traditionellen Kommentatoren herrscht darüber keine Einigkeit; im Gegensatz zu Sāyaṇa war etwa Bhaṭṭa Bhāskara Mīśra der Ansicht, dass es sich bei „Uśan“ schlicht um einen Namen handelt.³¹⁰ Denkbar ist, dass „Uśan“ vom Namen „Uśanas“ (der in vedischen Texten gut belegt ist) abgeleitet wurde, indem dieser als *ant*-Stamm uminterpretiert wurde.³¹¹

Uśan ist ein Vājaśravasa, also ein Nachfahre des Vājaśravas, was so viel bedeutet wie „der, der Berühmtheit (*śravas*) durch Reichtum (*vāja*) hat“. Sowohl Vater als auch Sohn werden in der KU (1.10) und im TB (III 11.2.8) auch Gautama genannt; Gautama ist ein bekannter *gotra*- bzw. Geschlechtsname. Auch dieser bezieht sich (etymologisch) auf eine reiche Person: Ein Gotama ist ein „Rinderreicher“,³¹² ein Gautama sein Nachfahre. Beide Namen könnten – jedenfalls in der Upaniṣad – als sprechende Namen verstanden werden, die Uśans Reichtum hervorkehren.

In der KU wird dem Vater auch indirekt ein weiterer Name gegeben. Sein Sohn wird nämlich von Yama in KU 1.1.1 Auddālaki Āruṇi genannt (vgl. Gonda 1977: 61); Auddālaki ist ein Patronym, das sich von Uddālaki ableitet.³¹³ Indem der Sohn durch ein Patronym bezeichnet wird, wird auch ein weiterer Name des Vaters „verraten“: Uddālaki Āruṇi. Tatsächlich ist eine Figur mit fast identischem Namen – Uddālaka Āruṇi – auch aus anderen Upaniṣads als Lehrer

309 Prädikativ gebrauchte Partizipien, die mit der Satzaussage (also dem Prädikat) in einem wesentlichen inhaltlichen Zusammenhang stehen und als adverbielle Ergänzung den Zustand des Bezugsnomens zum Zeitpunkt der durch das Prädikat ausgedrückten Handlung wiedergeben, stehen gewöhnlich hinter ihrem Bezugswort. Wäre *uśant* ein prädikatives Partizip („weil er begehrte...“), wäre zu erwarten, dass es sich so wie im Fall von *taṁ ha kumāraṁ santam...* („obwohl er noch ein Knabe war...“) nach dem Nomen befindet, auf das es sich bezieht (s. AS: 17ff.). Zwar kennt diese Regel Ausnahmen – Delbrück bemerkt (AS: 19) hierzu: „Wenn angegeben werden soll, dass das Substantivum nur als zeitweilig einer gewissen Tätigkeitssphäre angehörig gedacht werden soll, so wird die [üblicherweise nachfolgende] Apposition durch ein Participium gebildet [...] Eine Voranstellung des Participiums ist unter zwei Bedingungen möglich. Entweder das Participium ist wie ein Adjectivum gebraucht (ein Fall, der nicht hierher gehört), oder es steht, weil der Ton [also die Betonung des Satzes] auf ihm liegt, voran [...]“. Wenn jedoch die besondere Betonung des Satzes auf *uśant* liegen würde, wäre eine Erwähnung des nicht unwichtigen Objektes des Begehrens zu erwarten.

310 Kashikar (1951: 294) zitiert seine Erläuterung zur Erwähnung des Namens im TB: „uśan nāma vājaśravaso 'patyam“, also: „ein Nachkomme Vājaśravas' namens Uśan“. Vgl. Rawson 1934: 58.

311 Vgl. EWA I: 234. Wäre *uśan* ein *an*-Stamm, müsste der Nominativ *uśā* lauten (der Nominativ von *uśanas* wäre *uśanā*). Die deutsche (auf der Stammform basierende) Form seines Namens müsste daher korrekterweise „Uśant“ bzw. „Uśat“ sein; da diese jedoch nicht belegt ist, ist es besser, bei „Uśan“ zu bleiben.

312 Vgl. Haudry 2010: 40, n. 27 (s. ibd. p. 79).

313 Vgl. Weber 1853: 201ff.

bekannt.³¹⁴ Sein Sohn ist der wissbegierige Śvetaketu, der in einer Geschichte der BĀU erkennt, dass sein Vater ihn nicht über den Tod und das Jenseits aufgeklärt hat – ein Motiv, das eine gewisse Ähnlichkeit zur Erzählung der KU aufweist. Implizit wird folglich nicht nur Naciketas mit Śvetaketu assoziiert oder sogar identifiziert, sondern auch Uśan Vājaśravasa mit Uddālaka Āruṇi. Diese Assoziationen sind in keinem vedischen Text auffindbar.

Anders liegt die Sache jedoch in der Naciketas-Erzählung des MBh, in der der Vater Uddālaka heißt.³¹⁵ Es ist nicht unwahrscheinlich, dass es neben der upaniṣadischen und der epischen Adaption noch weitere, mündlich tradierte Versionen der Naciketas-Erzählung gab, und dass in diesen die berühmten Gestalten aus den älteren Upaniṣads gelegentlich vermischt wurden. Zum einen ähneln sich die Väter von Naciketas und Śvetaketu motivisch, zum anderen ähneln sich die Namen ihrer Söhne lautlich. Diese Ähnlichkeiten könnten Anlass zu der Idee gegeben haben, dass auch Naciketas' Vater Uddālaka heißt. Auch der Verfasser der Geschichte in der Ur-KU ging möglicherweise davon aus, dass Naciketas' Vater Uddālaka heißt, und nannte den Sohn dementsprechend Auddālaka. Als dieser (oder auch ein anderer) Textproduzent sich dazu entschied, an den Beginn seines Textes eine Passage aus dem KB zu stellen, um einen Bezug zur vedischen Tradition herzustellen, konnte er deren Beginn (*uśan ha vai...*) nur schwerlich abändern. „Uśan Vājaśravasa“ wurde folglich vielleicht als ein zusätzlicher Name des Uddālaka interpretiert. Dass ein solcher in einem vedischen Text überliefert wird, war für den Textproduzenten bzw. seine Rezipienten mit Sicherheit plausibel.

Die Hauptcharaktere der Naciketas-Erzählung sind natürlich Naciketas selbst (R₄) und der Todesgott (R₈), deren Hintergründe im Folgenden kurz umrissen werden sollen.

Sowohl im TB als auch in der KU wird Naciketas namentlich eingeführt. Außerhalb der diversen Naciketas-Erzählungen tritt er nur selten auf; besonders rätselhaft an ihm ist sein Name, der auch in den Varianten Nāciketa und Nāsiketa bekannt ist. Über die Morphologie und Etymologie dieses Namens herrscht keine Einigkeit (s. Appendix 1). Nach ihm benannt ist das Nāciketacayana, eine Variante des Agnicayana genannten Rituals, auf das unten noch näher eingegangen werden wird (s. Abschnitt III 2.3) – wobei auch denkbar ist, dass die Figur des Naciketas erfunden wurde, um den Namen des Rituals mit einer Geschichte zu erklären.

Der Todesgott wird in der KU sowohl Yama als auch *mṛtyu* („Tod“) genannt.³¹⁶ Im ṚV ist Yama das erste Wesen, das das Jenseits betritt, und der

314 Mehr zum Verhältnis zwischen dem Uśan Vājaśravasa der KU und dem berühmten Uddālaka Āruṇi findet sich in Cohen 2008: 196ff.

315 S. Black 2018: 226ff.

316 S. allgemein Söhnen-Thieme 2018; zum Verhältnis bzw. zur Identität von Yama und dem buddhistischen Māra s. allgemein Nichols 2012.

König des Totenreichs, wird jedoch nicht mit dem Tod selbst identifiziert. Sein Reich wird in den ältesten vedischen Texten positiv als wunderbarer Ort im Himmel dargestellt; erst zur Zeit der Epen wurde es vollständig mit dem Jenseits (inklusive der Hölle) identifiziert. Als Todesgott hat er eine Schlinge (*pāśa*), mit der er die Seelen der Verstorbenen einfängt und davonschleppt. Sein Beiname Vaivasvata ist ein Patronym, das sich vom Namen seines Vaters, Vivasvat, ableitet.

1.3 KU 1.1: Das Ritual des Vaters

Gleich im ersten Satz wird das Ereignis genannt, das die Geschichte in Gang bringt: Der Vater „gab seinen ganzen Besitz“ (1.1\$1). Die Kürze des Ausdrucks legt nahe, dass hier das Weltwissen der Rezipienten aktiviert werden muss: Uśans Handlung ist mit Sicherheit Teil eines Rituals, das den Rezipienten bekannt war. Das Erwähnen der Ritualhandlung aktiviert einen eigenen Frame: Typischerweise endet ein vedisches Ritual mit der Bezahlung des Priesterlohns (*dakṣiṇā*), bei dem es sich oft um Rinder handelt. Dies ist auch im TB und in der KU der Fall (R6), wie Naciketas' Beschreibung derselben zeigt (1.3).

Um welches Ritual es sich handelt, wird jedoch nicht erwähnt. Gemäß Olivelle (1998a: 600) handelt es sich um den Sarvamedha („All-Opfer“), ein zehntätiges Soma-Ritual, bei dem jedoch den Priestern als Lohn Land – und nicht nur Rinder – überlassen werden soll.³¹⁷ Olivelle stimmt damit mit dem Kommentar Śaṅkaras überein, demzufolge es sich um einen Sarvamedha oder auch um einen sog. Viśvajit handelt.³¹⁸ Wahrscheinlicher ist, dass der Verfasser an einen Viśvajit dachte; dieser ist ein Opfer mit nur einem einzigen Soma-Presstag (*ekāha*), „dessen Dakṣiṇā aus 1000 Rindern mit 100 Rossen oder der ganzen Habe des Opferers besteht“ (Hillebrandt 1897: 138). Es wird unter anderem im Lāṭyāyana-Śrautasūtra erwähnt und oft gemeinsam mit dem Abhijit-Ritual ausgeführt.³¹⁹ Zu dessen Priesterlohn heißt es dort: „For the Abhijit (performed separately) the priestly fee is one thousand (cows) and for the Viśvajit either hundred horses in addition to one thousand cows or all the belongings of the sacrificer.“³²⁰ Viśvajit und Abhijit können sowohl als eintägiges

317 ŚB XIII 1.7.13; s. allgemein Hillebrandt 1897: 154.

318 Auch Śāyaṇa identifiziert (in seinem Kommentar zu TB III 11.8.1) das Ritual als Viśvajit. Im *WaR*: 132 wird ein sog. Sarvavedasa zwar als eigenes Ritual genannt, im Allgemeinen wird der Ausdruck aber im Zusammenhang mit anderen Ritualen verwendet; s. Einoo 2014: 125f., n. 33.

319 Lāṭyāyana-Śrautasūtra (s. Ranade 1998) VIII 1.19–28 und 2.1–13. Der zur Schule der Taittirīyas gehörende Baudhāyana erwähnt es nicht; vgl. *WaR*: 118.

320 *sahasram abhijiti dakṣiṇāḥ śatāśvaṃ sahasraṃ sarvavedasaṃ vā viśvajiti* | Lāṭyāyana-Śrautasūtra VIII 1.28, Übersetzung von Ranade.

Agniṣṭoma³²¹ als auch, so wie das Agnicayana, im Modus des *atirātra*, d. h. über Nacht, vollzogen werden.³²² Im ŚB heißt es dazu:

³²³Wenn er es [= das Pressen des Soma] nicht ein Jahr lang vermag, soll er den Viśvajit mit allen Ṛṣṭha[-Gesängen] über Nacht durchführen. Dabei soll er seinen ganzen Besitz geben. Der Viśvajit mit allen Ṛṣṭha[-Gesängen], über Nacht ausgeführt, ist wahrlich das Ganze; der ganze Besitz ist das Ganze; der Einhundertundeinfältige [= Agni] ist das Ganze – durch das Ganze erlangt man das Ganze.

Wie oft diejenigen, die (in vedischer Zeit) einen Viśvajit durchführten, tatsächlich ihren gesamten Besitz den Priestern als Lohn überließen – oder nur einen beträchtlichen Teil davon – bleibt offen.³²⁴ Es ist anzunehmen, dass ein Ritual, das ein solches Opfer fordert, auch als besonders wirkmächtig galt. Sowohl im TB als auch in der KU wird es, wie man schließen kann, an den Anfang der Geschichte gestellt, um einen Kontrast zu dem noch viel effektiveren Naciketacayana (bzw. zu der an dieses Ritual anknüpfenden Heilslehre), das Naciketas erlernt, herzustellen (vgl. n. 308 oben).

1.4 KU 1.2–4: Naciketas' Reaktion

Was motiviert Naciketas zu seiner penetranten und provokanten Frage, wem er gegeben werde? Ist er ein Wohltäter, der von Pietät und Selbstlosigkeit ergriffen den unverständigen Vater retten will, oder weist er diesen aufmüpfig zurecht? Hat er vielleicht ein naives Verständnis von Besitz oder hält er den Vater, der seinen Sohn für sich behalten will, für geizig? Wie man diese Fragen beantwortet, hängt grundsätzlich davon ab, welche Haltung Naciketas dem „Ritualismus“ gegenüber zugeschrieben wird und worin der „Glaube“ (*śrad-dhā*) besteht, der ihn erfüllt. Versucht er seinen Vater vor der Sinnlosigkeit

321 Das Agniṣṭoma stellt „die Grundform der Somaopfer mit einem einzigen Preßtag“ (*WaR*: 24) dar; s. auch Hillebrandt 1897: 124ff.

322 Vgl. Eggeling 1897: 320, n. 2. Für eine Liste der Erwähnungen des Rituals s. *WaR*: 118 unter „*viśvajit*“.

323 ŚBr X 2.5.16: *yādi saṃvatsarām nā śaknuyād viśvajitā sārvaṛṣṭhenātirātrēṇa yajeta tāsmīn tsarvavedasām dadyāt sārvaṃ vāi viśvajit sārvaṛṣṭho 'tirātrāḥ sārvaṃ sarvavedasām sārvaṃ ēkaśatavidhaḥ sārveṇaivā tāt sārvaṃ āpnoti*; vgl. die Übersetzung von Eggeling 1897: 320f.

324 Keith 1925: 336 bemerkt ohne weitere Erläuterung: „The symbolic nature of the rite is obvious.“ Da die Konsequenz eines vollständigen Viśvajit Besitzlosigkeit ist, bleibt dem Durchführenden fast nichts anderes übrig, als dem weltlichen Leben zu entsagen. Tatsächlich heißt es im MBh an einer Stelle, dass Pūru, Janamejayas Vater, drei Rossopfer und ein Viśvajit durchführte und dann in den Wald ging, also ein Waldeinsiedler (*vānaprastha*) wurde (MBh I 90.10: *pūror bhāryā kausalyā nāma | tasyām asya jajñe janamejaya nāma | yas trīn aśvamedhān ājahāra | viśvajitā ceṣṭvā vanaṃ praviveśa*). Richten sich womöglich sowohl das TB als auch die KU implizit auch gegen diese Praxis?

seiner Handlungen zu bewahren oder glaubt er an die Kraft des Rituals? Selbst Paul Deussen (1894: 175), der davon überzeugt war, dass es sich bei der KU um einen antiritualistischen Text handelt, zweifelte, ob Naciketas seinen Vater fragt, weil er die Wirksamkeit seines Rituals grundsätzlich in Frage stellt oder aber um darauf aufmerksam zu machen, dass er selbst Teil von Uśans Besitz ist und daher bei seinem Ritual ebenfalls als Priesterlohn den Priestern übergeben werden müsse, damit dieses effektiv wird.

Für andere Interpreten wiederum war Naciketas eindeutig ein Ritualkritiker. So schrieb etwa James S. Hefler (1968: 352): „[T]here is little question that a negative ethical judgment on sacerdotalism per se is entailed in Naciketas' third request or wish“. Auch Yohanán Grinshpon (2003) sah in der Beschreibung der Rinder eine Übertreibung des Naciketas, der sozusagen „*śraddhā*-intoxicated“ (p. 94) und „in his *śraddhā*-trance“ (p. 96) sterbende (und nicht bloß alte) Rinder erkennt (wobei er sich jedoch nur auf eine interpretative Übersetzung des Textes zu stützen scheint).³²⁵ In Naciketas' Vision ihrer Sterblichkeit, die im Kontrast zu Uśans durch solche Gaben nicht erlangbarer Unsterblichkeit stehe, machte er ein Argument für Naciketas' grundsätzliche Ablehnung des Rituals des Vaters aus. In solchen Interpretationen wirkt das alte Paradigma, demzufolge in den „philosophischen“ Upaniṣads ritualistische Religionsformen abgewertet (oder sogar überwunden) werden sollen, fort (s. Abschnitt IV 1.2).

Eine entscheidende Rolle für die richtige Deutung von Naciketas' Reaktion spielt die *śraddhā*, der „Glauben“, der ihn überkommt. In anderen Texten bezeichnet das Wort *śraddhā* für gewöhnlich den „Glauben an“ bzw. das „Vertrauen in“ die Wirkungsmechanik des vedischen Rituals: Dieses wird erst dann effektiv, wenn auch die Priesterlöhne (*dakṣiṇās*) vorschriftsgemäß ausbezahlt worden sind (s. Hara 1964: 114). Es ist sehr unwahrscheinlich, dass die Produzenten des KB bzw. TB und der KU den Terminus en passant mit einer neuen Bedeutung belegen wollten. Eine grundsätzlich antiritualistische Haltung ist daher sowohl für den Naciketas des Brāhmaṇa als auch der Upaniṣad auszuschließen. Auch der Umstand, dass Naciketas in beiden Fassungen explizit nach einem Ritual fragt, das nach ihm benannt wird oder schon ist, deutet daraufhin, dass diese literarische Figur nicht dazu geschaffen wurde, um die Wirkmächtigkeit von Ritualen grundsätzlich in Zweifel zu ziehen (ganz im Gegenteil soll, wie unten argumentiert werden wird, die Wirksamkeit der Heilslehre der KU durch das Ritual begründet werden).

Hält man Naciketas nicht für einen Ritualgegner, hat dies Auswirkungen auf die Interpretation der Strophe 1.3, die in der KU in den ansonsten fast

325 Grinshpon lag offenbar nur Olivelles (1998a: 232) Übersetzung dieser Passage vor: „They've drunk *all* their water, eaten *all* their fodder, they have been milked *dry*, they are *totally* barren – ‚joyless‘ are those worlds called, to which a man goes who gives them as gifts.“ Alle von Grinshpon hervorgehobenen Wörter sind freie Ergänzungen Olivelles.

unverändert übernommenen Text aus dem TB eingeschoben wurde. Hier werden die Gedanken in Worte gefasst, die Naciketas zu seiner dreimaligen Frage bewegen.³²⁶ Die Eigenschaften der Rinder sind mit Sicherheit negativ aufzufassen. Sie haben ihr Wasser getrunken, ihr Gras gefressen und die Menge an Milch, die sie dadurch produzieren konnten, haben sie gegeben. Nun bringen sie keine weitere Milch hervor und sind kraftlos (*nirindriya*). Als Opferlohn sind sie denkbar ungeeignet: Aus solchen Rindern kann niemand einen Nutzen ziehen. Hier zeigt sich ein Unterschied zwischen KU und TB: Während es im Brähmaṇa keinen Hinweis darauf gibt, dass das Ritual des Vaters unvollständig ausgeführt wird (die Priesterlöhne werden vorschriftsgemäß abgeführt und auch Naciketas wird auf sein Nachfragen hin „veräußert“), liegt die Sache in der KU etwas anders. Hier wird betont, dass es sich bei den Rindern um schlechte Gaben handelt – und zwar weil diese mangelhaft sind. Der Einschub folgt also voll und ganz der herkömmlichen Rituallogik.

In 1.3§2 stellt Naciketas auch fest, dass man durch die Gabe schlechter Rinder in „freudlose Welten“ (*anandā lokāḥ* R7) gelangt. Solche Welten werden auch in einer Strophe der BĀU erwähnt, die wahrscheinlich den Verfasser der KU-Strophe direkt oder indirekt inspiriert hat:

„Freudlos“ heißen die Welten,
die von blinder Dunkelheit umschlossen sind:
In sie gehen nach dem Tod
die Leute, die ungelehrt und unklug sind.³²⁷

Diese Strophe ist Teil eines längeren Gedichtes, das die Selbsterkenntnis und die Kenner des Selbst preist; die Ungelehrten sind hier diejenigen, die die Lehre vom Selbst nicht kennen. In der KU ist der Kontext ein anderer; dass der Verfasser seine Formulierung aus upaniṣadischen Strophen adaptierte, die mit einer auf Selbsterkenntnis basierenden Heilslehre assoziiert wurden, ist jedoch

326 Dass Naciketas die Strophe nur denkt, aber nicht spricht, geht nur aus der Formulierung *so 'manyata* hervor, die sich nicht in allen Manuskripten finden lässt; s. n. 51 oben. Es könnte sich hier also um eine (späte?) Interpolation handeln (zu „Interpolationen“ in der KU s. auch Abschnitt I 1.3).

327 BĀU IV 4.11: *anandā nāma te lokā andhena tamasāvṛtāḥ / tāms te pretyābhigacchanty avidvāṃso 'budhā janāḥ* //. Das erste Viertel dieser Strophe ist sogar mit dem dritten Viertel in KU 1.3 identisch. Die Strophe findet sich in abgeänderter Form auch in der Īśā-Upaniṣad (s. Olivelle 1998a: 405ff.) III: „Asurisch“ heißen die Welten, die von blinder Dunkelheit umschlossen sind: In sie gehen nach dem Tod die Leute, die Töter des Selbst sind.“ (*asuryā nāma te lokā andhena tamasāvṛtāḥ / tāms te pretyābhigacchanti ye ke cātmaḥ janāḥ* //).

wahrscheinlich.³²⁸ Bereits an dieser Stelle wird also beim Rezipienten ein Vorwissen aktiviert, das zum Verständnis der gesamten Upaniṣad förderlich ist.

1.5 KU 1.4, 1.10: Der Zorn des Vaters

Warum schickt Uśan Vājaśravas seinen Sohn zum (bzw. in den) Tod (1.4§3)? Auf Basis von Naciketas' erstem Wunsch in der KU (1.10) wurde die Interpretation entwickelt, dass er dies aus Zorn tut; schließlich wünscht sich Naciketas, dass sein Vater bei seiner Rückkehr „friedlicher Absicht“ (*śāntasaṅkalpa*), „wohlgesonnen“ (*sumanas*) und „frei von Zorn“ (*vītamanyu*) sein möge. Grund für seinen Zorn könnte sein, dass er sich durch Naciketas' dreimalige Frage belästigt fühlt. Obwohl sich Naciketas im TB nur wünscht, wieder lebend zu seinem Vater zurückkehren zu dürfen (und nicht, dass dieser auch wieder seine gute Stimmung wiederfinden möge), wurde diese Interpretation – etwa von Sāyaṇa – auch auf diesen Text angewandt. In seinem Kommentar zum TB fasst dieser Kommentator die Gedanken des Vaters in folgende Worte:

³²⁹ „Der ist nicht so sehr verrückt, sondern vielmehr listig!“ – so (darüber nachdenkend) sagte er im Zorn, zu ihm gewandt, umhüllt (*paryāvṛta*) aufgrund von Zornesergriffenheit: „Dem Tod geb' ich dich!“ zu dem Knaben.

paryāvṛta „umhüllt“ ist dabei eine Glosse für das Wort *pārīta*, das nur in der Fassung des TB verwendet wird. Was diese Wortform in diesem Text zum Ausdruck bringen soll, ist nicht ganz klar. Das Verb *pari+i* bedeutet wörtlich „umhergehen, umkreisen, umringen, umfassen“, weiters „erreichen“ und „abwägen“. Dass Uśan vom Zorn umfasst wird, wie Sāyaṇa und andere es erklärten, ist keineswegs selbstverständlich:³³⁰ Dass der Vater aus Zorn handelt, wird nur in der KU explizit erwähnt; im TB werden Uśans Emotionen und Beweggründe gar nicht thematisiert. Außerdem wurde in der KU genau das Wort *pārīta*, das nach Sāyaṇas Ansicht Uśans Zornesergriffenheit zum Ausdruck bringt und

328 Caley Charles Smith (2016: 287) vermutete sogar eine noch konkretere Anspielung, und zwar auf TB III 11.7.5, wo von einem *ananta loka* die Rede ist, den der Naciketas'sche Agni bewirkt: „The text relies on the shared *pratīka* to juxtapose both discourses; the phonetic similarity of *ananda* [„freudlos“] and *ananta* [„endlos“] emphasizes their semantic antonymy and frames the topic of the discourse.“

329 *ayaṃ tāvan mugdho na bhavati | kiṃ tu dhūrta ity evaṃ kupītaḥ saṃs tadābhimukhyena paryāvṛtaḥ kopāveśān mṛtyave tvā dadāmi taṃ kumāram uvāca.*

330 Vgl. Dumonts (1951: 652) Übersetzung: „He (the father), seized (by anger), said“; s. auch Gonda 1977: 60. Geldner (1928: 156, n. 851) vermutete, dass *parīta* das Gegenteil von *pratīta* in KU 1.10 (hier übersetzt als „zufrieden“) ausdrücken könnte, also so viel bedeutet wie „den Rücken kehrend, unfreundlich“. In der Nācīketa-Erzählung des MBh (XIII 70.90) ist Uddālaki *duḥkḥaparīta*, also „von Leid erfüllt“ – allerdings nachdem er seinen Sohn zum Tod geschickt hat.

daher in der KU auf jeden Fall passend wäre, nicht übernommen (assoziierten die Produzenten der KU dieses Wort möglicherweise mit der ungewollten Bedeutung „abwägen“?).

Wahrscheinlicher ist, dass Uśan nicht vom Zorn, sondern von seinem Sohn umringt, umdrängt und gewissermaßen „umzingelt“ wird, und zwar indem dieser ihm immer wieder von allen Seiten dieselbe Frage stellt. Dass Uśan seinen Sohn im Affekt zum Tod schickt, ist dennoch auch im TB denkbar – es scheint jedenfalls so, als hätte er sich nach Beendigung seines Rituals wieder beruhigt und müsse daran erinnert werden, auch seinen Sohn abzutreten, denn „als er sich erhoben hatte, sprach eine Stimme zu ihm: ‚Gautama! Den Knaben!‘“ (s. p. 89 oben). Daraufhin erklärt er – offenbar frei von Zorn – seinem Sohn genau, was er zu erwarten und zu tun hat, und ermöglicht ihm dadurch die Rückkehr in das Reich der Lebenden.³³¹

Im Narrativ des Brähmaṇa kann man sich Naciketas leicht als naiven, jungen Knaben vorstellen, der nur dank den Anweisungen seines Vaters an das Wissen über das Feuerritual gelangt, das vom Tod befreit. In der KU hingegen wirkt Naciketas um einiges selbstbestimmter und eloquenter – und ist daher für seinen Vater vielleicht umso lästiger. Wie sich im Gespräch mit dem Todesgott herausstellt, ist er in jedem Fall hartnäckig.

1.6 KU 1.5–8: Unbekannte Sprecher

Offenbar direkt nach seiner Verfluchung macht sich Naciketas auf den Weg zu Yama (der in 1.5 zum ersten Mal in der KU mit diesem Namen bezeichnet wird), und zwar „als der erste von vielen, als der mittlere von vielen“ (KU 1.5\$1–2). Gemeint sind wahrscheinlich die Sterbenden bzw. Toten (R9): Nach ihm werden noch viele Menschen in das Reich der Toten eingehen, ebenso sind aber auch schon viele vor ihm gestorben. Dadurch wird impliziert, dass Naciketas jedenfalls nicht der letzte Mensch ist, der das Reich der Lebenden verlässt. Naciketas realisiert also, dass der Tod ein über die Zeit hinweg konstantes Menschenschicksal ist. Wie seine Frage, *ob* Yama eine „Pflicht“ oder „Aufgabe“ (*kartavya*, „etwas zu tun“) hat oder *was* er tun muss – der Satz 1.5\$3.1 lässt sich auf mehrere Arten lesen –, zu verstehen ist, ist nicht ganz klar. Möglicherweise ahnt Naciketas voraus, dass Yama etwas für ihn tun wird müssen, oder er wundert sich, was Yama mit ihm, der ja eigentlich nicht gestorben ist, anstellen wird können.

331 Für Müller (1884: xxii) hingegen spricht die (göttliche) Stimme den ganzen Abschnitt in TB III 11.8.2, ebenso für Hume (1921: 342); es ist also sie – und nicht der Vater – die voraussieht, was Naciketas im Haus des Todes vorfinden wird. Diese Interpretation ist jedoch insofern unwahrscheinlich, als die Stimme den Vater falsch zitieren würde: Die Aufforderung „Geh dahin zum Haus des Todes“ (*pārehi mṛtyór grhān*) stammt nicht von ihm, sondern müsste als Paraphrase der Worte des Vaters verstanden werden.

Während man sich bei KU 1.5 vorstellen kann, dass Naciketas seinen Monolog fortsetzt, ist dies bei den folgenden drei Strophen weniger klar; diese könnten auch dem Erzähler der Geschichte zugeordnet werden.³³² Strophe 1.6 könnte sich auf die in den alten Upaniṣads vorzufindende Vorstellung beziehen, dass der Mensch durch Regentropfen auf die Erde kommt (s. p. 110 unten). Diese werden hier durch Getreidesamen (R10) symbolisiert: So wie die Samen gesät werden und dann aufrecht emporwachsen, so kommen die Menschen in Myriaden von Regentropfen auf die Erde, um dann wieder zu reifen. Wie in der vorangegangenen Strophe wird auch hier der Blick auf Vergangenheit bzw. Zukunft gerichtet: Nicht nur der Tod war und bleibt ein (für die allermeisten) unausweichliches Schicksal, auch die Wiedergeburt ist eine Konstante. Naciketas' Schau des Todes- und Wiedergeburtmechanismus (da er sich ja auf dem Wege in das Reich des Todesgottes befindet, kann man sich gut vorstellen, dass er diesen tatsächlich vor sich *sieht*) erklärt, was ihn zu seinen drei Fragen motiviert. In der KU ersinnt Naciketas – anders als im TB – seine drei Wünsche selbst.

Die Strophen 1.7–8 ergehen sich in der Beschreibung der Konsequenzen, die eine Missachtung eines brahmanischen Gastes (R13) nach sich zieht – ein Hinweis darauf, dass die mit Sicherheit brahman(ist)ischen Textproduzenten ein gewisses „Standesbewusstsein“ hatten und ihre Überlegenheit sogar in einem Text, der sich mit dem für alle Menschen gleichen, unsterblichen Selbst befasst, propagiert sehen wollten. Ob die beiden Strophen dem Naciketas oder dem Erzähler in den Mund gelegt sind, bleibt offen.

1.7 KU 1.1–8 als Teiltex

KU 1.1–8 sind der Form nach sehr divers: Neben dem Prosaabschnitt aus dem Brāhmaṇa (1.1–2, 4) gibt es auch Anuṣṭubh-Strophen (1.3, 5–7) und eine Jagatī (1.8). Hier wurde offensichtlich sowohl verfasst als auch kompiliert. KU 1.7, eine Anuṣṭubh-Strophe, erwähnt Yama (Vaivasvata) und ist dadurch in die Erzählung eingebettet; bei der Triṣṭubh 1.8 kann man sich vorstellen, dass diese bereits vor der Verfassung der KU als warnender Sinnspruch im Umlauf war. Trotz der Heterogenität dieses Abschnitts wird, wie Tabelle 1 zeigt, in jeder Strophe ein kurz zuvor erwähntes Referenzobjekt wieder aufgegriffen.

Der Abschnitt 1.1–8 ist vor allem deswegen als Teiltex zu betrachten, weil er als Einleitung für den folgenden Dialog fungiert. Da es sich um ein Narrativ handelt, sind die Informationen grundsätzlich nach dem chronologischen und dem konklusiven Muster geordnet. Die Kausalzusammenhänge werden jedoch oft nicht verbalisiert. So muss man schließen, dass Naciketas seinen Vater dreimal fragt, wem er gegeben werde, *weil* er die in Strophe 1.3

332 In einigen Manuskripten wird KU 1.5 (im Gegensatz zu den folgenden Strophen) sogar durch ein *iti* abgegrenzt; s. n. 54 oben. Olivelle (1998a: 375) schreibt sie einer nicht näher bestimmten „voice“ zu.

formulierten Gedanken über die Priesterlöhne hat, und dass diese Gedanken wiederum durch seinen zuvor in 1.2§1 erwähnten Glauben hervorgerufen werden. Ebenso erklären die eindeutig brahmanistischen Strophen 1.7–8, *warum* Yama (im folgenden Teiltex) dazu gezwungen ist, Naciketas' drei Wünsche zu gewähren.

Tabelle 1: Rekurrente Referenzobjekte in KU 1.1–8

	Naciketas' Vater 2	Naciketas 4	Priesterlöhne (Rinder) 6	Der Tod(esgott) 8	Die Verstorbenen 9	Der brahmanische Gast 13	Haus 14
1.1	<i>uśan</i>	<i>naciketā</i>					
1.2		<i>taṃ-, so-</i>	<i>dakṣiṇāsu</i>				
1.3			<i>tā-</i>				
1.4	<i>pitaraṃ-, tata</i>	<i>sa-, taṃ-, tvā</i>		<i>mṛtyave</i>			
1.5		<i>mayā-</i>		<i>yamasya</i>	<i>bahūnām</i>		
1.6					<i>pūrve, -āpare</i>		
1.7				<i>vaivasvato-</i>		<i>brāhmaṇo-</i>	<i>grhān</i>
1.8						<i>brāhmaṇo-</i>	<i>grhe</i>

2 KU 1.9–2.13: Die drei Wünsche, *adhyātmayoga* I

Die drei Wünsche des Naciketas, die im Zentrum seiner Erzählung stehen, haben Anlass zu zahlreichen zum Teil widersprüchlichen Interpretationen gegeben. Zunächst ist ihre bloße Anzahl kontrovers: Im TB werden die letzten beiden Wünsche auf dieselbe Weise (nämlich mit dem Nāciketacayana) erfüllt, was die Notwendigkeit der Dreizahl in Frage stellt. Henk Bodewitz (1985: 5f.) stellt fest, dass sich auch der Inhalt der zwei Wünsche nicht unterscheidet, denn „[i]n fact the imperishableness of *iṣṭāpūrta* [„Opfer und Verdienst“] is identical with the escape from *punarmṛtyu* [„Wiedertod“] in the Brāhmaṇas“. Für die Gestaltung der Geschichte war wahrscheinlich nur der weit verbreitete

Topos der „drei Wünsche“ ausschlaggebend.³³³ Anders als im TB richten sich die letzten beiden Wünsche in der KU auf unterschiedliche Wunschobjekte. Wie sich die beiden zueinander verhalten, ist dabei eines der größten Interpretationsprobleme der KU: Warum begehrt jemand, der soeben das Mittel zu himmlischer Unsterblichkeit erlangt hat, das Geheimnis von dem, was nach dem Tod kommt, zu erfahren? Im Folgenden sollen Naciketas' drei Wünsche und Yamas Gaben eingehend besprochen werden.

2.1 KU 1.10–11: Der erste Wunsch

Im TB wünscht sich Naciketas explizit, lebendig aus dem Haus (R₁₄) des Todes zurückkehren zu können. In der KU hingegen setzt er schon voraus, dass er zurückkehren wird, und wünscht sich nur, dass sein Vater keinen Groll mehr gegen ihn hege. Aus dem Haus Yamas, also aus dem Reich der Toten, zurückkehren zu dürfen, ist keine Selbstverständlichkeit. Wie und warum wurde die Geschichte hier geändert?

Zunächst einmal muss man davon ausgehen, dass viele Rezipienten bereits mit einer Naciketas-Erzählung vertraut waren, und in allen bekannten Versionen dieser Geschichte kehrt Naciketas wieder zu seinem Vater zurück. Das war mit Sicherheit auch dem Textproduzenten selbst bewusst. Der Reiz bestand also womöglich genau darin, das Altbekannte zu variieren. Durch die Abwandlung des ersten Wunsches wird außerdem Naciketas' Schläue hervorkehrt: Indem er sich wünscht, dass sein Vater ihm nach seiner Rückkehr wieder wohlgesonnen ist, erschleicht er sich auch die Erfüllung der Vorbedingung, die zur Erfüllung seines Wunsches notwendig ist, nämlich die Entlassung aus dem Jenseits.

Die Idee, dass der Todesgott durch solche Formulierungen ausgetrickst werden kann, findet sich auch in anderen Texten aus derselben Zeit. Ein sehr bekanntes Beispiel bietet die berühmte Sāvitrī-Geschichte.³³⁴ In dieser versucht die Prinzessin Sāvitrī ihren Mann Satyavat, der dazu verflucht ist, innerhalb eines Jahres nach der Hochzeit zu sterben, durch Askese und ihre Kenntnis des *dharma* aus der Schlinge des Todesgottes zu befreien. Tatsächlich ist der Todesgott von Sāvitrīs Wissen so beeindruckt, dass er ihr fünf Wünsche gewährt. Ihre ersten drei Wünsche nutzt sie, um ihrem blinden und exilierten Schwiegervater das Augenlicht, sein Königreich und einhundert Söhne zu verschaffen; mit ihrem vierten Wunsch allerdings bittet sie um einhundert Söhne für sich selbst. Mit ihrem fünften Wunsch macht sie Yama klar, dass Satyavat zu diesem Zweck leben müsse – und zwingt ihn auf diese Weise, ihren Mann wiederzubeleben.

333 „Actually [the threefoldness] seems to be based on a general predilection for the number three.“ Bodewitz 1985: 5.

334 MBh III 277. Ein Überblick und Literaturverweise finden sich in Ray 1998 und Brodbeck 2013: 528f.; eine akkurate englische Übersetzung hat van Buitenen 1978: 761ff. vorgelegt.

Wann genau die Sāvitrī-Geschichte entstand, ist unbekannt; es ist nicht unwahrscheinlich, dass sie in den ersten Jahrhunderten nach der Jahrtausendwende verfasst wurde.³³⁵ Wie andere Texte zeigen, waren Geschichten, in denen der Tod auf die eine oder andere Weise ausgetrickst wird, um diese Zeit – und auch schon davor – sehr populär (s. Nichols 2012: 34ff.). Anders als dem Naciketas des TB ist der Einsatz von Tricks dem Naciketas der KU jedenfalls durchaus zuzutrauen.

2.2 KU 1.12–19: Der zweite Wunsch

Naciketas wünscht sich mit seinem zweiten Wunsch „den zum Himmel führenden Agni“ (*svargya agni* R29). *agni* – das Sanskrit-Wort für Feuer und zugleich auch der Name des dieses beherrschenden bzw. darin manifestierten Gottes – ist hier aus mythologischen Gründen der Name eines komplexen, meist vogelgestaltigen Ziegelaltars, der während eines Rituals, das Agnicayana genannt wird, errichtet wird. Naciketas wünscht sich also, das Ritual zu erlernen, das in der Schichtung dieses „Agni“ genannten Feueraltars besteht und dessen Resultat die Erreichung des Himmels bzw. der himmlischen Welt (R26) ist. Sowohl im TB als auch in der KU ist klar, dass das Ritual nicht erst in diesen Texten erstmals den Rezipienten präsentiert wird, sondern bereits bekannt ist bzw. durchgeführt wird. Das TB spricht von „diesem Agni, dem Naciketas’schen“ (III 11.8.4), was einen rituellen Kontext voraussetzt (das Ritual wurde möglicherweise sogar vor den Augen des Sprechers und seiner Zuhörer durchgeführt bzw. vorbereitet) oder zumindest darauf hindeutet, dass die Rezipienten Vorwissen darüber haben. Auch in der KU verlangt Naciketas, ein Ritual zu erlernen, das ihm – da er sogar weiß, dass der Tod darin Experte ist – offensichtlich bereits bekannt ist („Du bist’s, der den zum Himmel führenden Agni kennt, o Tod!“ 1.13§1).

Die ätiologische Naciketas-Erzählung im Brāhmaṇa hat vor allem den Zweck, die Wirksamkeit des Rituals zu begründen: Das Ritual ist das Mittel, das der Todesgott selbst zur Überwindung des Wiedertodes preisgeben muss und dessen Wirksamkeit eben dadurch garantiert wird. In der KU hingegen soll nicht primär das Ritual (das zur Zeit ihrer Produktion wohl bereits als etabliert galt, auch wenn es vielleicht nicht häufig durchgeführt wurde), sondern die an dieses anschließende Heilslehre legitimiert werden – wobei selbst in

335 Brockington (2006: 39) charakterisierte sie als „relatively late“; Ähnlichkeiten in der Wortwahl (s. Brockington 2006: 38) mit der Manu-Smṛti legen nahe, dass sie rund um dieselbe Zeit verfasst wurde, also etwa im 2. oder 3. Jh. u. Z. (s. Olivelle 2018: 24 und Bronkhorst 2012).

diesem Text beiläufig³³⁶ ein Aspekt des Rituals erklärt wird, nämlich dessen Bezeichnung als *nāciketa agni* (der „Naciketas’sche Agni“).³³⁷

Dass der sogenannte *nāciketa agni* überhaupt Teil eines realen und identifizierbaren Rituals ist, war sowohl den traditionellen Kommentatoren als auch der modernen Wissenschaft lange Zeit ebenso unklar wie die Bedeutung der rätselhaften Strophen, die es weiter erläutern. Dies lag vor allem daran, dass das Ritual nur selten als bedeutungsvoller Bestandteil der KU verstanden wurde: Weder den traditionellen vedantischen Kommentatoren noch den meisten Philologen des 19. und 20. Jahrhunderts war es ein Anliegen, näher auf das philosophisch scheinbar unergiebiges Ritual einzugehen, da dieses für beide Gruppen von Rezipienten eine minderwertige bzw. unentwickelte Form der Religiosität darstellte. Dies änderte sich erst mit dem 1985 erschienen Aufsatz von Henk Bodewitz, der durch die Berücksichtigung der Ritualliteratur für einige Rätsel der KU neue Lösungsansätze entwickeln konnte.

2.3 Das Agnicayana und das Nāciketacayana

Bei dem von Yama gelehrt Ritual handelt sich um das sog. Nāciketacayana, die „Naciketas’sche Schichtung“, das wiederum eine der fünf Varianten des berühmten Agnicayana darstellt (s. Dumont 1951: 630). Da diese Varianten, die in der Schule der Kāthas entstanden sind, die Prinzipien und Grundstrukturen des Agnicayana voraussetzen, soll hier ein kurzer Überblick über den Ablauf, die Zwecke und Deutungen dieses Rituals gegeben werden, bevor auf seine Signifikanz in der KU eingegangen wird.³³⁸

336 Des Öfteren wurde vermutet, dass es sich insbesondere bei KU 1.16 um eine spätere Interpolation handelt, da hier – überflüssigerweise, wie es scheint – nochmals ausgedrückt wird, dass Yama spricht. Denkbar ist jedoch auch, dass *prīyamāṇo* „erfreut“ in 1.16 eine Steigerung von *tuṣṭaḥ* „befriedigt“ in 15 darstellen sollte. Die zweite Hälfte von 16 (§3–4) ist in jedem Fall nicht ohne Weiteres aus dem Text wegzudenken, da ohne sie die spätere Erwähnung der *śrīkā* in 2.3 unverständlich wird.

337 KU 1.16 und 19. Hierdurch wird Naciketas, wie Kudelska (2003: 192) anmerkt, auf gewisse Weise auch im Diesseits Unsterblichkeit zu Teil: Solange sein Ritual in der Welt überliefert und vollzogen wird, wird sein Name bestehen und unsterblich sein. Da der Veda (zu dem auch die KU gezählt wird) nach traditioneller Auffassung ewig ist bzw. immer wiederkehrt, wird auch Naciketas’ Name für immer bestehen. Black (2007: 49) beobachtet außerdem, dass „Yama does not refer to Naciketas by name until he grants him the wish of knowing the fire altar, indicating that this could be a name only bestowed upon Naciketas after he has received instruction from Yama“. Dazu muss freilich angemerkt werden, dass Naciketas schon zu Beginn des Textes unter seinem Namen eingeführt wird.

338 Ausführlichere Beschreibungen des Rituals finden sich in Weber 1873: 217ff., diesen zusammenfassend Hillebrandt 1897: 162ff., und in Dumont 1951: 629, ebenso kurz in White 1986: 192, n. 14. Zwei von Staal (1983) herausgegebene Bände befassen sich in erster Linie mit einer Durchführung des Rituals im Jahr 1975, enthalten aber auch eine allgemeine Einführung (1983/I: 54ff.). Auch Norelius

Das *agnicayana*, wörtlich die „Schichtung des (den Namen) Agni (tragenden Feueraltars)“ ist das materiell und personell aufwändigste aller Śrauta-Rituale. Es erstreckt sich über ein ganzes Jahr, in dem der Opferherr beständig einen Topf mit Feuer mit sich trägt (die sog. *ukhā*), und gipfelt in der Errichtung eines großen, Agni genannten „Altars“ aus hunderten von Ziegeln in der Form eines Vogels.³³⁹ Zu den zahlreichen Teilakten des Rituals gehören die Darbringung von fünf Opfern, zu denen neben den vier Opfertieren auch ein Mensch gehört, und die Deponierung eines Lotosblattes, der Figur eines goldenen Mannes (*hiraṇmaya puruṣa*), einer goldenen Scheibe (*rukma*), die zuvor vom Opferherrn als Halskette getragen wurde, sowie der mit jeweils sieben Goldstückchen befüllten Köpfe der fünf geopferten Lebewesen unter dem Altar.

In den Brāhmaṇas werden mehrere Resultate genannt, die das Ritual erwirken soll, und über die oft mit dem Mythos verknüpften Deutungen der zahlreichen Ritualakte gibt es zahlreiche, teilweise divergierende Aussagen. Interpretationen größerer Teile und des ganzen Rituals findet man im ŚB in den dem Lehrer Śaṅḍilya zugeordneten Kāṇḍas VI–X, die späteren Ursprungs sind als die anderen Kāṇḍas. Was hervorsteicht, ist einerseits der zentrale Mythos von Prajāpati, in dem Agni dem sterbenden und sich nach seinem Schöpfungsakt auflösenden Schöpfergott, der auch sein Vater ist, einen neuen Körper, ein neues Selbst verschafft, und andererseits das Ziel der Unsterblichkeit, derer der „Opferherr“ (*yajamāna*) nach dem Tod teilhaftig werden soll.³⁴⁰ So, wie Agni dem Schöpfergott einen neuen Leib erschuf, so erschaffen die Priester dem Opferherrn ein neues, unsterbliches, körperliches Selbst.

Dass Naciketas das Ritual vom Tod erlernt, kommt nicht von ungefähr. Bereits im ŚB wird erzählt, wie die Götter das Wissen über den Feueraltar von diesem hervorragenden Lehrer erlangten. Das Resultat des Rituals ist die Überwindung des Wiedertodes bzw. Unsterblichkeit im Jenseits:

(2023: 241ff.) behandelt das *Agnicayana*, vor allem mit Hinblick auf den goldenen *puruṣa*. S. weiters Converse 1974.

- 339 Der vogelförmige Altar des *Agnicayana* stellt möglicherweise einen Falken oder Habicht (*śyena*) dar. Staal (1984/1: 90) vermutete, dass er der Gestalt eines Himalayageiers (*Gyps himalayensis*) nachempfunden ist, da diese Vögel (wie auch der Altar) großflächige Flügel haben und in großer Höhe gleichsam in der Nähe des Himmels bzw. der Sonne kreisen.
- 340 Oldenberg (1918: 9ff.) hat gezeigt, dass dieser Mythos nicht von Anfang an Teil des Rituals war; ursprünglich wurde dieses vor allem von der Vorstellung eines „Agnivogels“, der den Opferherrn zum Himmel trägt, beeinflusst; s. auch Norelius 2023: 241f. Proferes (2007: 118ff.) geht davon aus, dass das *Agnicayana* ursprünglich ein Ritual zur Königsweihe war; diese Funktion hat es allerdings später verloren.

³⁴¹Diejenigen, die hierüber [= über den Agni] so Bescheid wissen, die wahrlich dieses Ritual vollziehen, entstehen nach dem Tod erneut und werden, wenn sie [wieder] entstehen, der Unsterblichkeit teilhaftig. Diejenigen jedoch, die hierüber nicht so Bescheid wissen, die wahrlich dieses Ritual nicht vollziehen, entstehen nach dem Tod erneut und werden wieder und wieder zur Nahrung für ihn [= für den Tod].

Die erhoffte Wirkung des Rituals beruht, wie schon angedeutet, auf der rituellen Identifikation verschiedener Entitäten.³⁴² Verschiedene Akte und Objekte des Rituals, wie etwa die Entzündung eines Feuers, ein bestimmtes Utensil oder ein in einer Hymne verwendetes Metrum werden dabei mit Entitäten der Welt bzw. des Körpers in sinnhafte Beziehung gesetzt. Die so hergestellten „mystischen“ Entsprechungen sind ein vielfach variiertes, aber wichtiger Bestandteil des Rituals, dessen Zweck ja nicht zuletzt auch darin besteht, den Makrokosmos durch Handlungen im Mikrokosmos zu manipulieren. Die Identifikationen werden, wie auch bei anderen Ritualen, auf drei Ebenen vollzogen: (1.) auf der makrokosmischen, auf die Gottheit(en) bezogenen (*adhidaivam*) Ebene, (2.) auf der mesokosmischen, auf das Ritual bezogenen (*adhiyajñam*) Ebene, und (3.) auf der mikrokosmischen, auf den Körper bzw. das Selbst des Opfern Herrn bezogenen (*adhyātmam*) Ebene. In ihrer Gesamtheit bilden diese Identifikationen, auch wenn ihre Signifikanz im Einzelfall gering sein mag, umfassende assoziative Netze, die dem Ritual auf der Ebene der Symbolik Bedeutung verleihen.

Zu den wichtigsten Entitäten, die im Rahmen des Agnicayana gemäß dem ŚB miteinander identifiziert werden, gehören

- der Tod
- das Jahr mit all seinen Unterteilungen, das für das Phänomen der die Vergänglichkeit an sich repräsentierenden und zersetzenden Zeit steht
- Prajāpati, der Schöpfergott³⁴³

341 ŚB X 4.3.10: *té yá evám etád vidúḥ | yé vaiṭát kárma kurváte mṛtvá púnaḥ sámbhavanti té saṃbhávanta evāmṛtatvám abhisámbhavanty átha yá evám ná vidúr yé vaiṭát kárma ná kurváte mṛtvápúnaḥ sámbhavanti tá etásyaiváñnam púnaḥ-punar bhavanti.*

342 Eine Einführung in die Identifikationslogik des Hinduismus im weitesten Sinn sowie weitere Literaturverweise finden sich in Michaels 1998: 365ff. Für weitere Literatur zu Identifikations- und Korrelationssystemen s. Farmer et al. 2002: 51, n. 8.

343 Zur engen Verbindung von Prajāpati und dem Jahr s. Gonda 1984. Den Grund für die Identifikation dieser Entitäten erklärt Gonda (p. 90) so: „Mythical eternity being periodical in character [...], the year – which is cyclical – is the time in which the creation of the universe is periodically repeated. Just as the year, the Creator

- Agni, das Feuer, der Feuergott bzw. der nach ihm benannte Feueraltar (ŚB X 4.3.11)
- der goldene Mann und die goldene Scheibe (ŚB X 5.2.11)
- die Sonne (ŚB X 5.4.4)
- der Mann in der Sonne und der Mann im rechten Auge (ŚB X 5.2.23)

All diese Entitäten werden miteinander und mit dem Opferherrn identifiziert: Der Feueraltar *ist ident* mit Prajāpati, er *ist ident* mit dem Jahr bzw. der Zeit bzw. dem Tod selbst, er *ist ident* mit dem Opfernden. Der Feueraltar ist letztlich alles (ŚB X 5.4.14.), also die gesamte vergängliche Welt, und seine Errichtung bewirkt die Überwindung eben dieser Vergänglichkeit und die Erlangung sowohl weltlicher Güter als auch eines unsterblichen Zustands nach dem Tod.

2.4 Das Nāciketacayana in der KU

Der *svargya agni*, den sich Naciketas in der KU vom Tod wünscht, ist im Kontext des oben umrissenen Agnicayana bzw. Nāciketacayana zu verstehen. Die Strophen 1.16–18, die wahrscheinlich dem Todesgott in den Mund gelegt werden, beziehen sich laut Bodewitz auf die drei schon erwähnten Deutungsebenen des Rituals. Diese werden in der KU als drei simultan auf der makro-, meso- und mikrokosmischen Ebene durchgeführte Rituale interpretiert (derjenige, der dies vollbringt, ist dementsprechend ein *triṇāciketa*, also „einer, der die drei Naciketas’schen Agnis hat“). Der zum Mikrokosmos gehörende Opferherr muss mit diesen eine Trias bildenden Ritualen eine Verbindung (*sandhi*) eingehen, d. h. sie miteinander und mit sich selbst identifizieren. Dies betrifft insbesondere drei spezifische Entitäten: das *brahman*, das geboren worden ist, die *śṛṅkā* und den preisenswerten Gott.

Sofern Bodewitz’ These stimmt, handelt es sich bei der ersten Entität um die Sonne (R₄₀). Dies wird durch das Wort *brahmajajña* angedeutet, das auf einen bestimmten Vers verweist: „[...] *brahmajajñam* obviously refers to the verse *brahmajajñānam* [...], which accompanies the laying down of the gold plate, the *rukma*, which in my hypothesis is called *śṛṅkā* in this particular piling.“ (Bodewitz 1985: 23). Der Vers, auf den verwiesen wird, findet sich unter anderem in der Taittirīya-Saṃhitā:

³⁴⁴Das *brahman*, das zuerst im Osten geboren worden ist,
hat Vena aus dem schön scheinenden Saum enthüllt,

God is thought to be periodically engaged in producing the universe, the inhabitants of the world and all existing things.“

344 *brāhma jajñānām prathamām purāstād ví sīmatāḥ surúco venā āvaḥ / sá budhnīyā upamā asya viṣṭhāḥ satás ca yónim āsataś ca vívaḥ* // Taittirīya-Saṃhitā (s. Weber 1871) IV 2.8.8d.

seine herrlichsten Ausbreitungen aus der Tiefe –
den Schoß des Seins und des Nichtseins hat er geöffnet.

Im ŚB wird diese Strophe wie folgt gedeutet:

³⁴⁵„Das *brahman*, das zuerst im Osten geboren worden ist...“: Das *brahman* ist die Sonne dort; es wird Tag für Tag im Osten geboren.³⁴⁶

Zweitens handelt es sich bei der *śṛṅkā* um den *rukma*, also die goldene Scheibe, die unter dem Altar vergraben wird (R37). Das *hapax legomenon śṛṅkā* bezeichnet aufgrund seiner Charakterisierung als *anekarūpā* „(golden) glitzernd“³⁴⁷ und *vittamayī* „aus Besitztum/Reichtum bestehend“ (KU 2.3) aller Wahrscheinlichkeit nach den *rukma* oder einen ihm ähnlichen Ritualgegenstand und gehört zur *adhyajñam*-Ebene des Rituals.

Die dritte Entität ist der „preiswerte Gott“ (*deva īdya*), der sich gemäß der rituellen Deutungslogik auf der mikrokosmischen Ebene befindet und sich auf den *ātman* bezieht (R42). Ursprünglich bezeichnete *ātman* eine Art von „Lebenskraft“ (s. Norelius 2023: 290) und erst später – jedoch noch zur Zeit des RV – in einem metonymischen Sinn auch den ganzen Menschen bzw. dessen „Körper“. In mittelvedischer Zeit erhielt das Wort auch die Bedeutung „Torso, Rumpf“, bezeichnete also den wesentlichen Teil des Körpers. *ātman* nahm erst in spätvedischer Zeit die klassische Bedeutung „bewusste Seele“ an. In den frühen vedischen Texten gibt es keine Hinweise darauf, dass der *ātman* zur Kognition fähig ist.

Dass *ātman* auch eine bewusste Seele bezeichnet, war möglicherweise das Resultat ritueller Entwicklungen. Eines der wichtigsten Ziele der mittel- und spätvedischen Heilslehre bestand darin, dem Opferherrn einen neuen Körper für das Jenseits zu verschaffen (etwa mithilfe des Agnicayana) oder ihn mit dem großen, „kosmischen“ oder „solaren“ Selbst, also mit Prajāpati bzw. der Sonne, zu identifizieren. Laut Per-Johan Norelius war es diese Vorstellung eines externen Körpers/Selbst, die zur upaniṣadischen Idee vom *ātman* als der individuellen „Seele“ (und nicht nur als Körper) eines Menschen führte, und zwar in dem der externe *ātman* interiorisiert wurde. Hinweise darauf finden sich in Śaṅḍilyas Lehre in der Chāndogya-Upaniṣad (ChU), der zufolge sich der (sowohl makro- als auch mikrokosmische) *ātman* als kleiner goldener Mann innerhalb des Körpers befindet, und in der frühen Saṃhitāyā-Upaniṣad, in der

345 *brāhma jajñānām prathamam purastād iti | asāu vā adityo brāhmāharaḥ purastā jāyate...* ŚB VII 4.1.14.

346 Ähnlich wird in der ŚU (IV 18) der Anfang des Gāyatrī-Mantra zitiert: *tāt savitūr vāreṇyam-*, „Jenen begehrten [Glanz] des Gotts“. Auch hier muss der Rest des Textes – insbesondere das Wort *bhārgas* „Glanz“ – ins Gedächtnis gerufen werden, um den Sinn des Textes zu verstehen; s. Haas 2023: 52f.

347 Zu diesem Wort und zu *viśvarūpa*, *pururūpa* und *jātarūpa* s. Bodewitz 1985: 13ff.

dem verkörperten (*daihika*) *ātman* ein körperloser (*asarīra*), ebenfalls gleichzeitig makro- und mikrokosmischer *ātman* gegenübergestellt wird (Norelius 2023: 310ff.). Auch in anderen Upaniṣads wird der *ātman* mehrfach mit der höchsten Gottheit (dem *iś*, *iśa*, *iśāna* oder *iśvara*) identifiziert.³⁴⁸ Die Vorstellung eines „Individuums im Individuum“ entwickelte sich also zusammen mit, oder sogar aus, der Vorstellung eines unvergänglichen, universellen Überwensens.

Dass der *deva īḍya* auch in den Nāciketacayana-Strophen der KU nicht nur den *ātman*, sondern gleichzeitig auch das mit ihm identische, große Selbst bezeichnet, ist sehr wahrscheinlich; Hinweise auf einen solchen Gott finden sich an mehreren Stellen der KU.³⁴⁹ Das größte Gewicht liegt in der Lehre der KU jedoch auf dem mikrokosmischen, individuellen und inneren Aspekt der höchsten Wesenheit, nämlich dem Selbst. Sogar der Feueraltar selbst – nicht zu unterscheiden von dem neuen Körper, der für den Opferherrn konstruiert wird – wird in 1.14 an den Ort versetzt, an dem sich normalerweise das Selbst befindet, nämlich in die *guhā*, die „Herzhöhle“. Das Selbst wird also als innerer Agni, als innerer Feueraltar, verstanden.

Tabelle 2: Die drei Ebenen des Nāciketacayana

Ebene	Bereich	Termini	Entität
<i>adhidaivam</i> (makrokosmisch)	Kosmos	<i>brahmajajña</i>	Sonne; das „solare“ Selbst
<i>adhiyajñam</i> (mesokosmisch)	Ritual (Feueraltar)	<i>śṛṅkā</i>	Goldscheibe
<i>adhyātman</i> (mikrokosmisch)	Mensch (Herzhöhle)	<i>deva īḍya</i> ; <i>agni</i>	Selbst; der „innere Agni“

Das überaus komplexe Ritual der Schichtung des Feueraltars fungiert auch in anderen Upaniṣads als Anker für Lehren, deren zentrales, für die Upaniṣads typisches Thema das Wesen des Menschen und vor allem auch dessen Verhältnis zum Tod bzw. zum Leben nach dem Tod ist.³⁵⁰ Angesichts dieser starken Assoziation kann man davon ausgehen, dass auch in der KU das Agnicayana vor allem im Sinne der in den Upaniṣads weiterentwickelten Deutung gelehrt wird. Zwar heißt es, dass Yama Naciketas „welche Ziegel und wie“ (1.15) lehrt.

348 BĀU IV 4.15 (*ātman* = *deva* = *iśāna*), V 6.1 (*puruṣa* = *sarveśvara*); Kauṣītaki-Upaniṣad (s. Olivelle 1998a: 324ff.) III 8 (*ātman* = *lokapāla*, *lokādhipati*, *lokeśa*); Māṇḍūkya-Upaniṣad (s. Olivelle 1998a: 473ff.) 6 (*ātman* = *sarveśvara*); MuU III 1.2–3 (*puruṣa* = *kartṛ*, *iśa*).

349 Bodewitz (1985: 23f.) verkündet ganz im Ton der Brāhmaṇas: „The *devaḥ īḍyaḥ* is the sun, the manifestation of *brahman*, the gold plate, the fire, the soul, the *iśvara*.“ Auch in der KU wird der innere Wesenskern mit dem einen Gott identifiziert bzw. als solcher bezeichnet; s. Abschnitt IV 2.5.

350 S. dazu ausführlich Haas 2019: 1025ff.

Was jedoch im Vordergrund steht, ist das, was das Agnicayana effektiv macht, nämlich die Kenntnis seiner Lehre bzw. die Erkenntnis der ihm zugrunde liegenden heilsrelevanten Wahrheiten, insbesondere der Identifikation von Sonne, Goldscheibe und Selbst/Gott. Wie gezeigt werden soll, spielt die offensichtlich nicht nur auf die KU beschränkte upaniṣadische Umdeutung bzw. Weiterentwicklung des Rituals auch eine Rolle für das Verständnis des dritten Wunsches und vor allem auch der Lehrrede Yamas, deren Hauptthema der Wesenskern ist.

2.5 KU 1.20–29: Der dritte Wunsch

Naciketas' dritter Wunsch (R₄₆) ist derjenige, der sich in der KU am deutlichsten von dem des TB unterscheidet. Im TB fragt Naciketas nach dem Mittel zur Überwindung des Wiedertodes (*punarmṛtyū*) im Jenseits, die ihm genau genommen schon durch die Erfüllung seines zweiten Wunsches ermöglicht worden ist. In der KU wiederum scheint Naciketas sich von Yama die Beantwortung einer Frage zu wünschen, die den Sinn seines zweiten Wunsches grundsätzlich in Frage stellt: Er fragt nach dem *sāmparāya* (vgl. n. 363 unten). Dieses Wort wird in der KU einmal von Naciketas (1.29) und einmal von Yama (2.6) verwendet, um sich auf etwas zu beziehen, was nach dem Dahinscheiden (*samparāya*) kommt, also „das Nachtodliche“ bzw. das „Jenseitige“ oder „Jenseits“ im weitesten Sinn (R₆₃). Naciketas erwähnt, dass es verschiedene Ansichten dazu gibt, ob der Mensch nach dem Tod existiert oder nicht: Die einen sagen ja, die anderen nein.

Johannes Bronkhorst (2007: 139) erkennt darin einen typischen Charakterzug der brahmanischen Tradition, denn die KU scheint die seiner Ansicht nach bereits existierenden Wiedergeburt- und *karman*-Lehren zu ignorieren, obwohl diese bereits in der BÄU und in der ChU (die beide älter sind als die KU) erwähnt werden. Bronkhorst schließt dies offenbar aus der Antwort, die Yama auf die Frage des Naciketas' nach der Existenz nach dem Tod gibt: „Von den Göttern wurde darüber dereinst schon gezweifelt“ (KU 1.21). Doch wie auch Bronkhorst einräumt, reflektiert Yamas Erwiderung vor allem den Umstand, dass die Antwort auf Naciketas' Frage zur Zeit der Entstehung dieser Passage keineswegs selbstverständlich war. Der oder die Textproduzenten der Upaniṣad waren sich der verschiedenen Jenseitsvorstellungen ihrer Zeit durchaus bewusst und thematisierten sie in ihrer Neufassung der Naciketas-Geschichte. Yamas erste Reaktion auf Naciketas' Frage zeigt, dass sie das Thema für sehr wichtig hielten, denn der Gott des Todes versucht Naciketas mit weltlichen Gütern (R₅₂) zu versuchen und ihn von seinem Wunsch abzubringen. Dies misslingt ihm, weil Naciketas – der hier abermals sehr viel eigenständiger als im TB agiert – keinerlei Interesse an diesseitigen, vergänglichen Freuden (*śvobhāvā-*, „die es morgen nicht mehr gibt“ 1.26) zeigt und standhaft die Erfüllung seines Wunsches einfordert.

Dieses narrative Element wirft die Frage nach dem Sinn seiner Frage im Kontext der Entstehung des Textes auf. Wie in der Einleitung argumentiert wurde, wurde die KU in ihrer Gesamtheit wahrscheinlich in den ersten Jahrhunderten u. Z. fertiggestellt, also lange nach dem Ende der vedischen Periode rund um das 5. Jh. v. u. Z. Da es sich jedoch um einen Text handelt, der durch die Adaption der Naciketas-Erzählung und die Lehre vom Nāciketacayana versucht, an die vedische Tradition anzuknüpfen, liegt es nahe, sich zur Kontextualisierung von Naciketas' Frage zunächst an vedischen Texten und den in ihnen formulierten Jenseitsvorstellungen zu orientieren. Insofern die KU aber auch ein Produkt des Brahmanismus ist und als solches brahmanistisches Gedankengut *gegenüber anderen* Strömungen und Traditionen propagieren und legitimieren soll, ist es ebenso notwendig, auf spätere und „heterodoxe“ Jenseitsvorstellungen einzugehen. Eine detaillierte Darstellung aller im vorklassischen Südasien verbreiteten Ideen über das Nachtdschicksal des Menschen würde den Rahmen dieses Kommentars sprengen; es soll aber zumindest versucht werden, einen illustrativen Überblick über die Thematik zu vermitteln.

2.6 Vorstellungen über das Nachtdschicksal im vorklassischen Südasien

In den ältesten Teilen des ṚV lassen sich laut Oberlies kaum Aussagen zum Leben nach dem Tod finden.³⁵¹ Erst in den jüngeren Teilen dieser Textsammlung sowie im Atharvaveda (AV) wird das Jenseits thematisiert. Offenbar entwickelte sich aus der Vorstellung, dass alle Toten in einer nicht erstrebenswerten, öden (Unter-)Welt weiter existieren, allmählich die Annahme, dass zumindest die (männlichen) Privilegierten – das sind insbesondere diejenigen, die Soma opfern und trinken – in den lichtdurchfluteten Himmel gelangen, wo sie in verkörperter Form weiter existieren.

In den Brāhmaṇas und frühen Upaniṣads³⁵² entwickelt sich das „Wissen der Fünf Feuer“ (der *pañcāgnividyā*) und die Lehre der zwei Pfade.³⁵³ Ersteres beschreibt, wie die Götter diverse „Substanzen“ in fünf verschiedene, metaphorische „Feuer“ opfern: Gemäß der Version der ChU opfern die Götter die „Substanz“ *śraddhā* in das (1.) „Feuer“ Himmel, wodurch Soma entsteht; Soma wird im (2.) „Feuer“ Regenwolke geopfert und wird zu Regen; der Regen wird im (3.) „Feuer“ Erde geopfert und wird (in Form von Pflanzen) zur Nahrung; Nahrung wird im (4.) „Feuer“ Mensch geopfert und wird zum Samen; der männliche Samen wird im (5.) „Feuer“ Frau geopfert und wird dort zum Menschen. Die ChU fügt hinzu, dass diejenigen, die in der Wildnis Askese betreiben und im Besitz des Wissens (der Fünf Feuer) sind, nach dem Tod über den *devayāna*,

351 Oberlies 2012: 316ff.; vgl. Bodewitz 1994 und Norelius 2023: 56ff.

352 Insbesondere in BĀU VI 2 und ChU V 3.

353 Jaiminiya-Brāhmaṇa (s. Vira & Chandra 1954) I 45, ChU V 4–9, BĀU VI 2.9–13; s. Schmithausen 1994 und Killingley 1997.

den „Weg der Götter“, zum *brahman* gelangen, während diejenigen, die in den Dörfern Opfer veranstalten, nach dem Tod (über den *pitryāna*, den „Weg der Vorfäter“) in die Welt der Vorfäter kommen.³⁵⁴ Von dort kehren sie jedoch nach einiger Zeit über die Fünf Feuer wieder auf die Erde zurück. Es handelt sich also um eine sehr substanzhaft gedachte, naturalistische Wiedergeburtstheorie.

Die Idee der Wiedergeburt war jedoch nicht auf upaniṣadische Lehren, die einen Schwerpunkt auf heilbringendes Wissen legen, beschränkt. Auch im Śrauta-System begegnen wir der Idee einer Rückkehr aus dem Himmelreich, und zwar in Form einer Angst vor dem schon erwähnten Wiedertod (*punarmṛtyú*), der eintritt, wenn das vor allem durch Rituale erworbene Verdienst (*iṣṭāpūrtā*) aufgebraucht ist. Als Reaktion auf diese Vorstellung wurde von Ritualen wie etwa dem Nāciketacayana explizit behauptet, dass sie die Macht haben, den Wiedertod abzuwenden und damit einen unbegrenzten Himmelsaufenthalt zu ermöglichen (vgl. Bodewitz 2002: 221).

Die bereits genannten Nachtdschicksale setzen voraus, dass der Gestorbene in einer wie auch immer definierten Weise außerhalb seines Körpers weiterexistiert. Schon seit der Zeit des ṚV gibt es aber auch Vorstellungen, die sich stärker an der an der Leiche zu beobachtenden Auflösung in die Elemente, aus welchen der Körper besteht, orientieren. Das Prinzip der Auflösung wird dann auch auf die immateriellen Bestandteile des Menschen übertragen. In ŚB X 3.3 (wo die Ideen von ṚV X 16.3 fortgesetzt werden) werden die Sinnesorgane als verschiedene Arten des (Lebens-)Feuers identifiziert. Nach dem Tod steht es demjenigen, der über diese Verbindungen Bescheid weiß, frei, in das kosmische Gegenstück des jeweiligen Sinnes einzugehen:

³⁵⁵Wenn einer, der so Bescheid weiß, aus dieser Welt fortgeht, geht er mit der Sprache in das Feuer ein, mit dem Sehsinn in die Sonne, mit dem Denken in den Mond, mit dem Gehör in die Himmelsrichtungen und mit dem Atem in den Wind. Weil er aus eben diesen besteht, wird er zu derjenigen dieser Gottheiten, die er sich wünscht, und kommt zur Ruhe.

In der BĀU, die den letzten Abschnitt des ŚB darstellt, wurde diese Lehre in leicht veränderter Form wieder aufgegriffen. Hier stellt ein gewisser Jāratkāra Ṛta bhāga dem berühmten Yājñavalkya die Frage, wo sich der

354 Zur „Lehre der Zwei Wege“ s. auch Maguchi 2020: 101ff.

355 *sā yadāivaṃvid asmāl lokāt prāiti vācāivāgnīm āpyeti cākṣuṣādityāṃ mānasā candrāṃ śrōtreṇa dīśaḥ prāṇēna vāyūṃ sā etānmaya evā bhūtvaītāsāṃ devātānāṃ yāṃ-yāṃ kāmāyate sābhūtvēlayati* ŚB X 3.3.8. Zur Auffassung der „Bestandteile und Kräfte“ einer Person als Gottheiten und zum vedischen Verständnis von Person und Persönlichkeit im Allgemeinen s. Werner 1978.

Verstorbene nach seiner Auflösung befindet. Auflösung ist hier scheinbar das Nachtodschicksal aller Menschen:

³⁵⁶ „Yājñavalkya!“ sagte er. „Wenn die Stimme eines verstorbenen Mannes in das Feuer eingeht, der Atem in den Wind, der Sehsinn in die Sonne, der Geist in den Mond, das Gehör in die Richtungen, der Körper in die Erde, das Selbst in den Raum, die Körperhaare in die Pflanzen, die Haupthaare in die Bäume und Blut und Samen in den Wassern aufgehen – wo ist dieser Mann dann?“ – „Nimm meine Hand, lieber Ārtaḥhāga. Wir beiden werden das begreifen – aber nicht, wenn wir Gesellschaft haben.“

Um die Auflösung rückgängig zu machen und dem Opferherrn wieder einen vollständigen Körper zu verschaffen, wurden, wie oben schon ausgeführt, von den Ritualexperthen Gegenmittel wie das Agnicayana (samt seiner Varianten) ersonnen. Wie jedoch die Lehre von den Fünf Feuern zeigt, verbreitete sich auch die Vorstellung, dass alle Menschen in einer bestimmten, unaufgelösten Form nach dem Tod weiter existieren. Im Anschluss an die eben zitierte BĀU-Passage erklärt Yājñavalkya beispielsweise: „Wahrlich, durch gute Werke wird man gut, durch üble übel.“³⁵⁷ Er scheint sich damit nicht nur auf diejenigen zu beziehen, die ein bestimmtes Ritual durchgeführt haben – *alle* guten und üblen Menschen werden in jeweils *einer* Form wiedergeboren (und lösen sich nicht auf).

Erwähnt werden soll schließlich auch eine Vorstellung, die zur Zeit der Epen, Ḡṛhya- und Dharmasūtras aufkam: Und zwar die, dass der *preta*, der „Dahingegangene“, wenn er nicht durch seine männlichen Nachkommen mit Speise (in Form von *piṇḍas*, „Reisklößen“) versorgt wird, den Status als Vorvater (*pitṛ*) wieder verlieren könnte – oder ihn erst gar nicht erreicht und zu einem Gespenst (*bhūta*) wird (s. Norelius 2023: 82f.). Das Ritual, das den Verstorbenen nach einem Jahr zu einem Vorvater macht – das sog. Śrāddha –, wird sogar in der KU erwähnt (3.17). Die Spannung zwischen dieser und anderen Vorstellungen wurde erstaunlicherweise nie völlig aufgelöst. Matthew R. Sayers (2013: 2) beobachtet: „There is not a switch-over moment when the tradition makes an either-or choice, nor is there a gradual shift from one soteriology to the other. Advocates of each ideology assert the superiority of their understanding, producing texts that describe the way to the specific soteriological end they champion.“

356 *yājñavalkyeti hovāca | yatrāsya puruṣasya mṛtasāyāgniṃ vāg apyeti vātaṃ prāṇas cakṣur ādityaṃ manaś candraṃ diśaḥ śrotraṃ pṛthiviṃ śarīram ākāśam ātmauśadhir lomāni vanaspatin keśā apsu lohitaṃ ca retaś ca nidhīyate kvāyaṃ tadā puruṣo bhavatīti | āhara saumya hastam ārtaḥhāga | āvām evaitasya vedīṣyāvo na nāv etat sajana iti | BĀU III 2.13.*

357 *pūnyo vai pūnyena karmaṇā bhavati pāpaḥ pāpeneti | BĀU III 2.13.*

Wie die angeführten Beispiele demonstrieren, sind allein schon die in den vedischen bzw. brahmanischen Texten vertretenen Vorstellungen darüber, was mit dem Menschen nach dem Tod geschieht und wie sein Nachtodschicksal zu beeinflussen ist, überaus divers. Zu diesen Vorstellungen kamen (spätestens) seit dem 5. Jh. v. u. Z. die der „heterodoxen“ Strömungen hinzu, deren prominenteste Vertreter der Buddhismus und der Jinismus sind. Sie boten ein von der vedisch-brahmanischen Ritualreligion radikal verschiedenes Religionskonzept, demzufolge das Heilsziel in der Befreiung des Menschen aus dem Kreislauf der Wiedergeburten besteht und nur erreicht werden kann, indem man der Welt entsagt (und zwar als *śramaṇa*, also als „ein sich mühender“ bzw. „Asket“). Während der Jinismus davon ausging, dass der Wesenskern des Menschen inaktiv und ewig ist, wurde die Existenz eines Selbst im Buddhismus bezweifelt oder sogar bestritten. Dieser Nihilismus war wohl nicht von Anfang an Teil der Lehre. Tilmann Vetter bemerkt dazu:

Das später weithin geltende Dogma der Nichtexistenz eines Selbst erscheint [im frühen Buddhismus] ebenso unangemessen wie die Trennung von Leib und Seele im Christentum (oder noch unangemessener). Es ist aber wohl kein Zufall, daß man im Buddhismus immer mehr zu diesem Dogma hinneigte (was äußere Einflüsse betrifft, hätte man auch zu einer Seelenlehre übergehen können). Der Nirvāṇa-Buddhismus sucht eine Erlösung, die zwar keine Vernichtung sein soll, aber dem Individuum seine Individualität nicht garantiert und keinen handgreiflichen Trost bietet. Hieraus kann eine nihilistische Interpretation entstehen, muß aber nicht.³⁵⁸

Wie schon Joseph N. Rawson (1934: 42f.) feststellte, negierte der Buddha selbst das Selbst keineswegs. Er vertrat vielmehr die Lehre, dass Ansichten über die raumzeitliche Existenz oder Nichtexistenz des Selbst vom Erkenntnissubjekt abhängen und daher zu überwinden seien (s. auch Wynne 2011a). Erst seine späteren Anhänger lehrten explizit, dass der Mensch keinen *ātman*, also keinen beständigen Wesenskern hat und nach dem Tod lediglich das *karman* erhalten bleibt, das zur Entstehung eines neuen Lebewesens führt (vgl. Wynne 2011a: 157ff.). Dass externe Beobachter – wie etwa die in den Jahrhunderten um die Jahrtausendwende aktiven, brahmanischen Produzenten der KU – in den Buddhisten Leugner des Selbst sahen, ist daher durchaus plausibel.

Welche dieser zahlreichen Vorstellungen bildeten den Bezugsrahmen von Naciketās' Frage? Für Bodewitz ist sie vor dem Hintergrund der vedischen Tradition im weitesten Sinn zu verstehen. Er stellte folgende Vermutungen über den Sinn des dritten Wunsches an (Bodewitz 1985: 6):

358 Vetter 1995: 22.

Perhaps we have to interpret [Naciketas's third question] as referring to the exact nature of the escape from *punarṁṛtyu* (the obsession of the Brāhmaṇas) and from *punarjanman* (the Upaniṣadic ideal); i. e. Naciketas asks whether one eternally lives on after death (the old Vedic ideal) or loses one's identity by absorption into a highest principle or deity (the Upaniṣadic view).

Auch wenn die Überwindung des Wiedertodes im Himmel und die Auflösung des Individuums in einer höchsten Entität (wie etwa dem *brahman*) in der Regel klar voneinander unterschieden werden, gibt es auch Hinweise auf eine Art Zwischenstufe (s. Bodewitz 1996: 597f.), sodass es durchaus möglich ist, Naciketas' Frage in diese Richtung zu interpretieren. Es ist jedoch nicht unwahrscheinlich, dass mit denjenigen, die an der Existenz des Menschen nach dem Tod zweifelten, an eine bestimmte Gruppe von Personen, die keiner der vedischen oder brahmanischen Vorstellungen anhängen, gedacht wurde. Doch an welche?

Nach Ramkrishna Bhattacharyas (2016) Ansicht richtete sich die KU gegen die „Materialisten“ (Bārhaspatyas, Cārvākas, Lokāyatās) bzw. deren Vorgänger – „unbelievers whose existence apparently posed a threat to the theological-cum-philosophical climate of the country“ (p. 157). Er vertritt die These, dass die KU verfasst wurde, um den Glauben an die Existenz des Jenseits zu bekräftigen. Tatsächlich bekräftigt Yama dessen Existenz in KU 2.6. Dass bei dieser Strophe an Materialisten gedacht wurde, ist jedoch keineswegs selbstverständlich. Um seine These zu stützen, verweist Bhattacharya (pp. 164f.) auf Passagen aus dem Pāli-Kanon, dem MBh und dem Rāmāyaṇa, in denen das Diesseits bzw. Jenseits erwähnt werden. In fast all diesen „Parallelen“ wird allerdings nicht nur die Existenz des Jenseits, sondern sogar dieser Welt negiert. Darüber hinaus handelt es sich in der KU nur um eine einzige Strophe; sowohl Naciketas' Frage als auch Yamas Antwort – also der Großteil der KU – drehen sich nicht um das Jenseits im engeren Sinn, sondern um das Wesen des Menschen.

Dass Materialisten zur Zeit der Entstehung der KU eine derart wichtige Rolle spielten, ist unwahrscheinlich. Als prominenteste – und vor allem auch gesellschafts- und religionspolitisch bedrohlichste – „*ātman*-Leugner“ galten den brahmanischen Produzenten der KU wohl eher die Buddhisten.³⁵⁹ Insofern nämlich der Buddhismus die Entsagung des weltlichen Lebens als Haushälter erforderte, war er zwar einerseits sehr elitär, bot aber andererseits einem viel größeren Teil der Bevölkerung ein religiöses Modell, in dem fast jeder, der nicht selbst entsagen wollte, sein *karman* und damit seine Wiedergeburt durch

359 S. Nichols 2012: 18ff., der unter anderem argumentiert, dass die Verwendung der Bezeichnungen *marāṇa* „Sterben“ und *antaka* „Beender“ für den Tod bzw. Todesgott auf buddhistischen Einfluss hindeutet.

wenig aufwendige Almosen an die Entsager verbessern konnte. Darüber hinaus genoss er (zusammen mit ähnlichen Strömungen, allen voran dem Jinismus) über längere Zeit politische Förderung und Protektion – vor allem in Magadha, einer Region in der östlichen Gangesebene, deren Herrscher zwischen dem Ende des 4. Jhs. und dem Beginn des 2. v. u. Z. große Teile des indischen Subkontinents unter ihre Kontrolle brachten.³⁶⁰ Sowohl die politische Unterstützung als auch die größere Universalität vor allem des Buddhismus stellten für die brahmanische Ritualreligion, deren Ausgangspunkt bzw. Zentrum der Orthodoxie und Orthopraxie im Punjab und in der westlichen Gangesebene (im sog. *āryāvarta*, „dem Lebensraum der Ehrbaren“) lag, eine gewisse Bedrohung dar und forderten eine Reaktion heraus.

Zwar behauptete der Buddha nie, dass der Mensch nach dem Tod ohne weitere Konsequenzen aufhöre, zu existieren. Doch wie bereits erwähnt, konnte ihm und seinen Anhängern leicht unterstellt werden, die Existenz eines unsterblichen Wesenskerns zu leugnen. Wer nicht klar und deutlich die Existenz eines ewigen Wesenskerns lehrt, musste in den Augen der (wahrscheinlich grundsätzlich antibuddhistisch eingestellten) Textproduzenten der KU auch der Ansicht sein, dass der Mensch nach dem Tod nicht *wirklich* weiterexistiert. Dass Naciketas' Frage nach dem Sein des Menschen nach dem Tod nicht mit einem Traktat über das Jenseits, sondern über den Wesenskern beantwortet wird, zeigt, dass diese Themen für die Produzenten der KU als untrennbar galten. Es ist also möglich, die KU als brahman(ist)ische „Streitschrift“ gegen buddhistische Vorstellungen – und damit indirekt auch gegen die einflussreichen Buddhisten selbst – zu lesen.

Doch auch wenn bei der Formulierung von Naciketas' drittem Wunsch wahrscheinlich an die Buddhisten gedacht wurde, handelt es sich bei der KU nicht um einen rein polemischen Text. Tatsächlich ist dieser angesichts der Vielzahl an Vorstellungen und Lehren, die die Köpfe der Menschen zu jener Zeit beherrschten, auch ohne dieses konkrete Motiv verständlich – immerhin fragten sich wohl auch diejenigen, die die Existenz des unsterblichen Wesenskerns für eine Möglichkeit hielten oder sogar fest davon überzeugt waren, wie genau es sich wirklich mit nachtodlichen Dingen verhält. Dies konnte sogar auf diejenigen zutreffen, die das Nāciketacayana durchführten: Dass das Feuerritual, dessen Namenspatron Naciketas geworden ist, Unsterblichkeit verschafft, beantwortet die Frage nach dem Wesen des Menschen nach dem Tod ja keineswegs. Was geschieht mit all jenen, die nicht unsterblich sind? Auch die Daseinsform der Unsterblichen ist, bis auf einige Eckdaten, genau

360 S. Bronkhorst 2007: 1ff. Nach Bronkhorst war „Greater Magadha“ durch eine eigene, nicht-vedische bzw nicht-brahmanische Kultur und Spiritualität gekennzeichnet, aus der heraus Religionen wie dem Buddhismus und Jinismus entstanden. Kritisiert wurde seine Theorie unter anderem von Norelius (2023) und Wynne (2011b).

genommen noch ungeklärt: Wie Norelius (2023: 66ff.) gezeigt hat, waren Unsterblichkeitsvorstellungen in der vedischen Periode und darüber hinaus nicht an ein elaboriertes Seelenkonzept gebunden. Die Texte spezifizieren meist nicht, was es ist, das nach dem Tod weiterexistiert. Dieser Missstand wurde wohl auch schon zur Zeit der KU wahrgenommen – und in den folgenden Abschnitten dieses Textes wortreich behoben.

2.7 KU 2.1–9: Gegensätze

Yama hat den Widerstand aufgegeben und präsentiert zu Beginn der zweiten Valli Yama verschiedene Gegensätze, die klar machen, was gemäß seiner Lehre gut, richtig und heilsam bzw. falsch und unheilsam ist.³⁶¹ Er betont, dass die angenehmen Dinge des Lebens, also Sinnesgenüsse und Besitztümer, in denen gewöhnliche Menschen „versinken“ bzw. „stecken bleiben“ (*sajj/majj*)³⁶² – insbesondere auch die goldene *sṛṅkā* –, aufgegeben werden müssen. Die *sṛṅkā* hat Naciketas nach Bodewitz' (1985: 26, n. 68) Interpretation nur für die Zwecke des Rituals erhalten – diese wird ja unter dem Altar des Agnicayana vergraben und sollte auch nicht wieder entfernt werden. Durch ihre Erwähnung wird klar gemacht, dass das Ritual auch in Yamas Antwort nach wie vor im Raum steht und keineswegs nur als Übergang zum dritten Wunsch diene.

In Strophe 2.4 hat Yama den Gegensatz von Wissen und Unwissen angesprochen. Jetzt geht er weiter darauf ein und bestimmt das Wissen, das Naciketas begehrt, näher. Wissen besteht in Yamas Lehre zunächst einmal darin, die Existenz des Jenseits als Faktum anzuerkennen und sein Leben entsprechend auszurichten.³⁶³ Die Lehre (*dharma*, *mati* R49) von dem, was nach dem Tod kommt, ist jedoch nicht leicht zugänglich, sie kann nicht durch den Verstand erschlossen werden. Hier wird ein weiterer Grundsatz der KU offenbart: Wissen über die Existenz nach dem Tod kann nur von einer anderen kompetenten Person (R71) vermittelt, d. h. „offenbart“ werden. Auf der Erzählebene ist das, wie schon in den Geschichten des ŚB und TB, der Tod, der ja in diesen Dingen der beste Lehrer ist.³⁶⁴ In der Praxis bedeutete dies, dass es die KU selbst war, die durch das Medium eines kompetenten Lehrers gültiges Wissen über dieses Thema vermitteln sollte. Als Upaniṣad erhebt sie ja schließlich den Anspruch, ein vedischer Text zu sein und somit Geheimwissen offenbaren zu

361 Zum in diesem Zusammenhang gebrauchten, komplexen Begriff *yogakṣema* „Heil“ (KU 2.2) s. Pontillo & Neri 2019ab.

362 Bodewitz (1985: 26, n. 68) weist die von mehreren Interpreten vorgeschlagene Emendation von *majj* zu *sajj* „anhaften, hängenbleiben“ (s. Olivelle 1998a: 604) in KU 2.3 zurück und versteht ersteres im Sinne eines „Versinkens“ (wie im Morast) und „Steckenbleibens“ als Resultat des Versinkens.

363 Dass das in diesem Zusammenhang gebrauchte Wort *sāmparāya* (KU 1.29 und 2.6) so viel bedeutet wie „das Nachtodliche“ oder „Jenseits“ und nicht, wie bisweilen angenommen, „Übergang“, soll an anderer Stelle ausführlich gezeigt werden; s. Haas 202x.

364 S. ŚB X 4.3.10 (s. p. 104 oben) und TB III 11.8.1–6 (s. Abschnitt III 1.1).

können, das nur von Eingeweihten an Eingeweihte übertragen wird. Die KU war nicht unabhängig von einem brahmanischen Lehrer denkbar. In letzter Konsequenz sind es daher die Brahmanen (bzw. diejenigen Brahmanen, die die KU tradierten), die dank ihres Textes Wissen über die Existenz des Jenseits haben und dadurch des Heils teilhaftig (*kuśala* 2.7)³⁶⁵ sind – und auch des Heils teilhaftig machen können.

2.8 KU 2.10–11: Der Feueraltar und die Weltverneinung

Nach Yamas Lob in 2.9 ist unklar, wer der Sprecher von Strophe 10 ist: Ist es Yama, so stellt sich die Frage, ob er – der Tod selbst! – es ist, der den Altar, dem eben erst der Name „Nāciketa“ gegeben worden war, geschichtet hat (so argumentiert etwa Gonda 1977: 62); ist es Naciketas, so ist unklar, wann er dies hätte tun sollen, schließlich wird er ja gerade von Yama belehrt.³⁶⁶ Dass der Sprecher abermals erwähnt, dass „etwas Kostbares“ (*śevadhi*) – möglicherweise ist hier jedweder materielle Besitz gemeint (R3) – wertlos ist, ähnelt dem Tenor nach anderen Aussagen des Naciketas.

Auch die zweite Hälfte der Strophe 2.10 ist eine *crux interpretum*, da unklar ist, welche „beständigen Dinge“ oder „Substanzen“ (*nitya dravya* R73, wenn man Alsdorfs Emendation akzeptiert) es angesichts der Vergänglichkeit aller Dinge überhaupt geben kann. Wie allerdings schon Alsdorf bemerkte, wird der Feueraltar der Upaniṣad in der Strophe 3.2 auch als *akṣara* „unvergänglich“, als *brahman* und als *para* „höchst“ charakterisiert.³⁶⁷ Beiden Strophen liegt wohl dasselbe Bild des Nāciketacayana zugrunde: Insofern es unsterblich macht und von der Vergänglichkeit befreit, ist es auch selbst unsterblich und beständig, folglich sind auch all seine Bestandteile zumindest in einem rituellen bzw. religiösen Sinn beständig. Die Wirkung – Beständigkeit – wird metonymisch auf die Ursache – den Feueraltar und seine Bestandteile – übertragen.

365 Das Wort *kuśala* (wie auch sein Pāli-Pendant *kusala*) hat zwei Grundbedeutungen: Als Adjektiv bedeutet es „geschickt, erfahren“ und wird so fast nur auf Personen angewandt (s. Schmithausen 2013: 442f.), als neutrales Substantiv „Wohlergehen, Wohlbefinden“. Laut Schmithausen (2013: 444) kann jedoch auch das Adjektiv die Bedeutung „glücklich, ersprießlich, glückbringend, dem Wohlergehen förderlich“ haben, wenn es etwas anderes als Personen charakterisiert. In der wohl von den Buddhisten entwickelten, terminologischen Bedeutung des Wortes kann es als Quasi-Synonym von *punya* „heilbringend“ verstanden werden (s. Schmithausen 2013: 448ff.). Dies bezieht sich zwar grundsätzlich auf Handlungen. Es macht jedoch Sinn, dass die buddhistische Konnotation auch in der KU, wo es sich auf eine Person bezieht (vgl. Schmithausen 2013: 445), mitschwingt und *kuśala* hier im Sinne von „selig, des Heils teilhaftig“ verstanden werden kann.

366 Bodewitz (1985: 11, n. 27) argumentiert, dass sich *ci* (bzw. *cayana*) nicht nur auf das „Schichten“, sondern auch auf das „Kontemplieren“ der Feuer beziehen kann.

367 S. Alsdorf 1950: 633. Alsdorf geht allerdings davon aus, dass beide Strophen die Interpolationen eines späteren Ritualisten sind.

Die Strophe 2.11 wiederum wird eindeutig von Yama gesprochen. In einer nicht völlig konsistenten – und in jedem Fall schwer verständlichen – Satzkonstruktion stellt er fest, was Naciketas verworfen hat. *dr̥ṣṭvā* und *atyasrākṣīh* sind vermutlich als Hendiadyoin zu lesen und drücken einen einzigen Vorgang aus: Naciketas hat die Erfüllung der Begierde, die die Basis der Welt darstellt, als solche betrachtet und sogleich verworfen, er hat die Endlosigkeit des „Wollens“ (*kratu*) – was genau dies bedeutet, ist nicht ganz klar³⁶⁸ – als mögliches Heilsziel (R26) überprüft und als solches verworfen und er hat Lobpreis und Lobsang (d. h. wohl weltlichen Ruhm) als Basis betrachtet und als solche verworfen.

2.9 KU 2.12–13: Der *adhyātmayoga*

In den folgenden beiden Strophen 2.12–13 greift Yama den Hauptgegenstand seiner Lehre wieder auf: den in der Herzhöhle befindlichen, verborgenen und alten Wesenskern. In 2.12 wird dieser mit dem Artikel *taṃ* „den“ eingeführt, wodurch klar wird, dass er dem Rezipienten bereits bekannt sein sollte, und zwar entweder aus dem Text, dem Kontext und/oder seinem Vorwissen. Das letzte Substantiv im Text, auf das sich dieses *taṃ* beziehen könnte, wurde in 2.10 erwähnt: der Naciketas'sche Agni, der auch fast beiläufig in 1.14 in der Herzhöhle verortet wurde. Aus dem Kontext wiederum geht hervor, dass dieser mit dem *ātman* identisch sein muss, also mit dem individuellen Selbst, das in der Herzhöhle zu finden ist und darüber hinaus auch mit der Sonne bzw. dem „großen solaren Selbst“ und mit der goldenen *sr̥ṅkā* zu identifizieren ist (s. Abschnitt III 2.4). Dass in 2.12 sowohl an den Naciketas'schen Agni als auch an das Selbst gedacht wurde, ist wahrscheinlich.

Erreicht wird der in der Herzhöhle befindliche durch *adhyātmayogādhiḡama* – ein Ausdruck, der der Erläuterung bedarf. Das Wort *adhyātmam* wird in den frühen Upaniṣads nur im Kontext der drei Deutungsebenen des Rituals als Adverb in der Bedeutung „mit Bezug auf sich selbst / den Körper“ gebraucht (s. Rawson 1934: 94, n. 4). Auf diese mikrokosmische Ebene wird, wie oben ausgeführt, auch in der zum Nāciketacayana gehörigen Identifikationslehre angespielt. In Kombination mit dem Wort *yoga* ist dieser Kontext jedoch nicht anzunehmen. Vielmehr wird hier mit einer anderen Bedeutung des Wortes *ātman* gespielt: *adhyātma-* bedeutet in der KU nicht „mit

368 *kratu* bedeutete ursprünglich „Absicht, Intention, Wille, Entschluss“; diese Bedeutung ist jedenfalls für das Wort *akratu* „absichtslos“ in 2.20 anzunehmen (wie auch in der parallelen Strophe ŚU III 20; s. Oberlies 1996: 152, n. 157). Möglicherweise steht die „Unendlichkeit des Willens“ oder „Wollens“ in KU 2.11 im Kontrast zur Willenlosigkeit, die in 2.20 demjenigen zugeschrieben wird, der die Größe des Selbst erkennt. Die meisten Übersetzer nehmen in 2.11 freilich die spätere Bedeutung „Ritual“ (oder „Opferhandlung“) an und interpretieren die Strophe antiritualistisch: Naciketas hat die Unendlichkeit des Rituals (zugunsten eines anderen Heilsziels) aufgegeben.

Bezug auf den Körper“ im Sinne der rituellen Identifikationslehre, sondern „mit Bezug auf den unsterblichen Wesenskern“. Der *adhyātmayoga* ist demnach „der *yoga*, der sich auf das Selbst bezieht“, wobei *yoga* wahrscheinlich als „heilseffektive Methode“ oder „Anwendung“ zu verstehen ist (s. p. 129 unten). *adhigama* bezeichnet entweder das „Erlangen“ oder die „Kenntnis“ einer Sache; da Wissen in der KU eine zentrale Rolle spielt, wird das Wort wohl in letzterer Bedeutung verwendet.

2.10 KU 1.9–2.13 als Teiltex

Die Strophen 1.9–2.13 sind durchgängig im Triṣṭubh-Metrum verfasst und umfassen den Dialog zwischen Yama und Naciketas und den Beginn der Lehrrede Yamas. Bis zum Ende der ersten Valli wird jeweils in fast jeder Strophe einer der beiden Gesprächspartner auch sprachlich manifestiert (s. Tabelle 3 auf der folgenden Seite). Nur die Strophe 1.15 sowie 1.16\$1 sind eindeutig nicht Teil des Dialogs, sondern einer Erzählstimme zuzuordnen. Bei 1.17–18 ist unsicher, wer sie spricht; in jedem Fall ist bei diesen Strophen vorstellbar, dass sie ursprünglich unabhängig von der KU existierten (was jedoch nicht ausschließt, dass sie von Anfang an auch Teil des Textes waren). In der zweiten Valli beginnt Yama seine Lehrrede, aber auch hier wird Naciketas in regelmäßigen Abständen erwähnt (2.3–4, 9–11, 13), was darauf hindeutet, dass dieser Abschnitt sehr bewusst gestaltet wurde.

Auffällig ist, dass zum Ende des Abschnitts hin diverse Unsicherheiten auftreten: Bei Strophe 2.10 ist unklar, wer sie spricht, die syntaktische Konstruktion von 11 ist problematisch und in 13 ist zumindest der letzte Satz (\$2) nicht völlig klar. Möglicherweise sind diese Strophen auf einen (oder mehrere) Textproduzenten zurückzuführen, der weniger kunstfertig war als der Dichter der vorangegangenen Strophen.

Tabelle 3: Rekurrente Referenzobjekte in KU 1.9–2.13³⁶⁹

	3	4	8	11	26	28	29	30	34	35	37	42	46	49	54	56	63	64	65	68	69	
	Besitz	Naciketas	Der Tod(esgott)	Der sterbliche Mensch	Das Heilsziel (räumlich gedacht)	Kummer	Agni; das Naciketacayana	Die Lehre vom Feueraltar	Basis	Die Herzhöhle	Die Goldscheibe	Der Wesenskern	Naciketas' dritter Wunsch	Das Wissen über die Nachtodexistenz	Die Erde; die Welt der Sterblichen (Objekt der) Begierde; Genuss	Das Jenseits	Das Gute	Das Angenehme	Unwissen	Wissen		
1.9	●	●	●																			
1.10	●	●	●																			
1.11	●	●	●																			
1.12			●		●	●																
1.13	●	●	●		●		●	●														
1.14	●	●	●		●		●	●	●	●												
1.15	●	●	●				●	●														
1.16	●	●	●				●				●											
1.17			●				●				●	●										
1.18			●		●	●	●				●	●										
1.19	●	●					●						●									
1.20	●	●	●										●	●								
1.21	●	●	●											●	●							
1.22			●										●	●								
1.23	○														●							
1.24	●	●	○												●	●						

369 Die fettgedruckten Zahlen in der zweiten Zeile der Tabelle beziehen sich auf die Nummer des rekurrenten Referenzobjektes. Ein ● zeigt an, dass das entsprechende Referenzobjekt im Text sprachlich manifestiert ist; ein ○ wird verwendet, wenn dieses nur erschlossen werden kann (bzw. sogar muss) oder unsicher ist.

232f.): „In light of this parallel, it seems likely that the technique of meditation on *om* prescribed by the *Kaṭha Upaniṣad* is similar to that of Patañjali’s system: some kind of repetitive use of the syllable to cultivate mental absorption.“

KU 2.14–17 als Teiltex

Die Strophen KU 2.14–17 stellen inhaltlich einen Bruch mit dem bisherigen Text dar. Weller (1953: 78) kam zu dem Schluss, dass die Strophe 2.14 (also die einleitende Frage) sowohl aus inhaltlichen Gründen als auch wegen ihres achtsilbigen Metrums „in jedem Betrachte den Charakter eines Fremdkörpers an sich trägt, der später in einen älteren Textbestand eingeschoben wurde“. Cohen (2008: 21, n. 141) hält wiederum die Strophen 2.16–17 (*metri causa*) für spätere Zusätze. Die Strophen erwähnen weder Naciketas noch Yama. Geht man davon aus, dass 2.14 von Naciketas gesprochen wird, so ist das Subjekt der Verben in 14 und 15 (*paśyasi, vada* bzw. *bravīmi*) wahrscheinlich der Todesgott (R8). Sowohl 2.14 als auch 16–17 sind somit kohäsiv mit der Strophe 15, in der die Silbe *om* erwähnt wird, verbunden; es handelt sich bei diesen vier Strophen eindeutig um einen Teiltex. Ob dieser Teiltex stückweise oder *en bloc* in den Text aufgenommen wurde, bleibt offen.

Tabelle 4: Rekurrente Referenzobjekte in KU 2.14–17

	Der Tod(egott)	Das <i>brahman</i>	<i>om</i>	Die Stütze
	8	41	78	79
2.14	○			
2.15	○		<i>om</i>	
2.16		<i>brahm-</i>	<i>etad</i>	
2.17		<i>brahma-</i>	<i>etad</i>	<i>ālabanam-</i>

4 KU 2.18–25: *adhyātmayoga* II

Nach dem Exkurs über die Silbe *om* geht Yama weiter auf den Wesenskern ein und setzt damit seine Erläuterung des *adhyātmayoga* fort. In diesem Abschnitt findet sich eine Reihe neuer Konzepte; so ist hier plötzlich von der „Gnade“ (*prasāda* KU 2.20) die Rede, die eine „Bestimmer“ (*dhātṛ*) genannte Entität erweisen muss, damit das Selbst erkannt werden kann (vgl. Gonda 1977: 64f.). Weiters scheint nur derjenige das Selbst zu erkennen, dessen Körper vom Selbst als seinen Aufenthaltsort erwählt wird. Bei dem „Bestimmer“ handelt es sich vermutlich um das „große Selbst“, dessen Identität mit dem eigenen Selbst erkannt bzw. hergestellt werden muss; dies ist jedoch nur dann möglich, wenn es einem gnädig ist und einen „erwählt“ (*vṛṇute* 2.23). Dies stellt einen Kontrast zu den in den Strophen 2.7–9 gemachten Aussagen dar, in denen Yama lehrt,

dass seine Lehre von einem kompetenten Lehrer vermittelt werden muss – womit der Schlüssel zum Heil in den Händen desjenigen liegt, der über diese Lehre verfügt. Einen echten Widerspruch stellt dies nicht zwangsläufig dar, da die Gnade ja die eigene Bemühung nicht ausschließt, sondern sie im Gegenteil sogar voraussetzen könnte. Von einer „theologischen Spannung“ auf Inkohärenz des Textes zu schließen, wäre jedenfalls voreilig.³⁷⁰

Weller (1953: 108) war der Ansicht, dass „diese Zusätze wohl aus dem Lager der Viṣṇuiten“ stammen. Tatsächlich finden sich die Strophen 2.18–19 in ähnlicher Form auch in der BhG,³⁷¹ die primär die Ausrichtung auf Kṛṣṇa, einen persönlichen Schöpfergott, der erst später als Avatāra von Viṣṇu betrachtet wurde, lehrt.³⁷² Dass diese in die KU aufgenommen wurden, um dieser den Stempel einer bestimmten Tradition aufzudrücken, ist jedoch sehr unwahrscheinlich: Kṛṣṇa spielt in der KU keine, Viṣṇu nur eine untergeordnete Rolle. Darüber hinaus lässt sich nicht feststellen, dass die KU die BhG zitiert (oder umgekehrt; vgl. n. 13 oben).

KU 2.18–25 als Teiltex

Die Strophen 2.18–25 sind in zwei verschiedenen Metren verfasst (18, 20, 23: Triṣṭubh; 19, 21–22, 24–25: Anuṣṭubh), drehen sich aber allesamt um den unsterblichen Wesenskern (s. Tabelle 5). Eine weitere Verbindung wird durch das rekurrente Referenzobjekt „Körper“ (R8o) hergestellt, das sowohl in zwei Triṣṭubh-Strophen als auch in einer Anuṣṭubh-Strophe erwähnt wird; darüber hinaus durch das Verb „töten“ (*han*), das in 2.18 und 19 verwendet wird. In 2.20 und 23 wird die Handlungsfähigkeit des *ātman* hervorgehoben, in denen letzten drei (möglicherweise sogar vier) Strophen wird die Schwierigkeit der Erkenntnis des *ātman* thematisiert.

370 Nach Bronkhorst (2007: 30) wird in diesem Abschnitt auch eine weitere Spannung thematisiert, und zwar die zwischen asketischen und meditativen Praktiken einerseits und dem heilseffektiven Wissen andererseits: In Strophe 2.24 werden erstere als Voraussetzung für letzteres dargestellt.

371 KU 2.18 findet sich in ähnlicher Form in BhG II 20 (*na jāyate mriyate vā kadācin nāyaṁ bhūtva bhavitā vā na bhūyaḥ / ajo nityaḥ śāśvato 'yaṁ purāṇo na hanyate hanyamāne śarīre //*); KU 2.19 ähnelt BhG II 19 (*ya enaṁ veti hantāraṁ yaś cainaṁ manyate hatam / ubhau tau na vijānīto nāyaṁ hanti na hanyate //*).

372 Zur mehr oder weniger fehlenden *avatāra*-Lehre und zum Verhältnis von Kṛṣṇa und Viṣṇu in der BhG s. Malinar 2007: 99 und 173.

Tabelle 5: Rekurrente Referenzobjekte in KU 2.18–25

	Der Tod(esgott)	Der Wesenskern	Der Körper
	8	42	80
2.18		- <i>'yaṃ-</i>	<i>śarīre</i>
2.19		- <i>āyaṃ-</i>	
2.20		<i>ātmā-</i>	
2.21	<i>mad-</i>	<i>devaṃ-</i>	
2.22		<i>ātmānaṃ-</i>	- <i>śarīraṃ</i>
2.23		<i>ātmā</i>	<i>tanūṃ-</i>
2.24		- <i>ainam</i>	
2.25	<i>mṛtyur-</i>	<i>saḥ</i>	

5 KU 3.1–2: Der Feueraltar und das *brahman*

Zu Beginn der dritten Valli kehrt der Text in zwei Strophen zum Naciketāśchen Feueraltar zurück, bevor er weiter an das Thema des *adhyātmayoga* anknüpft. Diese Strophen bedürfen einiger Erklärung.

Das Wort *ṛta* (etymologisch: „das Gefügte“) im ersten Satz wird entsprechend seiner alten Bedeutung verwendet: Im RV bezeichnet es sowohl die objektive „Wirklichkeit“, die sich in der Regelmäßigkeit der kosmischen Ordnung und ihrer Manifestationen zeigt (also am Wechsel von Tag und Nacht, den Jahreszeiten, Mondphasen usw.), als auch die subjektive „Wahrheit“ als Gegensatz zur nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmenden Lüge (vgl. Oberlies 2012: 66). In späterer Zeit ging die erste Bedeutung verloren und *ṛta* bezeichnete nur noch die Wahrheit (weshalb es oft auch mit *satya* glossiert wurde). Trotz seiner Abstraktheit hat es substanzhafte Züge und darüber hinaus, wie Oberlies (2012: 67) erläutert, „auch eine ‚Stätte‘: Im höchsten Himmel ruht es in ewiger, sonnenhafter Klarheit. Diese Stätte ist der eigentliche Mittelpunkt der Welt. Denn dort haben auch die Sonne, Agni und Soma ihren wirklichen Sitz, zu dem sie immer wieder zurückkehren [...]“. Die in der KU erwähnte „Welt des Gutgetanen“ (*sukṛtasya loke* 3.1), die wohl das Resultat der korrekten Ausführung des richtigen Rituals ist, ist offensichtlich als Stätte des *ṛta* zu identifizieren – und auch identisch mit dem *svarga*, dem Heilsziel (R26) des Naciketācayana und der daran anknüpfenden Lehre, sowie mit dem höchsten Bereich (*parama parārdha*).

Die zwei Entitäten, die dort das *ṛta* trinken – wie dies zu interpretieren ist, ist unklar – werden als *chāyā* bzw. *ātapa*, also als „Schatten(-Bild)“ bzw. „(Sonnen-)Licht“ bezeichnet. Dabei handelt es sich vermutlich um die zwei Selbste: das individuelle Selbst in der Herzhöhle (die auch erwähnt wird) und

das große, solare Selbst. Dass das individuelle Selbst als „Schatten(-Bild)“ bezeichnet wird, kann auf zwei Weisen erklärt werden: Erstens befindet es sich versteckt in der Herzhöhle und ist, im Gegensatz zum solaren Selbst, nicht zu sehen. Zweitens ist es als Schatten auch ein „Abbild“ des großen Selbst, das sich an die Form seines Trägers anpasst (der Begriff *chāyā* trägt auch diese Konnotation).

Die Kenner der beiden Selbst werden als *pañcāgnis* und *triṇācīketas* bezeichnet.³⁷³ Ersteres bezieht sich gemäß Olivelle (1998a: 606) auf die fünf aus dem Śrauta-Ritual bekannten Feuer, nämlich die Trias aus dem Feuer des Haushälters (*gārhapatya*), dem südlichen Feuer (*anvāhāryapacana/dakṣiṇāgni*) und dem Opferfeuer (*āhavanīya*), erweitert um das Hausfeuer (*āvasathya*) und das Versammlungsfeuer (*sabhya*). Es ist jedoch auch denkbar, dass die Kenner der Fünf Feuer (s. p. 110 oben) gemeint sind. Ein *triṇācīketa* wiederum ist einer, der das Nācīketacayana auf allen drei „Ebenen“ durchführt (s. Abschnitt III 2.4).

In 3.2 wird das Nācīketacayana als *setu* „Übergang, Damm“ bezeichnet, womit abermals das Selbst gemeint sein könnte. Diese Interpretation wird durch eine Passage in der ChU nahegelegt, in der das Selbst als Damm beschrieben wird:

³⁷⁴Nun ist das Selbst identisch mit einem Damm (*setu*), einer Befestigung für das Nichtzusammenfließen der Welten hier. Diesen Damm überqueren weder Tag und Nacht, noch das Alter, noch der Tod, noch Kummer, noch gute oder üble Handlungen.³⁷⁵ Alle Übel weichen davor zurück, denn dieser *brahmaloka* hat alle Übel von sich abgewehrt. |1| Darum ist wahrlich nach der Überquerung dieses Damms ein Blinder nicht mehr blind, ein Verletzter nicht mehr verletzt, ein Kranker nicht mehr krank. Darum gelangt man wahrlich selbst nachts bei der Überquerung dieses Damms zu einem Tag, denn ein für alle Mal ist dieser *brahmaloka* erstrahlt. |2| Und nur denjenigen, die diesen *brahmaloka* durch den Lebenswandel des

373 In Baudhāyana-Dharmasūtra (s. Olivelle 2000: 191ff.) II 14.2 werden *pañcāgnis* und *triṇācīketas* separat genannt, was darauf hindeutet, dass es sich um zwei unterschiedliche Gruppen von *brahman*-Kennern handelt.

374 ChU VIII 4.1–3: *atha ya ātmā sa setur dhṛtir eṣām lokānām asaṃbhedāya | naitaṃ setum ahorātre tarato na jarā na mṛtyur na śoko na sukṛtaṃ na duṣkṛtaṃ | sarve pāpmāno 'to nivartante | apahatapāpmā hy eṣa brahmalokaḥ* |1| *tasmād vā etaṃ setuṃ tirtvāndhaḥ sann anandho bhavati | viddhaḥ sann aviddho bhavati | upatāpī sann anupatāpī bhavati | tasmād vā etaṃ setuṃ tirtvā api naktam ahar evābhinīṣpadyate | sakṛd vibhāto hy evaiṣa brahmalokaḥ* |2| *tad ya evaitaṃ brahmalokaṃ brahmacaryeṇānuvindanti teṣām evaiṣa brahmalokaḥ* | *teṣāṃ sarveṣu lokeṣu kāmācāro bhavati* |3|.

375 Bzw. die Konsequenzen dieser Handlungen. Zu *sukṛta* und *duṣkṛta* s. auch Bode-witz 1996: 591ff.; diese Termini bezeichnen rituelles Verdienst bzw. dessen Gegen-teil.

Veda[-Schülers] finden, gehört dieser *brahmaloka*; ihnen wird Bewegungsfreiheit in allen Welten zuteil. |3|

Dieses Bild steht auch im Hintergrund der Strophe 3.2: Einerseits ist das Nāciketacayana-Ritual ein Mittel, um zum *brahmaloka* zu gelangen – also ein Übergang dorthin –, andererseits wird sogar die Ziegelschichtung selbst, der Agni, mit dem *ātman* identifiziert.

Das Strophenpaar 3.1–2 thematisiert erneut das Agni- bzw. Nāciketacayana (R29) und preist das Ritual als Mittel zum höchsten Ziel; es erinnert dadurch inhaltlich an 1.17–18. Wie sich 3.2 in Yamas und Naciketas' Dialog einfügt, ist unsicher: Auf wen bezieht sich das „wir“ (es kann sich aufgrund der Pluralform sicher nicht um die beiden Gesprächspartner handeln)? Sofern die Strophe von Naciketas gesprochen wird, ist das Referenzobjekt womöglich dasselbe wie in 1.27 und 29, nämlich die Sterblichen (R62), zu denen Naciketas sich auch (noch) zählt. Gemäß der narrativen Logik des Textes muss Naciketas derjenige gewesen sein, der sein Ritual den Menschen brachte, also sein erster menschlicher Lehrer. In 3.2 wird also wohl der Verbindung zwischen Naciketas und denjenigen, die sich auf ihn berufen, Ausdruck verliehen. Dies würde auch den potenziellen Widerspruch mit Strophe 2.9 erklären, in der ein Sprecher in der ersten Person verkündet, dass er den Feueraltar geschichtet habe. Wenn dieser Sprecher Naciketas ist, so ist es möglich, dass er zwar das Nāciketacayana durchgeführt hat (2.9), aber in 3.2 dennoch für alle Sterblichen spricht, und zwar in dem Wissen, dass er ins Reich der Lebenden zurückkehren wird, um dort vor seiner Existenz als Unsterblicher – die ihn freilich erst *nach* seinem Tod erwartet – die Lehre vom Nāciketacayana zu verkünden.

KU 3.1–2 als Teilttext

Das Strophenpaar 3.1–2 besteht aus einer Triṣṭubh und einer Anuṣṭubh. Wie oben erläutert, greifen beide mit dem Feuerritual assoziierte Lehren wieder auf: Nicht nur ist in beiden von einem räumlich gedachten Heilsziel die Rede (R26), auch das Nāciketacayana (R29) wird explizit erwähnt. Wie auch im Fall von 1.17–18 kann man vermuten, dass sie einem einst größeren Bestand an Strophen (oder sogar längeren Texten) entstammen, die sich mit der zum Feuerritual gehörigen Heilslehre befassen. Mit dem vorangegangenen bzw. folgenden Teilttext sind sie jedoch weder im Sinn der Kohäsion noch der Kohärenz direkt verbunden, sodass sie einen Teilttext für sich bilden. Möglicherweise sollten sie als Einleitung der dritten Valli fungieren und dabei die Struktur der ersten und zweiten nachbilden, indem zuerst das Ritual thematisiert wird, bevor der Fokus auf yogische Lehren umschwenkt. Auf diese Weise stärken sie die Verbindung zwischen dem vedischen Ritual und den ganz auf das Selbst ausgerichteten Lehren.

Tabelle 6: Rekurrente Referenzobjekte in KU 3.1–2

	Das Heilsziel (räumlich gedacht) 26	Agni; das Nāciketacayana 29	Das <i>brahman</i> 41	Die über die Heilslehre Bescheid Wissenden 85
3.1	<i>sukṛtasya loke, parārdhe</i>	<i>-ṇāciketāḥ</i>	<i>brahma-</i>	<i>brahmavidō-</i>
3.2	<i>pāram-</i>	<i>yat, nāciketam-</i>	<i>brahma</i>	<i>ījānānām</i>

6 KU 3.3–13: Das Wagengleichnis, *sāṅkhyayoga* I

In diesem Teiltext findet sich das berühmte Wagengleichnis (3.3–9), ergänzt um einige weitere, mit dem *sāṅkhyayoga* assoziierte Strophen (3.10–13). Das Wagengleichnis beschreibt das Aggregat der psychisch-physischen Bestandteile des Menschen, bestehend aus (0.) dem die Basis des Gleichnisses bildenden Körper, (1.) dem Wesenskern (R42), (2.) dem Verstand (R87), (3.) dem geistigen Organ (bzw. „Geist“ R24)³⁷⁶ und (4.) den Sinnen (R61), wobei die Kombination aus Wesenskern, geistigem Organ und den Sinnen auch „Erfahrender“ (*bhoktr*) genannt wird. Als fünftes Element gibt es außerdem noch die außerhalb des Körpers befindlichen Sinnesobjekte. Das Gleichnis wird aufgestellt, um eine yogische Praktik zu veranschaulichen (bzw. die passenden Vorstellungen für ihre Durchführung bereitzustellen), deren Ziel es ist, durch die Kontrolle des geistigen Organs und der damit in Verbindung stehenden Erlangung von Erkenntnis (und Reinheit) die „höchste Stätte Viṣṇus“ zu erreichen, in der es keine Wiedergeburt mehr gibt.

Die Erwähnung des Gottes Viṣṇu wirft eine Frage auf: Handelt es sich bei ihm (noch) um den zwergengestaltigen und buckligen Viṣṇu des RV, der an Indras Seite kämpft,³⁷⁷ oder (schon) um den monotheistischen Gott, wie er aus späteren Formen des Hinduismus bekannt ist? Beide Möglichkeiten sind denkbar: Im RV ist Viṣṇus wichtigste Tat das Durchmessen des Kosmos in drei Schritten (*padas*), deren letzter bis zum höchsten Punkt des Himmels reicht; in späterer Zeit wiederum residiert er als höchster Gott im Himmel. Wie oben

376 *manas* („das geistige Organ“) bezeichnet in diesem Kontext ein mehr oder weniger physisch gedachtes Organ, das zwischen dem Verstand und den Sinnen vermittelt. Das *manas* übermittelt dem Verstand (der *buddhi*), der für die Erinnerung, Vorstellung und deren Verarbeitung von Erinnerungen und Vorstellungen verantwortlich ist, die Sinnesdaten. Es hat einerseits einen rein „geistigen“ Aspekt, lässt sich aber andererseits auch mit den Nerven vergleichen, wie sie landläufig verstanden werden, nämlich einerseits als Informationsüberträger und andererseits als Kontrollorgan, das die körperlich sichtbaren Ausdrücke emotionaler Regungen beherrscht oder eben nicht beherrscht.

377 Zum Viṣṇu des RV s. Oberlies 2012: 163f.

erwähnt spielt Viṣṇu keine besondere Rolle in der KU (die sich vor allem mit dem unsterblichen Selbst befasst); wahrscheinlich war die Identität dieses Gottes für die Textproduzenten von geringer Bedeutung.³⁷⁸

Dass es den Verfassern nicht um viṣṇuitische Theologie ging, zeigen die Strophen 3,10–11, die an das Wagengleichnis inhaltlich anknüpfen, dessen Elementen aber zwei weitere hinzufügen.³⁷⁹ Während es zuvor primär um die Zügelung des geistigen Organs ging und eine mögliche Rangordnung der Bestandteile des Menschen nicht thematisiert wurde, ist jetzt von einer Hierarchie die Rede: An erster Stelle steht der *puruṣa*; unter ihm befinden sich (2.) das Unmanifeste (R92), (3.) das große Selbst (R42), (4.) der Verstand (R87), (5.) das geistige Organ (R34) und (6.) die Sinne (R61). Die Sinnesobjekte aus dem Wagengleichnis werden nicht mehr erwähnt, dafür finden sich hier das Unmanifeste und der *puruṣa*.³⁸⁰

6.1 *sāṅkhyayoga*

Die Praxis der Zügelung bzw. Kontrolle des *manas* und die hierarchische Ontologie, die sich in diesem Abschnitt findet, gehören zum Kreis des frühen *yoga* bzw. *sāṅkhya*. Mit diesen zwei Termini werden einander verwandte bzw. miteinander assoziierte „spirituelle“ Praktiken bezeichnet,³⁸¹ die erstmals in den

378 Die Erwähnung Viṣṇus sagt auch nichts über die religiöse Zugehörigkeit der Textproduzenten aus, denn selbst wenn der erwähnte Gott „auch wirklich direkt auf den Vishnu zu beziehen wäre, so würden wir doch dadurch keinesfalls berechtigt werden, die Upanishad einer Vishnusekte zuzuschreiben, da ja das eigentlich Sektarische ihr vollkommen abgeht[.]“ Weber 1853: 201.

379 Die Auflistung erinnert an die Lehre des späteren, klassischen Sāṅkhya. Die Konzepte dieser Schule können jedoch nicht ohne Weiteres in die vorliegende Passage hineingelesen werden: „*Katha* iii. 10–13, we conclude, does not give scriptural warrant for the (classical) Sāṅkhya, nor is it permissible to interpret it according to Sāṅkhya ideas. If however, by the Sāṅkhya we mean not merely the atheistic dualism later formulated by Īśvara Kṛṣṇa (the author of the *Kārikā*) but also the qualified monistic theism called in the *Gītā* by that name, then it is probable that in our passage we have the earliest extant basis for certain Sāṅkhya ways of thought.“ Rawson 1934: 133. Für eine Besprechung der *sāṅkhyayoga*-Passagen der KU mit Hinblick auf die Entstehungsgeschichte des klassischen Sāṅkhya s. Larson 1979: 96ff.

380 Die Unterscheidung dieser beiden Elemente ist für Rawson (1934: 138ff.) ein wichtiger Beitrag der KU, der sogar zur Entstehung des persönlichen Theismus der BhG geführt haben soll.

381 Beide Begriffe werden auch oft in einem Dvandva-Kompositum (*sāṅkhyayoga*) verbunden: „*sāṅkhya* und *yoga* nennen nur die Kindsköpfe verschieden, nicht die Gelehrten. Derjenige, der auch nur einem [der zwei Wege] richtig folgt, findet die Frucht von beiden.“ (BhG V 4: *sāṅkhyayogau pṛthag bālāḥ pravradanti na paṇḍitāḥ / ekam apy āsthitaḥ samyag ubhayor vindate phalam* //; vgl. auch Edgerton 1924: 4). Auch in der ŚU werden beide gemeinsam genannt: „Der Beständige unter den Unbeständigen, der Bewusste unter den Bewussten, der Eine unter den vielen, der die Begierden bestimmt – kennt man diesen Gott, der durch *sāṅkhya* (und

„philosophischen“ bzw. didaktischen Abschnitten des MBh in entwickelter und klar dargestellter – wenn auch noch nicht systematisierter – Form erwähnt und beschrieben werden.³⁸² Sie sind Heilswege und -methoden (vgl. Edgerton 1924: 5f.), die den, der sie beschreitet, zur Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten führen sollen.

Das Wort *sāṅkhyā*, von dem das (als Neutrum auch substantivierte) Adjektiv *sāṅkhya* abgeleitet wurde, bedeutet „Erwägen, Zusammenzählen“. *sāṅkhya* bezeichnet „the philosophical, reflective, speculative, intellectual *method*“³⁸³, also eine Methode, die auf dem Erwägen basiert. *sāṅkhya* hat zwei Komponenten: Erstens besteht er in der intellektuellen Suche nach Erkenntnis, zweitens im „Abstehen“ (*nivṛtti*) von allen Taten – also in Inaktivität bzw. Quietismus (s. Edgerton 1924: 3f. und 29ff.).

Das Wort *yoga* (wörtlich „Anschirrung“) hat ein noch breiteres Spektrum an Bedeutungen. Zu Zeiten des MBh bezog es sich auf jedwede heileffektive Methode bzw. Praxis: „[T]he common denominator of all the epic definitions of Yoga is *disciplined activity, earnest striving*—by active (not rationalistic or intellectual) means.“³⁸⁴ *yoga* bezeichnet oft einen eher praktisch ausgerichteten Heilsweg, der eine bestimmte Art und Weise der Aktivität fordert. Dies kann sich sowohl auf die Lebensführung als auch auf bestimmte psychisch-physische Praktiken und Übungen beziehen.

Auch wenn *sāṅkhya* und *yoga* verschiedene Heilswege bezeichnen können und in vorklassischer Zeit (noch) nicht als Namen (bzw. Namensbestandteile) etablierter Schulen und den in ihnen gelehrten Methoden verstanden wurden, wurden sie schon früh mit bestimmten Lehren bzw. Techniken assoziiert.³⁸⁵ Die Elemente des Wagengleichnisses und der daran anknüpfenden

yoga erkennbar ist, als Ursache, wird man von allen Schlingen befreit.“ (ŚU VI 13: *nityo nityānām cetanaś cetanānām eko bahūnām yo vidadhāti kāmān / tat kāraṇaṃ sāṅkhyayogādḥigamyam jñātvā devaṃ mucyate sarvapāśaiḥ* // [ŚU VI 13ab = KU 5.13ab]); s. Edgerton 1924: 15. Die beiden Methoden in der KU voneinander zu trennen, ist daher nicht möglich: „[T]he Sāṅkhya and Yoga portions of the Upaniṣad [...] are undifferentiated in the text itself. [...] [I]n the *Kaṭha Up.* one finds neither Sāṅkhya nor Yoga but, rather, a kind of undifferentiated *sāṅkhyayoga*.“ Larson 1979: 99.

382 Vgl. Frauwallner 1953: 97. Edgerton (1924) vertrat vehement die These, dass *sāṅkhya* und *yoga* im MBh in keinsten Weise *philosophische* Systeme bezeichnen.

383 Edgerton 1924: 36. Die oft vertretene Auffassung, dass sich der Name dieser Methode (ursprünglich und primär) auf die Aufzählung von Kategorien bezieht, ist unhaltbar; s. Edgerton 1924: 35ff.

384 Edgerton 1924: 38. Larson (1979: 121f.) weist jedoch darauf hin, dass auch die *sāṅkhya*-Methode als *yoga* bezeichnet wird. P. 22 folgert er: „Thus, *sāṅkhyayoga*, *karmayoga*, *dhyānayoga*, and so forth, seem to be divergent trends within the context of a general, undifferentiated Yoga tradition.“

385 Larson (1979: 117) hält fest: „*yoga* is never just action or ‘doing’. It has with it a number of doctrines which clearly distinguish it and give it an identity which goes beyond sheer ‘doing’.“

metaphysischen Ontologie in der KU lassen sich in vielfach variiert Form in den didaktischen Texten des MBh wiederfinden. Die für das Epos charakteristische Lehre lässt sich wie folgt vereinfacht darstellen: Aus einer höchsten Wesenheit (dem *brahman*, *īśvara* oder *puruṣa*)³⁸⁶ gehen bei ihrer durch das *karman* bedingten Verkörperung in Form des Selbst (des *ātman*) der Verstand (die *buddhi*),³⁸⁷ das geistige Organ (das *manas*) und die Sinne (*indriyas*) hervor. Diese treten mit den Sinnesdingen (*arthas*) in Verbindung, was das Individuum dazu bewegt, zu handeln und auf diese Weise neues *karman* anzuhäufen, das in der *buddhi* sozusagen gespeichert wird (vgl. Fitzgerald 2017: 786ff.) und sowohl zur Durchführung neuer Taten als auch letztlich zur Wiedergeburt führt. Wenn jedoch die Sinne durch Selbstbeherrschung und Sinneszügelung von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen zurückgezogen werden, so können in der yogischen Versenkung jeweils die Sinne im geistigen Organ, das geistige Organ im Verstand, der Verstand im Selbst und das Selbst in der höchsten Wesenheit aufgehen. Gleichbedeutend mit dieser Auflösung des Individuums (die die Umkehrung von dessen Entstehungsprozess und eine Identifikation mit der höchsten Wesenheit darstellt) ist seine Erlösung aus dem *saṃsāra*, dem Kreislauf der Wiedergeburten.

Sowohl die einzelnen Elemente als auch ihre Reihung variieren von Passage zu Passage. Darüber hinaus werden einige Funktionen einmal dem einen, dann wieder einem anderen Element zugeordnet, und bisweilen werden üblicherweise mehreren Elementen zugeschriebene Funktionen auch in einem einzigen Element zusammengefasst. Wesentlich für die Erklärung des Textes der KU ist, dass das Wagengleichnis im Kontext einer für die praktische Anwendung gedachten metaphysischen Hierarchie steht und es wohl nie die Intention der Textproduzenten war, eine auf der theoretischen Ebene systematische und einheitliche Lehre zu entwickeln.

Die praktisch orientierte Methode, die dem Wagengleichnis der KU wahrscheinlich zugrunde liegt, setzt die oben umrissene Metaphysik voraus. Diese erklärt nämlich, *warum* die Kontrolle des geistigen Organs zur Erlösung führt. Die Sinne, die direkt vom geistigen Organ (den „Zügeln der Pferde“) passiv kontrolliert werden, können von diesem „resorbiert“ werden; dieses stellt damit das erste aktiv kontrollierende Prinzip im Individuum dar. Seine Beherrschung ist die Voraussetzung für den Rückzug in das innere Selbst, das ja der Ursprungsort der Emanation aller Prinzipien bzw. Bestandteile des Individuums und letztlich identisch mit der höchsten Wesenheit ist. Dieses ist frei von den Einflüssen des *karman* (das im Wagengleichnis der KU freilich nicht

386 Auf dieses folgt oft noch das Unmanifeste (*avyakta*), das dann wiederum der Ursprung des verkörperten Selbst ist.

387 Die in den älteren Upaniṣads dem Selbst zugeordnete Tätigkeit des Erkennens (*vijñāna*, *prajñā*, *mati*, *buddhi*) wurde im Epos zu einem eigenständigen psychischen Organ; vgl. Frauwallner 1953: 107f.

erwähnt wird) und kann daher aus dem Wiedergeburtenskreislauf befreit werden und, wie die KU hinzufügt, die höchste Stätte Viṣṇus, also den „Himmel“, erreichen.

Wie genau diese Lehre in die Praxis umgesetzt wurde, ist nicht leicht zu ergründen, da die zahlreichen als *yoga* bezeichneten Heilmethoden damals wie heute mehr in der Praxis als in der Theorie verankert waren. Praktische Aspekte treten in den Texten nur hier und da zum Vorschein. Frauwallner (1953: 137) bemerkt dazu:

Die wesentlichen Stufen des Yoga sind [...] die Abschließung von den Eindrücken der Außenwelt, das Unterdrücken der Denkvorgänge und schließlich das mit dem Aufleuchten des Ātmā erfolgende Eintreten des eigentlichen Yoga-Erlebnisses. Auch war es nicht leicht, mehr zu bringen. Denn gerade Mystik läßt sich schwer lehren und in ein System bringen.

In KU 3.3–13 ist noch nicht von einer „Abschließung von den Eindrücken der Außenwelt“ die Rede; dieser Aspekt wird in der letzten Valli thematisiert (6.6–11), wo die Heilmethode auch als *yoga* bezeichnet wird. Im Wagengleichnis wird zwar das Wort *yoga* nicht erwähnt, doch steht hier der „gezügelte Geist“ (*yukta manas*) im Zentrum, sodass der *yoga* bereits im Hintergrund steht. Diese „Zügelung“ beschränkt sich jedoch wahrscheinlich nicht nur auf ein Kontrollieren oder Abschotten der Sinne bzw. des Geistes, sondern involviert auch die Ausrichtung und Konzentration auf bestimmte Objekte:

Man wählte für die systematischen Konzentrationsübungen Objekte, die stufenweise angeordnet waren und den Schüler vor immer höhere Aufgaben stellten. Das erreichte man vor allem dadurch, daß man als Objekte, von den Elementen ausgehend, immer höhere Sphären bestimmte, zu denen sich der Schüler gleichsam zu erheben hatte, bis er schließlich zur Schau des Ātmā selbst reif geworden war. Am günstigsten war dabei die Lage für die Lehren, welche eine Welterschöpfung durch Evolution der Elemente und aller übrigen Wesenheiten aus dem Brahma kannten. Für sie war die gewünschte Stufenleiter der Sphären, die bis zum Brahma führte, in der Evolutionsreihe gegeben, und an diese schlossen sich daher die Vorschriften für die Yoga-Übungen an.³⁸⁸

Eine solche Evolutionsreihe findet sich nun direkt im Anschluss an das Wagengleichnis in den Strophen 3.10–11, in denen eine metaphysische Ontologie präsentiert wird, die stark an Passagen aus dem Mokṣadharmā des MBh

388 Frauwallner 1953: 141.

erinnert.³⁸⁹ Sie beschreibt die Entstehung des Individuums; die jeweils höheren Elemente stellen dabei jeweils die ontologische Voraussetzung für die niedrigeren dar. Aus dem *puruṣa*, der die höchste Wesenheit bzw. Gottheit darstellt, entsteht das Unmanifeste, das als „Urstoff“ die Basis für die weiteren, manifesten Elemente bildet.³⁹⁰

Was die technischen Details der Anwendung derartiger ontologischer Evolutionsreihen betrifft, erweisen sich auch die meisten *sāṅkhyayoga*-Passagen des MBh als nur wenig aufschlussreich. Zumindest vom *ātman* heißt es in den Texten immer wieder, dass er gesehen werden kann (so auch in KU 3.12, 4.1; vgl. außerdem 4.12–13 und 6.5), was möglicherweise darauf hindeutet, dass er zuvor vorgestellt bzw. visualisiert werden muss. Spätere Texte lassen vermuten, dass die Elemente der metaphysischen Ontologie der Reihe nach zum Gegenstand der individuellen Reflexion oder sogar Visualisierung gemacht wurden;³⁹¹ dies könnte auch schon auf die in der KU dargestellte Reihung

389 Hopkins (1901: 131, n. 1) nannte diese überaus häufigen und in ihrem Inhalt variierenden hierarchischen Anordnungen „*para ladders*“. Zur Illustration soll hier eine weitere solche „*para-Leiter*“ präsentiert werden: „Noch vor den Sinnen ist der Geist, der Verstand ist höher als es. Höher als der Verstand ist die Erkenntnis, höher als die Erkenntnis das Höchste. /10/ Aus dem Unmanifesten geht die Erkenntnis hervor, aus ihm der Verstand, aus ihm der Geist. Der Geist nimmt, wenn er mit dem Gehör usw. verbunden ist, Töne usw. richtig wahr. /11/“ (MBh XII 197.10–11: *indriyebhyo manaḥ pūrvaṃ buddhiḥ paratarā tataḥ / buddheḥ paratarāṃ jñānaṃ jñānāt paratarāṃ param /10/ avyaktāt prasṛtaṃ jñānaṃ tato buddhiḥ tato manaḥ / manaḥ śrotādibhir yuktaṃ śabdādīn sādhu paśyati /11/*). Hier gehen (1. und 2.) aus dem Höchsten bzw. Unmanifesten (3.) die Erkenntnis, (4.) der Verstand, (5.) das geistige Organ und (6.) die Sinne hervor, wobei das Höchste und das Unmanifeste aufgrund ihrer Position in der Hierarchie wohl eine einzige Entität bezeichnen. An dritter Stelle steht hier die „Erkenntnis“ (*jñāna*) anstelle des großen Selbst (das in KU 3.10 diese Position einnimmt). Tatsächlich bezeichnet jedoch *jñāna* oft auch das Prinzip, das sonst *buddhi* genannt wird; s. Fitzgerald 2017: 782.

390 Die Rolle des Unmanifesten wurde erst später fest mit der *prakṛti* verbunden: Im klassischen Sāṅkhya bezeichnet *vyakta* die *prakṛti*, also das materielle bzw. nicht-bewusste Element, in seiner manifesten, d. h. vom *puruṣa* wahrnehmbaren Form. *avyakta* bezeichnet die *prakṛti* vor ihrer Manifestation; s. Frauwallner 1953: 121 und Larson 1979: 247 bzw. 239. Für eine Besprechung von *avyakta* im Kontext der Upaniṣads und der BhG s. Rawson 1934: 138ff. In frühen *sāṅkhyayoga*-Passagen wird das (Un-)Manifeste auch noch ohne Bezugnahme auf die *prakṛti* gelehrt.

391 Im Viṣṇudharmottara-Purāṇa etwa wird eine Praktik beschrieben, die als „Tattva-Yoga“ bezeichnet werden kann; s. Rastelli 2018: 241ff. Im Zentrum dieser Methode steht Imagination bzw. Visualisierung. Nach einer Meditation über die Elemente soll man sich den daumengroßen *puruṣa* (der hier eine Form Viṣṇus ist) zunächst im Mond, der das geistige Organ (das *manas*) repräsentiert, und dann in der Sonne vorstellen, wobei es in letzterem Fall der Verstand (die *buddhi*) ist, der sowohl als Sonne gedacht als auch mit dem Herrn (d. h. Viṣṇu) identifiziert wird. Anschließend wird der *puruṣa* auch in der Herzhöhle, in seiner unmanifesten und seiner höchsten bzw. leeren (*śūnya*) Form visualisiert. Die letzten beiden Phasen

angewandt worden sein. Das dieser vorangehende Wagengleichnis macht zwar eher den Eindruck einer Illustration – es finden sich keine Anweisungen zur Visualisierung –, es ist jedoch durchaus plausibel, dass auch dieses in der yogischen Praxis eine Rolle spielte und womöglich sogar als Basis für eine noch nicht voll entwickelte Visualisierungspraktik fungierte.

Der Endpunkt der Praktik ist jedenfalls der *puruṣa* (R93), der in dieser Passage der KU – anders als im Rest des Textes – eindeutig vom *ātman* zu unterscheiden ist. Der Weg zu ihm führt über die mentale „Unterdrückung“ und Überwindung der niedrigeren Prinzipien, die aus ihm hervorgehen und sowohl die Basis für die individuelle Existenz des Praktizierenden als auch der Welt überhaupt darstellen. Dies wird im Fall der Sinne und des geistigen Organs deutlich, die sowohl im Wagengleichnis als auch in der metaphysischen Hierarchie die unterste Position einnehmen. Sie müssen kontrolliert oder, wie am Ende der Upaniṣad (6.6–11) ausgeführt wird, samt dem Verstand zum Stillstand gebracht werden. Die physische Verkörperung des (höchsten) Selbst wird so auf mentalem Wege annulliert bzw. rückgängig gemacht.³⁹²

Welche Rolle dabei das in der KU erwähnte sog. „große Selbst“ (*mahat ātman*) spielt, ist nicht völlig klar: *mahat ātman* kann entweder das individuelle Selbst oder die höchste Gottheit bezeichnen.³⁹³ Häufig übernimmt die *mahat ātman* oder auch nur *mahat* genannte Entität auch die Funktion der *buddhi*,³⁹⁴ die an dieser Stelle der KU jedoch dem *mahat ātman* untergeordnet wird. Aufgrund seiner Position in der Hierarchie ist es wahrscheinlich, dass damit schlicht das Selbst (R42) gemeint ist. James L. Fitzgerald (2017) hat argumentiert, dass die Bezeichnung des verkörperten Selbst als „groß“ auf einen älteren Mythos zurückgeht, demzufolge Prajāpati dereinst die ganze Welt schuf, indem er sich in sie verwandelte.³⁹⁵ Diese seine neue Verkörperung bezeichnete der Gott daraufhin als sein „großes Selbst“. Fitzgerald nimmt an, dass die späteren Lehren an diesen Mythos anknüpfen, da diese Bezeichnung auch in späterer Zeit mit Bezug auf die Verkörperung erklärt wurde. Als Ursache für die Verkörperung der höchsten Wesenheit wird nämlich immer wieder ein Wahrnehmungsfehler des Verstandes angenommen. Dieser nimmt die im Zuge der Verkörperung klein bzw. subtil gewordene höchste Wesenheit nach wie vor als groß war. Im MBh heißt es dazu an einer Stelle:

sind besonders interessant. Der Text führt aus, dass der unmanifeste *puruṣa* als reines, alles durchdringendes Licht gedacht werden soll. Der leere *puruṣa* wiederum wird visualisiert, indem man nacheinander alle mit den Sinnen wahrnehmbaren Eigenschaften von ihrem Objekt „abzieht“, sodass eine von allen Qualitäten freie Vorstellung übrigbleibt.

392 Im in n. 391 besprochenen Text werden die einzelnen Elemente am Ende der Praktik in umgekehrter Reihenfolge wiederhergestellt; s. Rastelli 2018: 242.

393 Vgl. Rawson 1934: 133ff. Auch Prajāpati wird so genannt; s. Fitzgerald 2017: 813.

394 Vgl. Frauwallner 1982: 187 und Fitzgerald 2017: 813.

395 Für eine Sammlung und Besprechung relevanter Textstellen s. van Buitenen 1964.

As when a moving object is passing out of the range of vision and yet one preserves that now tiny object as if it were still large, so too does the highest reality go beyond the purview of the intellect (*buddhipatha*) and one intuits his phenomenal form to be his essential form.³⁹⁶

Der *mahat ātman* bezeichnet somit ein Prinzip, das zwischen dem Unmanifesten und dem Manifesten steht.³⁹⁷ Er stellt den Übergang zum Unmanifesten und zum *puṣa* dar, der ja letztlich das Ziel der yogischen Übung ist, und bezeichnet das (individuelle bzw. in das Individuum eingegangene) Selbst in seinem Aspekt als verkörperte höchste Wesenheit.

Die Strophe 3.13, die den *sāṅkhyayoga*-Abschnitt abschließt, ist verderbt und nicht leicht zu interpretieren; insbesondere ist unklar, worauf sich das Pronomen *tad* „das“ bezieht. Unklar ist auch, welche Rolle *jñāna* „Erkenntnis“ spielt; möglicherweise steht *jñāna* hier anstelle der *buddhi* (s. n. 389 oben). Wie die Verwendung des Optativs zeigt, handelt es sich um eine präskriptive Anweisung, die sich – wenn auch nur lose – auf die zuvor dargestellten Elemente bezieht. Anstelle von *yuj* „zügeln“ wird hier das Verb *yam* „kontrollieren“ gebraucht; neben dem geistigen Organ soll auch die Rede kontrolliert werden.

6.2 KU 3.3–13 als Teiltex

Nach dem zweistrophigen „Exkurs“ über den Feueraltar in 3.1–2 wird in diesem Teiltex der *adhyātmayoga* weiter ausgebaut, wobei der Fokus auf dem *yoga*- bzw. Anwendungsaspekt liegt. Die zehn Anuṣṭubh-Strophen teilen sich in drei Blöcke: (1.) das Wagengleichnis in 3.3–9, dessen Textgestalt ganz den Eindruck erweckt, von einem einzigen Textproduzenten zu stammen; (2.) die „*para*-Leiter“ (3.10–11) und (3.) die beiden Strophen 3.12–13. Letztere grenzen sich von der *para*-Leiter insofern ab, als in 3.12 von „diesem Selbst“ (*eṣa- [...] ’tmā*) die Rede ist – zuletzt erwähnt wurde in 3.11 jedoch der *puṣa*. Die beiden Wörter wurden diesem Fall offenbar als koreferent verstanden.

Dank der zahlreichen Rekurrenzen ist die Kohäsion des Teiltexes leicht zu erkennen; besonders häufig erwähnt wird das geistige Organ (R24).

396 MBh XII 195.23: *calaṃ yathā drṣṭipathaṃ paraiti sūkṣmaṃ mahad rūpam ivābhipāti / svarūpam ālocayate ca rūpaṃ paraṃ tathā buddhipathaṃ paraiti //*. Übersetzung von Fitzgerald 2017: 814.

397 Der Übergang vom unmanifesten zum manifesten Aspekt der höchsten Wesenheit ist in den hier angesprochenen, noch nicht systematisierten Lehren oft noch fließend. Das große Selbst wird an anderer Stelle auch zum Unmanifesten gezählt und nicht von diesem unterschieden: „Die große Wesenheit (*mahad bhūtam*) ist, wie verwandte Lehren eindeutig zeigen, das große Selbst (*mahān ātmā*), also die irdische Seele. [...] Sie wird als unentfaltet (*avyaktam*) bezeichnet, d. h. nach der Erklärung der epischen Texte, sie kann mit den Sinnen nicht erfaßt werden und ist dem Altern und Sterben nicht unterworfen.“ Frauwallner 1953: 121; vgl. auch Fitzgerald 2017: 813f.

Tabelle 7: Rekurrente Referenzobjekte in KU 3.3–13

	Das geistige Organ 24	Das Heilsziel (räumlich gedacht) 26	Der Wesenskern 42	Pferde 53	Die Sinne 61	Wagen 86	Der Verstand 87	Wagenlenker 88	Sinnesobjekte 89	Erkennen 90
3.3	●		●			●	●	●		
3.4	●		●	●	●				●	
3.5	●				●	●		●		●
3.6	●			●	●	●		●		●
3.7	●	●								●
3.8	●	●								●
3.9	●	●				●		●		●
3.10	●		●		●		●		●	
3.11		●	●							
3.12			●				●			
3.13	●		●							●

7 KU 3.14: Des Messers Schneide

Der in 3.14 erwähnte „Pfad“ (*path* R91) ist wohl derjenige, der zur Erkenntnis von Yamas Lehre (R49), seinem *dharma*, führt. Dieser ist schwer zu beschreiben, so wie die Schneide eines Messers aufgrund ihrer Feinheit nur schwer zu überqueren ist. Die „Strophe“³⁹⁸ bezieht sich also wohl weniger auf „ethische“ oder „spirituelle“ Gefahren (das „Abkommen vom rechten Pfad“), sondern auf die Schwierigkeit der Erkenntnis des *dharma*. Auch in 3.9 war von einem „Pfad“ oder „Weg“ (*adhvan*) die Rede; dieser führt zur Erlösung und ist nur durch die schwierige Meisterung der Sinneszügelung und Selbsterkenntnis zu bewältigen. Möglich ist auch, dass hier an die Feinheit des Erkenntnisobjekts selbst gedacht wurde: Der *dharma* ist „fein“ (*aṇu* 1.21, 2.8), ebenso wie der *ātman* (2.13, 2.20, 3.12), zu dessen Erkenntnis ein „feiner“ (*sūkṣma*) Verstand von Nöten ist (3.12). Auch in einer Strophe des Mokṣadharmas des MBh wird das Bild der Schneide eines Messers mit Bezug auf Erkenntnis verwendet. Im Kontext von Bhīṣmas Unterweisung über den *dharma* merkt Yudhiṣṭhira an:

398 Die erste Hälfte der „Strophe“ 3.14 kann als Beginn einer Anuṣṭubh gelesen werden, ihr drittes Viertel (*kṣurasya...*) erinnert an eine Jagatī und ihr viertes (*durgam-...*) an eine Triṣṭubh.

³⁹⁹Wir wissen eine Sache oder wir wissen sie nicht, es ist möglich sie zu wissen oder es ist nicht möglich, mag sie feiner als die Schneide eines Schermessers oder mag sie massiger als ein Gebirge sein. [...] Aber sie [die Pflicht]⁴⁰⁰ hat zuerst das Aussehen einer Fata Morgana, und wenn sie von den Weisen näher geprüft wird, so verschwindet sie wieder ins Nichts.

Das Erkenntnisobjekt, von dem Yudhiṣṭhira spricht, ist der *dharma* (in der hier zitierten Übersetzung von Deussen: „die Pflicht“). Bei diesem handelt es sich zwar sicher um einen anderen *dharma* als in der KU, es ist jedoch plausibel, dass die jeweiligen Dichter hier einander ähnliche Gedanken und Vorstellungen zu demselben Problem hatten, nämlich der Schwierigkeit der Erkenntnis des feinen und subtilen *dharma*.

KU 3.14 als Textkomponente

Die metrisch unsichere Strophe ist weder im Sinn der Kohäsion noch der inhaltlichen Kohärenz in ihre Umgebung eingebettet. Wollte man sie im Kontext der Naciketas-Erzählung interpretieren, könnte man sie auf die dem Naciketas – und damit allen kundigen Menschen – erfüllten Wünsche nach Unsterblichkeit und dem Wissen über die Nachtodexistenz beziehen. Die Strophe kann als Warnung davor verstanden werden, nach dem Hören (oder Lesen) der KU in Passivität zu verfallen (etwa weil man die in Kolophon I gemachten Versprechungen zu wörtlich nimmt); immerhin erfordert der *adhyātmayoga* die Abkehr von Vergnügungen und ständige Sinneskontrolle. Warum die Strophe an genau dieser Stelle eingefügt wurde, bleibt offen.

8 KU 3.15: Der Wesenskern I (das Eigenschaftslose)

Die neutralen Formen, die in Strophe 3.15 benutzt werden (*yad/tad*), sind problematisch: Der Beschreibung nach müsste es sich bei der Entität, die erkannt werden soll, um den Wesenskern (R₄₂), also um den *ātman* oder *puruṣa*, handeln. Sowohl *ātman* als auch *puruṣa* sind jedoch Maskulina, sodass nicht sicher ist, ob die Strophe sich auf einen der beiden bezieht.⁴⁰¹ Folgt man der Strophe

399 MBh XII 252.12–13: *vidma caivaṃ na vā vidma śakyaṃ vā vedituṃ na vā / anīyān kṣuradhārāyā gariyān parvatād api / 12/ gandharvanagarākāraḥ prathamam saṃpradṛśyate / anvikṣyamāṇaḥ kavibhiḥ punar gacchaty adarśanam / 13/*; Übersetzung von Deussen 1906: 417.

400 Eckige Klammern im Original.

401 Da Pronomina aufgrund der im Sanskrit üblichen inversen Kongruenz nicht mit ihrem Referenzobjekt, sondern mit dem Bezugswort des aktuellen Satzes übereingestimmt werden, wenn dieses ein Substantiv ist, könnten sich *yad* und *tad* auf den (hier nicht genannten) Wesenskern beziehen (zuletzt wurde in 3.13 der *ātman* erwähnt). Es ist jedoch nicht ersichtlich, ob und welches der Nomina in 3.15 ein Substantiv bzw. substantiviertes Adjektiv ist. Zur inversen Kongruenz s.

3.11, ist das, was größer als das große Selbst ist, das Unmanifeste (*avyakta*), über dem der *puruṣa* steht. Nimmt man an, dass auch in 3.15 vom Unmanifesten die Rede ist, stellt sich die Frage, warum das Unmanifeste und nicht der *puruṣa* hier das höchste Erkenntnisobjekt ist.

Für Rawson kam hier eine in der BhG gemachte Unterscheidung, nach der es zwei Pfade der Erkenntnis gibt, zum Tragen: Einer zielt auf das unpersönliche Unmanifeste, der andere auf den persönlichen Gott (d. h. *Ḳṛṣṇa*).⁴⁰² Letzterem wird in der BhG natürlich der Vorzug gegeben, doch auch ersterer führt, gewissermaßen über Umwege, zum Ziel. Eine solche Interpretation würde auch dann Sinn machen, wenn man nicht das Unmanifeste als implizites Objekt annimmt, sondern etwa das *brahman*. Es ist jedenfalls nicht auszuschließen, dass die Strophe einen religiösen Diskurs reflektiert, der Anlass zu dem inklusivistischen Ansatz der BhG gegeben hat.

KU 3.15 als Textkomponente

Die *Triṣṭubh* 3.15 thematisiert den Wesenskern und schließt damit an die *adhyātmayoga*-Lehre an. Interessanterweise bedient sie sich einer Vokabel, die in ähnlichem Zusammenhang schon in 1.17 (ebenfalls eine *Triṣṭubh*) gebraucht wurde. In 1.17 war von dem preisenswerten Gott die Rede, der zu erkennen und mit der *srñkā* zu identifizieren ist. Das dabei gebrauchte Verb war *ni+ci* in der Form *nicāyā*, das auch hier das letzte Viertel der Strophe einleitet.

Wie auch in 1.17 geht es hier um das Resultat der Erkenntnis: die Erlangung des ewigen Friedens und die Befreiung aus dem Schlund des Todes. Wie auch im Fall von 3.14 bleibt rätselhaft, warum die Strophe an dieser Stelle des Textes zu finden ist. War sie womöglich irgendwann einmal Teil der zweiten *Vallī*? Oder gehörte sie gar ursprünglich zum ersten Teiltexst des zweiten *Adhyāya* und wurde erst später als letzte Strophe des ersten *Adhyāya* festgelegt, damit die *Vallīs* 3–6 ungefähr gleich lang werden?

9 KU 3.16–17: Kolophon I

Das im ersten Kolophon der KU erwähnte „Ahnenritual“ (*śrāddha*) wurde oben bereits angesprochen (s. p. 112); sein Zweck besteht darin, die verstorbenen männlichen Vorfahren nach ihrem Tod für ein Jahr „am Leben“ zu erhalten und anschließend in den Status der Vorväter zu erheben.⁴⁰³ Dass ein solches Ritual ein guter Anlass für die Rezitation der KU ist, liegt aufgrund ihrer Thematik nahe (vgl. Gonda 1977: 65), hat jedoch, wie es oft bei derartigen (meist sehr großen) Versprechungen der Fall ist, keine weitere Bedeutung für den

unter anderem AS: 565 und SS: 18; weitere Literaturverweise finden sich in Breton 1986: 99, n. 6.

402 BhG XII 1–7; s. Rawson 1934: 145f.

403 Zum frühen *Śrāddha*-Ritual s. Sayers 2013. Die Vorväter werden später nicht, wie oft angenommen, in den Rang der *viśve devas*, also „Aller Götter“, erhoben. Wo diese verbleiben, ist unbekannt; s. Buß 2011: 191ff.

Text selbst. Interessant ist, dass das Heilsziel eines Śrāddha (die Erhaltung der Ahnen in einem jenseitigen Bereich) sich stark von dem im Haupttext artikulierten Heilsziel (Erlösung vom Wiedergeburtenskreislauf und eine Nachtodexistenz im Himmel/*brahmaloka*) unterscheidet. Der *brahmaloka* wird in 3.16 sogar erwähnt; in 17 wiederum ist von der „Ewigkeit“ (*ānanta*) die Rede, die wohl ebenso wie *brahmaloka* auf das Heilsziel verweist (R26). Einen Widerspruch muss dies jedoch nicht darstellen; so ließe sich etwa argumentieren, dass gerade ein Śrāddha eine gute Gelegenheit dafür bietet, ein neues Heilsziel bzw. einen neuen Heilsweg zu lehren.

KU 3.16–17 als Teiltex

Der Kolophon verweist metakommunikativ auf die Naciketas-Erzählung (*nāciketam upākhyānaṃ*- R100). Dass diese Erzählung, in der der Tod selbst auftritt, auch von diesem verkündet worden sein soll, ist irritierend; man würde erwarten, dass Naciketas seine Geschichte erzählt. Die Formulierung kann auf zwei Weisen erklärt werden. Am wahrscheinlichsten ist, dass der Kolophon von einem Textproduzenten verfasst wurde, der dem Inhalt des ersten Adhyāya nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt hatte. Alternativ ließe sich auch das Kompositum *mṛtyuprokta* anders interpretieren, und zwar als Substantiv, das asyndetisch an den *upākhyāna* angeschlossen wurde: „die Geschichte von Naciketas (sowie) das vom Tod Verkündete, ewige“. Dies ist zwar grammatisch möglich und entspräche auch genau dem Inhalt, die Substantivierung des Partizips *prokta* ist jedoch völlig unüblich.

In 3.17 wird ein „großes Geheimnis“ (*imaṃ paramaṃ guhyaṃ*-) genannt. *imaṃ* ist maskulin; wenn es sich auf *guhya* (n.) „Geheimnis“ beziehen soll, wäre *idam* zu erwarten (diese Korrektur findet sich auch in einem Manuskript). Entweder handelt es sich schlicht um einen (möglicherweise bereits im Original vorhandenen) Fehler, oder aber es wird auf ein nicht (mehr) genanntes maskulines Nomen Bezug genommen – die Strophe könnte auch ursprünglich in einem ganz anderen Kontext verfasst worden sein. Im Kontext der KU ist jedoch ersteres wahrscheinlicher; der Textproduzent bzw. die Textproduzenten, die diese Strophen (möglicherweise in zwei Schritten) in den Text aufnahmen, betrachteten die Ausdrücke *upākhyānaṃ*- und *guhyaṃ*- wahrscheinlich als koreferent.

10 KU 4.1–5: Der Wesenskern II (der innere Wahrnehmer)

Der vierte Adhyāya beginnt mit zwei Triṣṭubh-Strophen, die dem Gegensatzpaar Innen–Außen sowie dem Selbst gewidmet sind. Die folgenden drei Anuṣṭubh-Strophen 4.3–5 schließen insofern an 1–2 an, als auch sie das Selbst thematisieren. Außer ihrer Form haben letztere ein weiteres Charakteristikum, das sie eint; alle drei Strophen spinnen nämlich Gedanken weiter, die in der

BĀU entwickelt wurden.⁴⁰⁴ Die Strophe 4.3 scheint thematisch an die letzten Abschnitte von BĀU II 4 angelehnt zu sein, in denen der Weise Yājñavalkya seiner Frau Maitreyī den *ātman* erklärt. Dieser ist durch den Körper der Wahrnehmer aller Sinneseindrücke; hat man sich jedoch mit dem Ganzen (*sarva*) identifiziert, gibt es nichts weiter wahrzunehmen, da jegliche Dualität aufgehoben ist. Der Abschnitt schließt mit einigen rhetorischen Fragen zu dieser Identifikation: Wenn der *ātman* das Ganze geworden ist, wodurch kann man dann noch etwas anderes erkennen (BĀU II 4.14)?

Ebenfalls in der BĀU erklärt Yājñavalkya dem König Janaka, dass es der „unter den Vitalkräften (*prāṇas*) aus Erkenntnis bestehenden Person, die das innere Licht im Herzen ist“⁴⁰⁵, zu verdanken ist, dass man überhaupt erkennen kann. Diese Person, dieses Selbst, hat zwei bzw. drei „Bereiche“ (*sthānas*): diese und die jenseitige Welt sowie drittens die dazwischenliegende Traumwelt. Wenn man sich in dieser befindet, sieht man sowohl die diesseitige Welt als auch die jenseitige (BĀU IV 3.9). Dies erklärt, warum in KU 4.4 von den jeweiligen Grenzen der zwei Bereiche der Erkenntnis die Rede ist, denn

⁴⁰⁶so wie ein großer Fisch beide Ufer frequentiert, sowohl das nähere und als auch das fernere, so frequentiert dieser *puruṣa* hier diese beiden Grenzen, die Traumgrenze und die Wachgrenze.

KU 4.5 wiederum erinnert auffällig an den Abschnitt BĀU II 5, der dafür verantwortlich ist, dass der erste und zweite Adhyāya dieser Upaniṣad zusammengefasst den Titel Madhukāṇḍa, „Honigteil“, erhielten.⁴⁰⁷ In BĀU II 5 wird der *ātman* nacheinander in verschiedenen Entitäten des Kosmos lokalisiert und anschließend mit dem *ātman* im eigenen Körper identifiziert.

Ähnlich wie in KU 2.23, wo das Selbst sich seinen Körper erwählt, tritt auch hier das Selbst als unabhängiges Subjekt auf: Es ist *iśāna*, „Herr“, und hat die Fähigkeit, sich zu verbergen. Es offenbart sich dem, der es näher kennt, d. h. über es Bescheid weiß. Die Strophe beweist, der Vorgang der „Selbsterkenntnis“ und das Empfangen von „Gnade“ sich nicht widersprechen: Das

404 Dass vor allem zwischen der vierten Vallī der KU und der BĀU ein besonderes Verhältnis besteht, wurde schon von anderen erkannt; s. Rawson 1934: 45f. bzw. 150 und Lipner 1978: 248. Die von beiden Texten geteilten Formulierungen waren mit Sicherheit auch unabhängig von ihnen im Umlauf; schon Rawson (1934: 46) stellte richtig fest: „It is quite possible [...] that the author even of *Kaṭha* II made no direct use of the *text* of any other Upaniṣad.“

405 BĀU IV 3.7: *vijñānamayaḥ prāṇeṣu hr̥dy antarjyotiḥ puruṣaḥ*.

406 BĀU IV 3.18: *tad yathā mahā matsya ubhe kūle anusaṃcarati pūrvaṃ cāparaṃ ca | evam evāyaṃ puruṣa etāv ubhāv antāv anusaṃcarati svapnāntaṃ ca buddhāntaṃ ca*; vgl. auch BĀU IV 3.34.

407 Die Formulierung *iśānaṃ bhūtabhavyasya na tato vijugupsate* in KU 4.5 (s. auch 4.12) findet sich außerdem in derselben Form in BĀU IV 4.15.

lebendige Selbst zeigt sich dem, der es – durch die Methoden der KU – zu erreichen trachtet.

Die Strophe 4.5 ist die erste in der KU, der der Satz *etad vai tat* folgt; wie Abschnitt IV 2.3 ausgeführt wird, wird das Selbst dadurch mit dem Absoluten, also mit dem *brahman*, identifiziert.

KU 4.1–5 als Teilttext

Der Teilttext 4.1–5 besteht aus zwei Komponenten. Das Triṣṭubh-Paar 4.1–2 dreht sich, wie auch die letzte eigentliche Strophe des ersten Adhyāya, um den Wesenskern im Inneren. Es erinnert dabei (ebenso wie 3.15) der Form und auch dem Inhalt nach an die erste und vor allem an die zweite Valli: Der Tod (R8) und seine Schlinge (R44) werden ebenso wieder erwähnt wie das Selbst (R42), Unsterblichkeit (R32) und sogar die Kindsköpfe (R77). Auch die folgenden, an die BĀU angelehnten Anuṣṭubh-Strophen 4.3–5 konzentrieren sich auf das Selbst als Entität, die sich im Inneren befindet und von dort aus wahrnimmt. Es ist vor allem diese Perspektive, die 4.1–5 als Teilttext erkenntlich macht.

Tabelle 8: Rekurrente Referenzobjekte in KU 4.1–5

	Unsterblichkeit 32	Das <i>brahman</i> 41	Der Wesenskern 42
4.1	<i>amṛtatvam</i>		<i>-ātmānam</i>
4.2	<i>amṛtatvaṃ-</i>		<i>dhruvam</i>
4.3		<i>tat</i>	<i>etenai-, etad-</i>
4.4			<i>yenā-, ātmānaṃ-</i>
4.5		<i>tat</i>	<i>ātmānaṃ-, īśānaṃ-, etad-</i>

11 KU 4.6–7: Gottheiten in der Herzhöhle

Die Strophen 4.6–7 sind verderbt und kaum zu übersetzen. In ihrer gegenwärtigen Form erwecken sie den Eindruck von Korrelativsätzen, die sich jeweils auf *etad* im folgenden *etad vai tat* beziehen. Der Ausdruck „der zuvor aus der Glut geborene, der zuvor aus den Wassern geboren worden war“ der Strophe 4.6 charakterisiert möglicherweise Prajāpati, den Herrn der Geschöpfe, der auch selbst das erste Lebewesen war (s. Rawson 1934: 156). Die vedische Göttin Aditi der Strophe 4.7 erfüllt verschiedene Funktionen. Sie gilt als Mutter der Götter und wird vielleicht darum als *devatāmayī*, „die aus den Gottheiten besteht“, bezeichnet (s. Rawson 1934: 158; vgl. Gonda 1977: 66). Beide Schöpfergottheiten befinden sich in der Herzhöhle, die ja grundsätzlich der Sitz des *ātman* ist. Gemäß der zum Nāciketacayana gehörigen Lehre ist der *ātman* ein Agni, also eine vedische Gottheit; darüber hinaus gibt es auch die Vorstellung,

dass das Selbst ursprünglich eine (größere) Gottheit war (bzw. in Wirklichkeit immer noch ist), die in die Herzhöhle eingedrungen ist und sich dort niedergelassen hat. In den Strophen 4.6–7 wird möglicherweise vorausgesetzt, dass Prajāpati und Aditi, genauso wie Agni, Aspekte der einen großen Schöpfergottheit und damit auch „Vorformen“ des Selbst sind.⁴⁰⁸ Als solche werden sie wiederum mit dem *brahman* identifiziert (*etad vai tat*).

KU 4.6–7 als Teiltex

Trotz ihrer Verderbtheit handelt es sich bei den Strophen 4.6–7 um reguläre Anuṣṭubhs. Dass sie ein Paar bilden, ist anhand der rekurrenten und jeweils koreferenten Substantive *guhā* (R35) und *bhūta* (R94), an der ungrammatischen Form *bhūtebhīr-* und an der jeweils ähnlichen Satzkonstruktion zu erkennen. Auffällig ist, dass in ihnen, wie auch in der folgenden Strophe, vedische Gottheiten im Vordergrund stehen.

12 KU 4.8–11: Hier und dort

Die Strophe 4.8 ist ein Zitat aus einer Hymne des RV (III 29), die zur Entzündung eines neuen Feuers gebraucht wird; dieses ist in den beiden Reibhölzern (*araṇi*) verborgen und muss nach vedischer Vorstellung erst aus ihnen herausgerieben werden. Der rituelle Anwendungszweck der Strophe (bzw. der Hymne) kommt jedoch im Kontext der KU eher nicht zum Tragen; vielmehr ist auch hier wieder an das innere Feuer, das Selbst, zu denken. Dass sich die Strophe auf das Selbst bezieht (und es nicht etwa um eine Lobpreisung des Gottes Agni geht), lässt sich durch eine Strophe aus dem Mokṣadharmā des MBh untermauern, in der das Selbst mit dem Feuer verglichen wird: „Wie das Feuer im Holzscheid nicht in einem gespaltenen Holzscheid zu sehen ist, eben so ist das Selbst im Körper hier nur durch *yoga* zu sehen.“⁴⁰⁹ Der Kontext der Strophe ist im MBh eindeutig der *yoga*. Dieser wird in KU 4.8 und auch in den vorangehenden und folgenden Strophen nicht erwähnt; es werden auch keine Praktiken erwähnt, die Selbsterkenntnis oder Sinneszügelung involvieren. Mit Hinblick auf die an das Feuerritual anknüpfende Lehre der KU – den *adhyātmayoga* – kann jedoch nur wenig Zweifel daran bestehen, dass die Erwähnung

408 So interpretierte etwa Rawson (1934: 159): „Verses 6 and 7 then state that the creative energy which made the world is present in the material elements he [also Hiraṇyagarbha bzw. Prajāpati] has made as World-Soul, and Ruler. Further as supreme Life-power it is born to separate life in the creatures which are the product of the evolution of the elements [*bhūtas*]. It has entered into the cave of the heart of each conscious creature, so that the wise man, looking within his own heart, realises that his own inner self is an expression of the nature of that energy, life and soul manifest in Nature, which again is an expression of that eternal reality which is the subject of inquiry.“

409 MBhār XII 203.39: *agnir dārugato yadvad bhinne dārau na dṛśyate / tathavātmā śarīrastho yogenaivātra dṛśyate //*. Das Selbst ist also grundsätzlich versteckt und verborgen, kann jedoch durch *yoga* erkannt werden.

des verborgenen Feuers als Hinweis auf das verborgene Selbst zu deuten ist. Dieses verbirgt sich im Inneren des Körpers, ebenso wie sich das Feuer in den Reibhölzern (oder auch in einem Holzscheit) „verbirgt“.

Auch die nächste, nur dem Anschein nach ganz anders ausgerichtete Strophe 4.9 dreht sich um das Selbst. Der dritte Teilsatz von 4.9 (§1.3: „in den sind alle Götter eingefügt“) erinnert nämlich an eine Passage der BÄU, in der es das Selbst ist, in das alles eingefügt ist:

⁴¹⁰Dieses Selbst ist wahrlich der Oberherr über alle, der König über alle. So wie alle Speichen in die Radnabe und in den Radkranz eingefügt sind, genauso sind in dieses Selbst alle Wesen, alle Götter, alle Welten, alle Vitalkräfte, alle Körper eingefügt.

Dass auch in der KU (wieder) das Selbst gemeint ist, ist naheliegend.⁴¹¹

Sowohl 4.8 als auch 4.9 haben darüber hinaus inhaltliche Parallelen in einem (stellenweise kryptischen) Lied des AV,⁴¹² das sich ebenfalls um das Selbst dreht. Die in KU 4.8 erwähnten Reibhölzer finden sich in der 20. Strophe dieses Liedes; der erste Vers von KU 4.9 findet sich in ähnlicher Form in der 16. Strophe des Liedes. Da auch die folgenden Strophen für die KU sehr aufschlussreich sind, sollen sie hier übersetzt werden:

⁴¹³Das, woraus die Sonne aufgeht
und worin sie untergeht,
eben das halte ich für das Oberste –
und das übertrifft nichts. /16/

410 *sa vā ayam ātmā sarveṣāṃ adhipatiḥ sarveṣāṃ bhūtānāṃ rājā | tad yathā rathanābhau ca rathanemau cārāḥ sarve samarpitāḥ | evam evāsminn ātmani sarvāṇi bhūtāni sarve devāḥ sarve lokāḥ sarve prāṇāḥ sarva eta ātmānaḥ samarpitāḥ |* BÄU II 5.15. Hier wird dasselbe Verb wie in der KU gebraucht, nämlich *sam+ṛ* im Kausativ.

411 Dass der Wesenskern in 4.9§1.4 mit dem neutralen Pronomen *tad* aufgegriffen wird, und nicht wie zuvor mit *tam*, ist ungewöhnlich. Denkbar ist, dass diese Formulierung direkt aus Strophen wie 5.8 und 6.1, wo das Neutrum durch neutrale Substantive bedingt ist, übernommen wurde.

412 AV X 8. Übersetzungen finden sich z. B. in Deussen 1894: 318ff., Whitney 1905: 595ff. (wo p. 596 auch auf weitere Übersetzungen verwiesen wird) sowie in Edgerton 1965: 98ff.

413 AV X 8.16–20: *yātaḥ sūrya udēty āstaṃ yātra ca +gácchati | tād evā manye 'hām jyeṣṭhām tād u nātyeti kim canā /16/ yé arvān mādhyā utā vā purāṇāṃ vedaṃ vidvāṃsam abhīto vādanti | ādityām evā té +pārivadanti sārve agniṃ dvitīyaṃ trivṛtaṃ ca haṃsām /17/ sahasrāhṇyāṃ vīyatāv asya pakṣāu hārer haṃsāsya pātataḥ svargām / sā +devān +tsārvān ūrasy upadādya saṃpāsyan yāti bhūvanāni vīsvā /18/ satyēnordhvās tapati brāhmaṇārvān vīpaśyati | prāṇēna tiryān prāṇati yāsmiṃ jyeṣṭhām ādhi śritām /19/ yó vai té vidyād arāṇi yābhyāṃ nirmathyāte vāsu / sā vidvām jyeṣṭhām manyeta sā vidyād brāhmaṇaṃ mahāt /20/.*

Die, die hergewandt oder auch in der Mitte [?]
 allseits über den Alten sprechen, der den Veda kennt,
 die besprechen eben alle die Sonne,
 das Feuer als zweiten und den Gänserich als dreifachen. /17/
 Tausend Tage(s-Strecken)⁴¹⁴ weit sind die Flügel dieses
 goldgelben Gänserichs ausgebreitet, der zum Himmel fliegt.⁴¹⁵
 Alle Götter in der Brust aufgenommen habend
 betrachtet er fortwährend alle Welten. /18/
 Durch die Wahrheit glüht er aufrecht,
 durch das *brahman* beobachtet er hergewandt,
 durch den Atem atmet er seitwärts –
 der, auf dem das Oberste beruht. /19/
 Wahrlich, wer die zwei Reibhölzer kennt,
 durch die das Gute hervorgerieben wird,
 den soll man für einen halten, der das Oberste kennt,
 der kennt das Große, zum *brahman* Gehörige. /20/

In Strophe AV X 8.17 ist von drei Entitäten die Rede, und zwar erstens von der Sonne, zweitens vom Feuer und drittens von einem Gänserich. Um die Bedeutung dieser Entitäten in der Hymne des AV und auch ihre Bedeutung für die KU zu klären, ist es nötig, einen Schritt zurück in die mittel- bzw. spätvedische Zeit zu machen. Nach Theodore N. Proferes (2007) wurde nämlich in dieser Zeit ein Teil der rituellen Symbolik, die zur Weihe des Königs entwickelt wurde, in den religiösen Bereich übertragen; dazu gehört unter anderem die erwähnte Trias Sonne–Feuer–Gänserich. Ursprünglich wurde der König zum Zweck seiner Weihe mit der Sonne, die erhaben und ungehindert über den Himmel zieht, identifiziert (s. Proferes 2007: 111); der auch in diesem Kontext schon anzutreffende Gänserich wiederum war ein Symbol der über den Himmel „fliegenden“ Sonne. Gegen Ende der vedischen Periode wurde diese Symbolik auf den spirituellen Bereich übertragen: aus dem höchsten „politischen“ Prinzip, dem König, wurde in der Umdeutung das höchste „spirituelle“ Prinzip, nämlich das Selbst. Der Gänserich, der sich auch in der hier herangezogenen Hymne des AV als Feuer zeigt, bezieht sich in diesem Kontext also wohl nicht mehr auf den König, sondern auf das Selbst, das in den älteren Upaniṣads entsprechend der Identifikation von Selbst und dem „Ganzen hier“ (*sarvam idam*) als ebenso königlich gedacht wird: „The man who realizes the essential identity of his Self and the universe (the Whole), conceived in spatial terms, is able to

414 Dies bezieht sich entweder auf Vergangenheit und Zukunft (Jurewicz 2016: 291) oder aber auf die Größe der Schwingen des Vogels: Diese reichen von Horizont zu Horizont und entsprechen daher dem lichten Tageshimmel.

415 Es handelt sich also bei dem Gänserich wahrscheinlich um die aufgehende Sonne; vgl. Jurewicz 2016: 291.

move unrestricted and at will like an autonomous king dependent upon no other and beholden to no other.“⁴¹⁶

Es ist wahrscheinlich, dass auch in der oben übersetzten AV-Hymne schon von drei Formen nicht des Königs, sondern des Absoluten bzw. Selbst die Rede ist, wobei auf dieses nur durch Metaphern und Umschreibungen verwiesen wird. In verschiedenen Upaniṣads wird das Selbst in ähnlichen Kontexten explizit genannt; auch in der KU wird der Gänserich noch in diesem Sinne erwähnt.⁴¹⁷

Das, woraus der kosmische Vogel, der Sonnengänserich, sowohl in der KU als auch im AV aufgeht und worin er versinkt, könnte die Erde sein, bezieht sich aber wahrscheinlich auf die gesamte Schöpfung in ihrer vollen, von Horizont zu Horizont reichenden Breite, also „das Ganze“ (*sarva*). Auch in Strophe 4.10 wird der Blick auf den gesamten Kosmos gerichtet. Ihre zweite Hälfte (*mṛtyoh...*) wurde wortwörtlich der BĀU (IV 4.19) übernommen; sie erinnert darüber hinaus an den berühmten Beginn des fünften Adhyāya der BĀU, wo „dem dort“ (*adaḥ*) und „diesem hier“ (*idam*) die Rede ist: „Fülle ist das dort, Fülle ist dies hier; aus der Fülle wird Fülle geschöpft; wird der Fülle Fülle entnommen, ist’s Fülle, die übrig bleibt.“⁴¹⁸ *adaḥ* und *idam* beziehen sich dabei auf den Himmel bzw. die Erde. Dies könnte auch auf *amutra* „dort“ und *iha* „hier“ in der KU zutreffen, wobei möglicherweise konkret an die zwei zu identifizierenden Selbst, also das große, solare Selbst bzw. das individuelle Selbst, gedacht wurde. Diese sind nicht verschieden; wer dies erkennt, geht nicht mehr „von Tod zu Tod“, sondern wird, wie man schließen darf, unsterblich.

Worauf sich *idam* in KU 4.11 bezieht, ist nicht ganz klar (die Strophe findet sich in fast derselben Form in der BĀU, jedoch ohne *idam*)⁴¹⁹; vermutlich ist die Erkenntnis der Nichtverschiedenheit von hier und dort gemeint. Dass diese durch das geistige Organ (*manasā*) zu erreichen ist, erklärt sich dadurch,

416 Proferes 2007: 146. Die Souveränität des Königs, der mit der Sonne verglichen und tatsächlich auch mit seinem eigenen Reich identifiziert wurde, wurde samt der in der Königsweihe gebräuchlichen Symbolik auf den spirituellen Bereich übertragen: Hier ist es das Selbst, das mit der Sonne verglichen wird, und der gesamte Kosmos (*sarvam idam*), der das Reich des Selbst darstellt. Die Souveränität des Selbst wiederum ist dadurch natürlich ungleich größer als die eines Königs. Zum Paradigma des universellen Herrschers im Kontext spiritueller Freiheit s. insbesondere Proferes 2007: 114ff.; vgl. auch die oben übersetzte Stelle BĀU II 5.15.

417 KU 5.2. S. auch BĀU IV 3.11–12, wo das Selbst bzw. der *puruṣa* „Einzelgänserich“ (*ekahaṃsa*) und auch „goldene Person“ (*hiraṇmaya puruṣa*) genannt wird, sowie ŚU I 6, III 18 und VI 15.

418 BĀU V 1.1: *pūrṇam adaḥ pūrṇam idaṃ pūrṇat pūrṇam udacyate / pūrṇasya pūrṇam ādāya pūrṇam evāvaśiṣyate //*; vgl. auch AV X 8.29. In dieser Strophe sind die „beiden Füllen“ jeweils Fülle, unterscheiden sich also nicht: „On the basis that they are conceived in the same way, the recipient infers that they are ontologically the same.“ Jurewicz 2016: 295.

419 BĀU IV 4.19: *manasaivānudraṣṭavyaṃ neha nānāsti kiṃ cana / mṛtyoh sa mṛtyum āpnoti ya iha nāneva paśyati //*.

dass *manas* nicht nur ein dem Verstand untergeordnetes Organ ist (s. n. 376 oben), sondern oft auch als Sammelbegriff für alle inneren geistigen Vorgänge gebraucht wird; *manas* kann diese Bedeutung sogar dann haben, wenn es parallel in seiner technischen Bedeutung gebraucht wird (s. Fitzgerald 2017: 774, n. 14).

KU 4.8–11 als Teilttext

Bei 4.8–11 handelt es sich um eine Triṣṭubh (ein Zitat aus dem ṚV) und vier Anuṣṭubhs. Die beiden ersten Strophen, 4.8–9, sind nur insofern kohäsiv verbunden, als beiden der Satz *etad vai tat* folgt. In 4.9 legt eine textliche Parallele nahe, dass es um den Wesenskern geht. Insofern der Wesenskern auch ein Agni ist, lässt sich auch 4.8 als Strophe lesen, die sich mit dem *ātman* befasst, sodass hier inhaltliche Kohärenz besteht.

In 4.9 wird mithilfe von Korrelativpronomina auf den Ort des Sonnenaufgangs bzw. -untergangs verwiesen. Die offensichtlich kohäsiven Strophen 4.10–11 setzen den Teilttext fort, indem auch sie mithilfe von Korrelativpronomina auf zwei Orte verweisen („hier“ und „dort“). Kohäsion zwischen diesem Strophenpaar und 4.9 besteht also nur insofern, als in beiden Korrelativkonstruktionen eine wichtige Rolle spielen. Darüber hinaus lassen jedoch auch die Strophen 4.10–11, wie oben ausgeführt, eine Interpretation zu, die sich auf das Selbst (bzw. die zwei Selbste) bezieht.

Tabelle 9: Rekurrente Referenzobjekte in KU 4.8–11

	Der Tod(esgott) 8	Das <i>brahman</i> 41	Der Wesenskern 42	Verschiedenes 105
4.8		<i>tat</i>	<i>etad-</i> , (<i>jāavedā, agniḥ</i>)	
4.9		<i>tat</i>	<i>yataś-</i> , <i>yatra</i> , <i>taṃ-</i> , <i>tad-</i> , <i>etad-</i>	
4.10	<i>mṛtyoḥ, mṛtyum</i>			<i>nāne-</i>
4.11	<i>mṛtyoḥ, mṛtyum-</i>			<i>nāne-</i>

13 KU 4.12–13: Der Wesenskern III (der daumengroße *puruṣa*)

Das Strophenpaar 4.12–13 entspricht dem Tenor der ersten fünf Strophen der vierten Vallī, so wird hier wie in 4.5 der „Herr über Vergangenheit und Zukunft“ (*iśāna bhūtabhavyasya*) erwähnt.⁴²⁰ In 4.5 ist es der *ātman*, der so charakterisiert wird; in 12–13 wiederum werden zwei (scheinbar) andere Entitäten genannt: der Herr und der *puruṣa*. Wie in 4.5 spielt in 12 die

420 Der Herr „ist heute und wird auch morgen sein“ (*sa evādyā sa u śvaḥ*); eine Formulierung, die sich auch in BÄU I 5.23 findet.

Handlungsfähigkeit des Herrn wieder eine Rolle: Er will sich, wie in 5, nicht verbergen – und zwar vor dem *puruṣa*. Dies erweckt den Eindruck, dass der Herr und der *puruṣa* zwei verschiedene Entitäten sind. In 13 wiederum scheinen beide wieder dieselbe Rolle zu spielen bzw. können als koreferent gedeutet werden. Daraus sollte jedoch nicht abgeleitet werden, dass es sich um unzusammenhängende Strophen verschiedener Herkunft handelt; vielmehr sind derartige, auf mehrere Weisen interpretierbare Strophen vor dem Hintergrund der Tatsache zu verstehen, dass das Selbst und die höchste Wesenheit letztlich identisch sind.

KU 4.12–13 als Teiltex

Die beiden Anuṣṭubhs 4.12–13 sind in ihren Formulierungen jeweils zur Hälfte identisch. Durch die direkte Thematisierung des Wesenskerns und den Satz *etad vai tat* setzen sie den zu Beginn der Vallī begonnenen „*etad-vai-tat*-Komplex“ fort (s. Abschnitt IV 2.3).

Tabelle 10: Rekurrente Referenzobjekte in KU 4.12–13

	Das <i>brahman</i>	Der Wesenskern	Das Gewesene und Zukünftige
	41	42	77
4.12	<i>tat</i>	<i>puruṣo-</i> , <i>iśāno-</i> , <i>etad-</i>	<i>bhūtabhavyasya</i>
4.13	<i>tat</i>	<i>iśāno-</i> , <i>sa-</i> , <i>etad-</i>	<i>bhūtabhavyasya</i>

14 KU 4.14–15: Wassergleichnisse

Im ersten der zwei die vierte Vallī abschließenden Gleichnisse ist von Wasser die Rede, das sich an den unebenen Hängen von Bergen verläuft (4.14). Das Bild ist klar: Während das Wasser bergab strömt, teilt es sich in viele kleine und getrennte Sturzbäche. Mit diesen sich verlaufenden Strömen werden wiederum die *dharmas* verglichen. Die Interpretation dieser Strophe hängt vor allem davon ab, wie man das Wort *dharma* versteht. In den Śrautasūtras wird *dharma* noch fast ausschließlich als technischer Ausdruck gebraucht, um eine rituelle „Regel“, ein „Charakteristikum“ oder „Detail“ eines Rituals zu bezeichnen (s. Bowles 2007: 103ff. und Olivelle 2009: 79ff.). Im Pāli-Kanon bedeutet das Wort *dhamma* (die Pāli-Form von *dharma*) – ähnlich wie in den Śrautasūtras – „Detail, Charakteristikum, Eigenschaft“, bezeichnet aber auch die die wahrnehmbare Welt konstituierenden Elemente der Realität, also die „Gegebenheiten“ oder „Dinge“. Sowohl im Buddhismus als auch im Brahmanismus bezeichnet *dharma* weiters eine umfassende „Lehre“, die sich einerseits deskriptiv mit der Natur der Wirklichkeit bzw. mit dem „normalen“ Zustand der Welt befasst, andererseits aber auch präskriptiv festhält, wie man sich in der Welt verhalten sollte, also welchen „Normen“ man folgen sollte. *dharma* umfasst ein gewisses

Weltbild und Wirklichkeitsverständnis, gleichzeitig aber auch ein System von Idealen, Verhaltensanweisungen und Gesetzen, die den religiösen, ethischen, rituellen – und vor allem im brahmanistischen Gebrauch auch gesellschaftlichen und juristischen – Bereich betreffen. In der Bedeutung „Lehre“ wird das Wort sowohl an anderen Stellen der KU als auch in buddhistischen Texten gebraucht. In der KU bezieht sich *dharmā* auf die feine Lehre (R49) über „das Nachtodliche“ (*sāmparāya*) und den unsterblichen Wesenskern, zu dessen Erkenntnis ein bestimmter Lebenswandel bzw. die Durchführung gewisser Praktiken notwendig sind (KU 1.21; vgl. 2.13–14); der Buddha wiederum gebrauchte das Wort, um damit die Gesamtheit seiner Heilslehre zu bezeichnen.

Man könnte vermuten, dass es sich bei den *dharma*s in KU 4.14 um die „Gegebenheiten“ handelt (so etwa Gonda 1977: 67). Diese haben aus buddhistischer Perspektive vor allem drei Merkmale (Pāli *tilakkhana*): Sie sind *anicca* „unbeständig“, *dukkha* „leidhaft“ und *anatta* „wesenlos“. Alle Gegebenheiten und Dinge der Welt haben dieselbe Natur und unterscheiden sich nur in ihren zahlreichen, verwirrenden (und verlockenden) Erscheinungsformen. Wenn auch diese Anschauung der KU nicht völlig fremd ist, scheint es eher unwahrscheinlich, dass an diese sehr spezifische Wortbedeutung gedacht wurde. Wahrscheinlicher ist, dass die *dharma*s in diesem Text verschiedene „Lehren“ bezeichnen – allen voran solche, die das Wesen des Menschen nach dem Tod betreffen („er existiert“, sagen einige, „er existiert nicht“, sagen andere“ KU 1.20). Derartige Lehren gab es zur Zeit der Entstehung der KU wohl nicht wenige (s. Abschnitt III 2.6).

Wie in der Einleitung erwähnt, geht diese Bedeutung wahrscheinlich auf den Buddhismus zurück.⁴²¹ Ob diese Bedeutung zur Zeit der Komposition dieser Strophe in brahmanischen Kreisen noch als fremd oder neuartig wahrgenommen wurde oder aber bereits voll in den normalen Sprachgebrauch

421 Paul Horsch (1968: 472ff.) argumentierte gegen einen buddhistischen Einfluss: Erstens gebe es kein vergleichbares Gleichnis im Pāli-Kanon, zweitens sei das Bild fließender Wasser „gemeinindisch“, drittens werde *dharmā* in der KU im „altbrahmanischen“ Sinn gebraucht und beziehe sich in erster Linie auf Bräuche und Gesetze. Dem ist zunächst zu entgegnen, dass aus dem Nichtvorhandensein eines Gleichnisses im Pāli-Kanon nicht das Nichtvorhandensein eines buddhistischen Einflusses geschlussfolgert werden kann. Zweitens ist das Gleichnis nicht „gemeinindisch“: Das *eine* von Horsch angeführte Gleichnis bezieht sich darauf, dass der individuelle *dharmā* vom Körper abhängt, ebenso wie Wasser von den Bergen kommt – das Auseinanderfließen der *dharma*s wird jedoch nicht thematisiert. Sein drittes Argument ist eher eine Behauptung; je nach Interpretation lassen sich die von ihm angeführten, das Wort *dharmā* erwähnenden Textstellen auch durchaus anders verstehen. Bowles (2007: 102f.) schien geneigt, Horsch's Argumentation zu folgen, bemerkte jedoch auch (p. 102, n. 82), dass die Sache „not transparent“ sei und beobachtete sogar (n. 83): „Oddly enough [...] the other references to *dharmā* in KU 1.25, 2.13–14 are not entirely unlike the Buddha's use of the word when he describes the entirety of his teaching as 'the dhamma'.“

integriert war, ist offen.⁴²² Dass die Wassergleichnisse nicht buddhistischer – sondern möglicherweise sogar antibuddhistischer – Natur sind, geht aus der Strophe 4.5 hervor: Diese Strophe kehrt das Gleichnis zwar in gewisser Weise um, verändert aber auch das Thema, denn hier ist nicht direkt vom Gegenteil der falschen Lehren die Rede, sondern vom Gegenstand der richtigen Lehre: dem Selbst. Dieses wird für einen Erkennenden wie in Wasser gegossenes Wasser; es geht also in einer ihm ähnlichen Entität auf, die hier nicht genannt wird (es könnte beispielsweise an das *brahman* gedacht worden sein).

Bemerkenswert ist, dass in diese Strophe Naciketas direkt von Yama als „Gautama“ gesprochen wird. Es ist daher wahrscheinlich, dass diese Strophe direkt für die KU komponiert (oder zumindest adaptiert) wurde. Dies macht wahrscheinlich, dass *dharma* hier dieselbe Bedeutung wie in der ersten Valli hat (diese war dem Textproduzenten wohl bekannt), wo einerseits Yamas „feiner *dharma*“ eine wichtige Rolle spielt, andererseits aber auch von anderen Ansichten die Rede ist, die sich gut als falsche *dharmas* interpretieren ließen (s. KU 1.20, 2.5–6).

KU 4.14–15 als Teiltex

Obwohl der *ātman* in ihnen erwähnt wird, knüpfen die beiden Anuṣṭubhs 4.4–15 nicht an den vorangegangenen Teiltex an; dieser scheint seine „Fortsetzung“ vielmehr in 5.1 zu finden. Es ist denkbar, dass sie im Bewusstsein an dieser Stelle platziert wurden, dass es sich um das Ende einer Valli handelt. Ihr innerer Zusammenhang wird durch den Begriff „Wasser“ (R16) hergestellt, darüber hinaus haben sie auch, ebenso wie die vorangegangenen zwei Strophen, eine parallele Struktur.

15 KU 5.1–7: Der Wesenskern IV (Verkörperung)

Die Strophen 5.1–7 befassen sich (fast) alle mit dem körperlichen Aspekt des Wesenskerns. Die in 5.1 erwähnte elftorige Stadt ist eine Metapher für den Körper: Die elf Tore sind die Körperöffnungen, also die beiden Augen, Ohren und Nasenlöcher, der Mund, der Anus, die Öffnung des Geschlechtsorgans sowie der Nabel und die (beim Neugeborenen noch nicht verknöcherte) Schädelnaht (*vidṛti*) zwischen dem linken und rechten Scheitelbein (Rawson 1934: 171); bei dem „Ungeborenen“ (*ajasyā-*) handelt es sich um das Selbst.

Strophe 5.2 ist ein vedisches Zitat und hebt sich damit von den sie umgebenden Anuṣṭubh-Strophen ab.⁴²³ Um zu verstehen, wie sie sich in diese Umgebung einfügt, lohnt ein Blick in das ŚB, wo sie wie folgt gedeutet wird:

422 Vgl. Bowles 2007: 102f. und n. 421 oben.

423 Die Strophe findet sich, ohne das Wort *brhāt* am Ende, bereits im RV (IV 40.5). Sie wurde vielfach wieder verwendet, beispielsweise in der Vājs (X 24; mit *brhāt*); für weitere Stellenverweise s. UVC II: 986f. Die Strophe wird unter anderem auch beim Agnicayana rezitiert, wenn das Feuer auf den Thron gesetzt wird; s. Proferes 2007: 111.

⁴²⁴„Der Gänserich mit Sitz im Klaren“: Der Gänserich ist wahrlich die Sonne dort. „Der Vortreffliche mit Sitz im Zwischenraum“: Der Vortreffliche ist wahrlich der Wind mit Sitz im Zwischenraum. „Der Hotṛ mit Sitz bei der Vedi“: Der Hotṛ mit Sitz bei der Vedi ist wahrlich Agni. „Der Gast“: Er (Agni) ist wahrlich aller Wesen Gast. „Mit Sitz im Haus“: Dies bedeutet „mit Sitz auf der Unebenheit“⁴²⁵. „Mit Sitz in den Männern“: Der Atem hat wahrlich seinen Sitz in den Männern. Männer sind Menschen, und somit meint er den Agni, der hier der Atem in den Menschen ist. [...]

Es wird also der Gänserich (*haṃsa*), der die Strophe einleitet, mit der bzw. als Sonne (R₄₀) identifiziert; der Vortreffliche (*vasu*) mit dem Wind (R₁₁₀) und der Hotṛ (also derjenige Priester, der aus dem ṚV rezitiert und Feueropfer darbringt) mit Agni, dem Feuer (R₁₂; auch die folgenden, hier nicht übersetzten Ausdrücke werden auf Agni bezogen). Sonne, Wind und Feuer werden in der vedischen Weltanschauung auch mit dem *ātman*, dem Atem und dem „Lebensfeuer“ bzw. der Körperwärme assoziiert (vgl. Jurewicz 2007). Auch in der KU selbst wird die Trias Sonne–Wind–Feuer noch zweimal erwähnt (5.9–11 und 6.2–3). Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass auch die Textproduzenten und -rezipienten dieser Strophe an diese Trias dachten und sie in die bekannte vedische Strophe hineininterpretierten: Für sie drehte sie sich um den Sonnengänserich am Himmel, der gleichzeitig auch identisch mit dem individuellen Selbst ist, um den zwischen Himmel und Erde wehenden Wind und um das Feuer, das einerseits eine Gottheit ist, andererseits als Atem bzw. Lebenskraft (*prāṇa*) im Inneren des Menschen residiert.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, wie zwischen der vedischen Strophe und der vorangegangenen Anuṣṭubh (die den verkörperten Aspekt des Selbst thematisiert) und vor allem der folgenden Strophe 5.3 ein Zusammenhang hergestellt werden kann. Die Strophe 5.3 greift nämlich nicht nur den Wesenskern wieder auf – der in dieser Strophe erwähnte Zwerg ist der daumengroße *puruṣa* –, sondern auch die Atmung: Der Zwerg führt, entsprechend

424 ŚB VI 7.3.11: *haṃsāḥ śuciśād īti | asāu vā ādityō haṃsāḥ śuciśād vāsura antarikṣasād īti vāyūr vai vāsura antarikṣasād dhōtā vediśād īty agnīr vai hōtā vediśād ātithir īti sārveṣāṃ vā eṣā bhūtānāṃ ātithir duroṇasād īti viṣamasād īty etān nṛśād īti prāṇō vai nṛśān manuṣyā nāras tād yō 'yām manuṣyeṣu prāṇō 'gnīs tām etād āha varasād īti sārveṣu hy eṣā vāreṣu sān nā ṛtasād īti satyasād īty etād vyomasād īti sārveṣu hy eṣā vyomasū sān nō 'bjā gojā īty abjās ca hy eṣā gojās ca 'rtajā īti satyajā īty etād adriajā īty adriajā hy eṣā ṛtām īti satyām īty etād brhād īti nīdadhāti brhād dhy eṣā tād yād eṣā tād enam etād kṛtvā nīdadhāti. Für eine vollständige Übersetzung s. Egging 1897: 281.*

425 Gonda (1988: 251) bemerkte zu dieser Glosse: „The explanation *duroṇasad* ‘dwelling in the house’ [...] ‘dwelling in rugged places’ (*viṣamasad* [...]), which is incomprehensible, is no doubt suggested by an etymology ‘*duroṇa* is *durga* (even or impassable place).“

der Richtung des Luftstroms, die Ausatmung aufwärts (*ūrdhvam*) und die Einatmung zurück (*pratyak*). Dies besagt im Wesentlichen, dass er verantwortlich für das Funktionieren der Atmung ist, die ihm dadurch als Lebensprinzip untergeordnet wird. Letzteres wird auch in den folgenden zwei Strophen bestätigt. Strophe 5.4 charakterisiert den Wesenskern als *dehin*, also als „einen durch einen Leib charakterisierten“ bzw. „Leibesbesitzer“; wenn dieses höchste Lebensprinzip den Leib verlässt, bleibt nur eine leblose Leiche übrig. In Strophe 5.5 wiederum wird explizit formuliert, dass die Atmung vom etwas anderem – dem Zwerg bzw. *puruṣa* – abhängig ist.

Die folgenden Strophen 5.6–7 setzen das Thema „Verkörperung“ fort, und zwar mit Hinblick auf die Nachtodexistenz. Bisher hat Yama Naciketas’ Frage, ob der Mensch nach dem Tod existiert oder nicht, nur indirekt mit einem kompilierten Traktat über seinen unsterblichen Wesenskern beantwortet. In 5.6–7 widmet er sich dieser Frage ganz konkret: Nach dem Tod werden manche Menschen in einem Schoß, d. h. als Menschen oder Tiere wiedergeboren, während andere zu etwas Unbeweglichem, also zu einer Pflanze werden⁴²⁶, und zwar „je nach Tat(en), je nach Gelerntem“. Unklar ist, ob sich *yathākarma* auf alle Werke und Taten (und alle Arten von Werken und Taten) bezieht oder ob konkret an ein ganz bestimmtes Werk, nämlich das Nāciketacayana, gedacht wurde.⁴²⁷ Auch *yathāśrutam* „je nach Gelerntem“ (wörtlich: „je nach Gehörttem“) kann sowohl in einem allgemeinen oder auch spezifisch rituellen bzw. religiösen Sinn gedeutet werden. Wissen spielt in der KU eine zentrale Rolle: Naciketas selbst ist ja dabei, die erlösende Lehre von seinem Lehrer Yama zu hören; diese handelt vom *ātman*, der nur erkannt werden kann, wenn er einem zuvor von einem kompetenten Vermittler offenbart worden ist.

Insofern das Nāciketacayana und die zugehörige Heilslehre über den unsterblichen Wesenskern nicht zu einer Wiedergeburt als normales Lebewesen führen sollen, ist eine allgemeinere Interpretation der Strophe plausibler. Welche Art von Werken und welches Wissen zu welchem Nachtodschicksal führen, bleibt jedoch offen.⁴²⁸ Zwar ist aus den ersten beiden Vallis bekannt, dass die Nichtdurchführung des Rituals, Unwissenheit mit Bezug auf nachtodliche Dinge (insbesondere den *ātman*) sowie Begierde nach materiellen Besitztümern und Vergnügungen in einer weiteren Wiedergeburt resultieren. Details über die genaue Funktionsweise des normalen Wiedergeburtmechanismus bietet die KU allerdings nicht.

426 *sthāṇu* bezeichnet als substantiviertes Adjektiv insbesondere den „Baumstumpf“; Steine usw. sind also eher auszuschließen.

427 Vgl. Bodewitz 1996: 590ff. und Bronkhorst 2007: 130ff.

428 Für Bronkhorst (2007: 22) ist die *karman*-Lehre nicht-vedischen Ursprungs: „[T]he notion of karmic retribution in the earliest relevant Upaniṣadic (i.e. Vedic) passages has been added to material that is devoid of it.“ Die in diesem Zusammenhang relevante KU-Stelle bespricht er jedoch in keiner seiner drei rezenten Monografien (2007, 2011, 2016).

KU 5.1–7 als Teilttext

Mit Ausnahme der Jagatī 5.2, einem vedischen Zitat, sind alle Strophen dieses Teiltextes im Anuṣṭubh-Metrum verfasst. Wie oben erläutert, befassen sie sich alle direkt oder indirekt mit dem körperlichen Aspekt des Wesenskerns, und zwar indem der Leib selbst (*deha* R80 in 5.4; die „Stadt“ in 5.1), der „Leibesitzer“ (*dehin*) oder auch die Atmung (R106/107) erwähnt werden; selbst das vedische Zitat kann so gedeutet werden, dass es diesem Thema entspricht.

Auffällig ist, dass auf die Strophen 5.2–3 und 5 nicht der Satz *etad vai tat* folgt. Im Fall von 5.2 könnte dies daran liegen, dass es sich um ein Zitat handelt; 5.4 wiederum schließt durch die Pro-Form *asya* (R42) kohäsiv an 5.3 an – der Satz *etad vai tat* hätte diese Verbindung geschwächt. Warum der Satz nach 5.5 „ausbleibt“ (vgl. Abschnitt IV 2.3), ist unklar.

Tabelle 11: Rekurrente Referenzobjekte in KU 5.1–7

	Das <i>brahman</i> 41	Der Wesenskern 42	(Aus)-Atmung (<i>prāṇa</i>) 106	Einatmung 107
5.1	<i>tat</i>	<i>ajasyā-, etad-</i>		
5.2				
5.3		<i>vāmanam</i>	<i>prāṇam</i>	<i>apānaṃ-</i>
5.4	<i>tat</i>	<i>dehinaḥ</i>		
5.5		<i>itareṇa, yasminn-</i>	<i>prāṇena</i>	<i>-āpānena</i>
5.6	<i>brahma</i>	<i>ātmā</i>		
5.7		<i>dehinaḥ, anye</i>		

16 KU 5.8–13: Der Wesenskern V (das *eine* Selbst)

Strophe 5.8 wendet sich dem (auch im Schlaf wachenden) *puruṣa* zu, jedoch ohne an das die vorangegangenen Strophen bestimmende Thema der Verkörperung anzuknüpfen. Bemerkenswert ist die Charakterisierung des *puruṣa* in den letzten zwei Versen der Strophe (diese wird auch in 6.1 wiederholt): Der *puruṣa* ist hell und klar, *śukra*, ein Adjektiv, das die Erscheinung von Licht oder Flammen beschreibt, aber auch auf das Sonnenlicht bezogen werden kann. Dass keiner den *puruṣa*, der auch das *brahman* ist, übertrifft oder über ihn hinausgeht, wurde mit denselben Worten auch schon in 4.9 festgestellt (5.8§3 = 4.9§1.4).

In den Strophen 5.9–11, in denen der Wesenskern als *ātman* bezeichnet wird, wird die bereits erwähnte Trias Feuer–Wind–Sonne (s. p. 148 oben) wieder aufgegriffen. Wenngleich diese drei Elemente hier als gleichrangige Lebensprinzipien auftreten (anders etwa als in der Strophe 5.5, in der Ein- und Ausatmung explizit einem höheren Prinzip untergeordnet werden), ist es doch das eine Selbst, das als dreimal genanntes *comparandum* klar im Vordergrund

steht. Das *tertium comparationis* ist in den ersten zwei Vergleichen (5,9–10) die Anpassungsfähigkeit,⁴²⁹ die am Feuer (an der Körperwärme) bzw. am Wind (d. h. am Atem), die ja in Tieren und Menschen gleichermaßen zu finden sind, beobachten lässt. In 5.11 wiederum ist es die Unabhängigkeit oder Unberührtheit, die sowohl der Sonne und als auch dem Selbst eignen; das, wovon das Selbst nicht berührt bzw. beschmutzt wird, ist das „Leid der Welt“ (*lokaduḥkha*). Bemerkenswert ist, dass ausgerechnet das Adjektiv *bahis* „außerhalb“ gewählt wurde, um die Unabhängigkeit und Verschiedenheit des inneren Selbst von seinen jeweiligen Erscheinungsformen auszudrücken.

KU 5.8–13 als Teiltext

Die Kohäsion der Strophen 5,9–11 ist dank der zahlreichen Rekurrenzen desselben Wortmaterials offensichtlich. Dass auch 12 dazugehört, zeigt sich am Ausdruck *sarvabhūtāntarātman*, der auch in 9–11 gebraucht wird; 13 wiederum wiederholt die zweite Hälfte der vorangegangenen Strophe wortwörtlich. Bei all diesen Strophen handelt es sich prinzipiell um Triṣṭubhs. Mit der – metrisch verderbten, aber verständlichen – Strophe 5,8, die ihnen vorangeht, lässt sich eine Verbindung herstellen: Die Begierden (R56) werden in 5,8 vom *puruṣa* (R42) „erschaffen“ (*nis+mā*) und in 5,13 vom *ātman* (R42) „hervorgebracht“ (*vi+dhā*). Dieser in der KU nur diesen beiden Strophen artikulierte Gedanke inspirierte möglicherweise die Kombination der beiden Textkomponenten.

429 Die Formulierung *rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo babhūva* findet sich auch in einer Strophe des RV (VI 47.18); diese Strophe wiederum wurde bereits in der BÄU (II 5.19) umgedeutet und nicht mehr (wie im Original) auf Indra, sondern auf den *ātman* bzw. das *brahman* bezogen.

Tabelle 12: Rekurrente Referenzobjekte in KU 5.8–13

Erscheinung, Äußeres	Der Wesenskern	Der Heilszustand	(Objekt der) Begierde; Genuss	Der Körper; das körperliche Selbst	Die über die Heilslehre Bescheid Wissenden	Wesen, Geschöpf
38	42	43	56	80	85	94
5.8	<i>puruṣo-</i> , <i>tad-</i> , <i>tasmīml-</i> , <i>etad-</i>		<i>kāmaṃ-</i>			
5.9 <i>rūpaṃ-</i>	<i>-ātmā</i>					<i>bhuvanaṃ-</i> , <i>bhūtā-</i>
5.10 <i>rūpaṃ</i>	<i>-ātmā</i>					<i>bhūtā-</i>
5.11	<i>-ātmā</i>					<i>bhūtā-</i>
5.12 <i>rūpaṃ-</i>	<i>-ātmā</i> , <i>vaśī</i>	<i>sukhaṃ-</i>		<i>ātma-</i>	<i>dhīrās-</i>	<i>bhūtā-</i>
5.13		<i>śāntiḥ</i>	<i>kāmān</i>	<i>ātma-</i>	<i>dhīrās-</i>	

17 KU 5.14–6.1: Das Glück und das *brahman*

In den ersten beiden Strophen dieses Teiltexes findet sich eine Reihe an Pro-Formen, deren Referenzobjekte nicht völlig klar sind. Der Teilsatz 5.14§1.1, *tad etad*, erinnert an *etad vai tat*, „Dieser/Diese/Dieses ist Es (das *brahman*)“. Dass sich *tad* auch in dieser Strophe auf das *brahman* (R₄₁) bezieht, ist plausibel. Da Glückseligkeit eine der Charakteristika des *brahman* ist, ließe sich auch die Frage in §3 nach dem in §2 erwähnten „Glück“ (*sukha*) auf dieses beziehen. Wenn sich die Strophe tatsächlich an *etad vai tat* anlehnt, so muss *etad* auf den Wesenskern (*ātman/puruṣa*) verweisen; zuletzt wurde dieser im vorangegangenen Teiltext erwähnt. Denkbar ist jedoch auch, dass sich *etad* auf das kurz darauf erwähnte Glück bezieht („Es [= das *brahman*] ist dieses [= Glück]“).

Dass die ersten beiden Sätze von 5.15 sich auf den *brahmaloka* beziehen, lässt sich aus der Beschreibung erschließen. Der Verfasser dachte hier an die Welt oberhalb des Himmels, hinter der Sonne, in der es nur ewiges Licht gibt (und daher nichts anderes scheint) – „denn ein für alle Mal ist dieser *brahmaloka* erstrahlt“, wie es in der oben übersetzten Passage aus der ChU heißt (s. p. 125). Die Sonne ist in dieser Kosmologie ein Loch am Himmel, durch das das Licht des *brahmaloka* hindurchscheint; auch die anderen in der Strophe

erwähnten Leuchtkörper scheinen ihre Leuchtkraft auf irgendeine Weise von dieser Quelle zu erhalten, sie „scheinen ihm nach“ (*anu+bhā*).

Auffälligerweise wird in §3 ein eindeutig maskulines Pronomen verwendet (*tam*). Dieses bezieht sich wahrscheinlich auf den (nicht genannten) maskulinen *brahmaloka*, der hier die Rolle des oftmals etwas abstrakteren *brahman* übernimmt bzw. mit diesem implizit identifiziert wird. Sofern man *etad* in 5.14 auf den Wesenskern bezieht, ist es jedoch auch möglich, dass *tam* auf diesen verweist, wobei dann an den „großen“, mit dem *brahman* identischen *ātman* gedacht werden müsste.⁴³⁰ Im Fall der beiden Strophen wurden also durch ihre Zusammenfügung alternative bzw. zusätzliche Lesungen ermöglicht und die (unter anderem) über die Pro-Formen zwischen ihnen entstehende Kohäsion erlaubte eine auch inhaltlich kohärente Interpretation.

Die Strophe 6.1 gehört bereits zur nächsten Vallī, doch auch sie setzt das Thema „*brahman*“ fort und behält die „kosmische Perspektive“ bei. In dieser Strophe wird der sog. *Aśvattha*-Baum als das Lichte, das *brahman* und das Unsterbliche charakterisiert, darüber hinaus „übertrifft ihn keiner“ (*tad u nātyeti kaś canā*). Ersteres wurde in 5.8 vom *puruṣa* ausgesagt, zweiteres in 5.8 und 4.9 vom Wesenskern. Worum handelt es sich also bei dem *Aśvattha*?

aśvattha bezeichnet im Allgemeinen die „Pappelfeige“ (*Ficus religiosa* L.; auf Sanskrit auch *pippala*), die auch als Bodhi-Baum bekannt geworden ist, da der Buddha unter einem solchen Baum die Erleuchtung (*bodhi*; genauer: das „Erwachen“) erlangte. Später wurde dieser Baum auch zu einem der Symbole des Buddha. Der eindrucksvolle Baum spielte auch schon in den frühen hinduistischen Traditionen eine Rolle. In der *Maitrāyaṇīya-Upaniṣad* wird das *brahman* – das hier identisch mit dem gesamten Kosmos ist – als *Aśvattha* dargestellt: „Das *brahman* mit den drei Vierteln hat aufrechte/ oben befindliche Wurzeln; die Äste sind der Raum, der Wind, das Wasser, die Erde usw. ‚Der Eine *Aśvattha*‘ heißt dieses *brahman*. Sein Glanz ist die Sonne dort.“⁴³¹ Das *brahman* wird hier also nicht nur mit dem *Aśvattha* assoziiert, sondern hat auch einen besonderen Bezug zur Sonne, die seinen „Glanz“ (*tejas*) darstellt. Das Bild ist das eines Baumes mit oben ansetzenden bzw. vertikalen Wurzeln, in oder auf dessen Krone sich die Sonne befindet; diese Wurzeln – der Kosmos – sind nicht (wie sonst üblich) verborgen, sondern gut sichtbar (dies liegt, wie unten erläutert wird, an der besonderen Gestalt dieses Baumes).

430 In seinem Kommentar zur KU glossiert Śāṅkara beispielsweise folgendermaßen: „Ihm allein – dem höchsten Herrn –, dem leuchtenden – dem strahlenden –, leuchtet alles nach – strahlt alles nach.“ *tam eva parameśvaraṃ bhāntaṃ dīpyamānam anubhāty anudīpyate.*

431 *ūrdhvamūlaṃ tripād brahma śākhā ākāśāvāgnyudakabhūmyādaya eko ’śvatthanāmaitad brahmaitasya tat tejo yad asā ādityaḥ* *Maitrāyaṇīya-Upaniṣad* (s. van Buitenen 1962) VI 4; vgl. die Übersetzungen in van Buitenen 1962: 135 und Pinchard 2016: 256.

Ein weiterer wichtiger Aspekt dieses Bildes ist, dass der Kosmos von einer einzigen Säule, der *axis mundi*, durchzogen wird. Eine ähnliche Vorstellung findet sich auch im ṛgvedischen Puruṣa-Sūkta (RV X 90.3), das die Entstehung des Kosmos aus einem „Ur-Menschen“ (dem *puruṣa*) beschreibt, und in der an dessen Ideen anknüpfenden ŚU. Im Puruṣa-Sūkta wird der Kosmos ebenfalls in Viertel unterteilt; in diesem Fall sind drei Viertel das „Todlose im Himmel“ (-*aṃṛtaṃ divi* RV X 90.3). In der ŚU wiederum wird der kosmische *puruṣa* mit einem Baum verglichen: „Gleich einem Baum steht er, einer allein, gestützt auf den Himmel; vom *puruṣa* ist alles hier erfüllt.“⁴³² Dass der *puruṣa* „auf den Himmel gestützt“ ist, könnte darauf hindeuten, dass auch hier an den *Aśvattha* gedacht wurde, der über seine Wurzeln gewissermaßen vom Himmel herabwächst.⁴³³

Auch in der BhG wird ein kosmischer *Aśvattha* erwähnt (XV 1–4; s. Malinar 2007: 202f.); dort handelt es sich jedoch nicht um eine Pappelfeige (*pippala*), sondern, wie Brodbeck (2018: 251f.) argumentiert, um den „Banyan-Baum“ (*Ficus benghalensis* L.; Sanskrit *vaṭa* und auch *nyagrodha* „dessen Wuchs nach unten geht“). Dieser beginnt sein Leben in der Krone eines Wirtsbaumes, von wo aus er seinen eigenen Stamm rund um den des Wirtsbaums ausbildet und Luftwurzeln zum Boden hin entsendet. Anders als in anderen Texten repräsentiert der *Aśvattha* in dieser Passage der BhG den Kosmos als Bereich des Wiedergeburtenskreislaufs, also auf negative Weise. An einer anderen Stelle allerdings bezeichnet sich *Kṛṣṇa* – offensichtlich positiv – als den „*Aśvattha* unter allen Bäumen“ (*aśvatthaḥ sarvavrkṣāṇām*– BhG X 26). Da jedoch auch *Ficus religiosa* von einem Wirtsbaum aus wächst⁴³⁴ und von diesem aus und an ihm entlang seine Wurzeln nach unten erstreckt, bleibt unklar, ob beim *aśvattha* in der BhG an einer Stelle an den Banyan-Baum, an der anderen an die Pappelfeige gedacht wurde, an beiden Stellen nur an einen der beiden Bäume, oder ob *aśvattha* möglicherweise als hyperonyme „Gattungsbezeichnung“ für beide Arten gebraucht wurde.

Ähnlich wie in der BhG hat auch der *Aśvattha* in der KU „oben befindliche Wurzeln“ (*ūrdhvamūlo*-) und „abwärts gerichtete Äste“ (-*aṃvākśāka*-). Letzteres Charakteristikum könnte den Eindruck erwecken, dass es sich um einen

432 *vrkṣa iva stabdho divi tiṣṭhaty ekas tenedaṃ pūrṇaṃ puruṣeṇa sarvam* ŚU III 9cd; vgl. die Übersetzungen in Pinchard 2016: 271, n. 28 und Brodbeck 2018: 251.

433 Für Emeneau (1950: 368) scheint diese Stelle „not remarkably pertinent in its phraseology. It is therefore hardly worth the effort to review the relative chronology of the two Upaniṣads and to discuss the possible influence of one passage on the other.“ Dem muss entgegenhalten werden, dass sich Vorstellungen auch unabhängig von konkreten (überlieferten) Text(stell)en verbreiten und beeinflussen können.

434 Emeneau (1950: 370) schlug daher (in Anlehnung an einen Vorschlag Lassens) für die Prakrit-Form *assattha* die Etymologie *a+svastha* „not self-dependent“ vor; *aśvattha* wäre in diesem Fall die sanskritisierte Form.

verkehrten Baum handelt, dessen Äste tendenziell eher nach oben und in die Breite wachsen (dies ist übrigens auch sowohl bei einer Pappelfeige als auch bei einem Banyan-Baum der Fall; vgl. Emeneau 1950: 365ff.). Bei einem gewöhnlichen Baum befände sich damit die Baumkrone „auf der Erde“. Wahrscheinlicher ist, dass es sich um einen normalen *Aśvattha* handelt, da dieser von Natur aus verkehrt zu sein scheint: Die in der Baumkrone befindlichen Äste wirken wie ein Himmel verankertes Wurzelwerk, aus dem heraus die Luftwurzeln wie nach unten gehende Äste herauswachsen.⁴³⁵ *ūrdhvamūla* bezieht sich also in der Beschreibung der KU auf die wurzelartige Baumkrone, und *avākśākha* auf die astartigen Auswüchse, also das, was gewöhnlich Luftwurzeln genannt wird.⁴³⁶ Ein klarer Unterschied zwischen Wurzeln und Ästen lässt sich bei solchen Bäumen jedenfalls nur schwer ausmachen, sodass man den ersten Satz von 6.1 (§1) auch in dem Sinn verstehen könnte, dass der ewige *Aśvattha* „sowohl oben Wurzeln als auch unten Äste hat“.

Wie genau der *Aśvattha* als kosmische Entität zu interpretieren ist, ist offen. Wahrscheinlich spielt der Umstand, dass dieser Baum Oben und Unten vielfach verbindet, eine Rolle; auch dass er gewissermaßen dem Himmel entspringt (ebenso wie der „kleine“, individuelle *ātman*, der mit dem großen, solaren *ātman* verbunden bzw. identisch ist), ist vermutlich nicht unwichtig. Sowohl die Größe als auch das Alter des *Aśvattha* (ganz gleich, an welche Spezies dabei gedacht wird) machen es leicht, ihn mit dem kosmischen, ewigen *brahman* zu assoziieren.

KU 5.14–6.1 als Teilttext

Die Strophen 5.14 und 15 (eine *Anuṣṭubh* und eine *Triṣṭubh*) sind durch rekurrente Lexeme verbunden: In beiden wird das Verb (*vi+*)*bhā* „leuchten“ bzw. „strahlen“ gebraucht, in 15 außerdem das mit diesem Verb verwandte Nomen *bhās*. Darüber hinaus wird auch in beiden über Pro-Formen auf das *brahman* (und möglicherweise auch auf den *ātman*) verwiesen; dieses spielt auch in der

435 Besonders in der ersten Phase seines Daseins auf einem Wirtsbaum kann bei einem *Aśvattha* beobachtet werden, wie er von oben nach unten wächst; Emeneau (1950: 367) führte das Bild des verkehrten Baumes gänzlich auf diese Phase zurück.

436 In der BhG heißt es zunächst in einer *Anuṣṭubh* (XV 1), dass die Wurzeln oben/aufrecht und die Äste unten sind (*ūrdhvamūla* bzw. *adhāśākha*); dies ähnelt der Beschreibung der KU, in der die Bezeichnungen verkehrt herum gebraucht werden. In der darauf folgenden *Triṣṭubh* (XV 2) heißt es hingegen, dass sie sich die Äste nach oben und nach unten (*adhāś cordhvam-*) ausbreiten (*pra+sr*) und dass die Wurzeln nach unten reichen (*adhāś ca mūlāny anusaṃtatāni*). In der *Triṣṭubh*-Strophe scheinen die *śākhās* Äste im gewöhnlichen Sinn zu sein (diese wachsen in der Baumkrone nach oben und in die Breite und verlängern sich über die Luftwurzeln nach unten) und die *mūlas* die (Enden der) Luftwurzeln, die von oben kommend den Erdboden berühren. Stammen die beiden Strophen möglicherweise von zwei verschiedenen Verfassern, die auf unterschiedliche Weise an dasselbe dachten?

folgenden Strophe 16 eine wichtige Rolle. In Strophe 14 wird der Heilszustand (*sukha* R43) erwähnt; dieser wurde kurz zuvor in 13 angesprochen (*śānti*). Möglicherweise platzierte der Textproduzent das Strophenpaar 5.14–15 an genau dieser Stelle, um einen Bezug zu einem oder beiden Teiltexten herzustellen (bzw. vom einen zum anderen überzuleiten).

Die Anuṣṭubh 6.1 ist nur insofern mit 5.14–15 kohäsiv verbunden, als die Pro-Formen in letzteren Strophen sich wahrscheinlich auf das *brahman* beziehen, das in 6.1 explizit genannt wird. Es handelt sich um die letzte Strophe, die mit dem Satz *etad vai tat* kombiniert wird (die erste war 4.3) und damit zu einer sich über drei Vallis hinweg erstreckenden Textstruktur gehört (s. Abschnitt IV 2.3).

Tabelle 13: Rekurrente Referenzobjekte in KU 5.14–6.1

	Das Heilsziel (räumlich gedacht)	Das <i>brahman</i>
	26	41
5.14	<i>tad-</i> (?)	<i>tad-</i> (?)
5.15	<i>tatra, tam, tasya</i> (?)	<i>tatra</i> (?)
6.1		<i>brahma</i>

18 KU 6.2–3: Die große Angst

Auch wenn in den Strophen 6.2–3 eine ganze Reihe von auch aus anderen Teilen der KU bekannten Referenzobjekten wieder auftaucht (R8, 12, 27, 40, 106, 110, 111), heben sich diese inhaltlich vom Rest des Textes ab (dies haben sie, wie unten gezeigt wird, mit den folgenden Strophen 6.4–5 gemein). Die erste Frage, die bei ihrer Lektüre aufkommt, ist wohl die nach der Ursache für die viermal genannte „Angst“ (*bhaya* R27). Zur Beantwortung dieser Frage lohnt ein Blick in die Taittirīya-Upaniṣad (TU), in der eine Strophe zitiert wird, die KU 6.2 ähnelt:

⁴³⁷Wenn man in dieser unsichtbaren, körperlosen, nicht ausdrückbaren, stätelosen (Essenz) Angstlosigkeit als Basis findet, so wird man angstlos. Wenn man [jedoch] in diese eine Höhlung eine Öffnung macht, so hat man Angst. Aber eben das ist die Angst desjenigen, der sich einen Wissenden wähnt.

437 *yadā hy evaiṣa etasminn adṛśye 'nātmye 'nirukte 'nilayane 'bhayaṃ pratiṣṭhāṃ vindate | atha so 'bhayaṃ gato bhavati | yadā hy evaiṣa etasminn udaram antaraṃ kurute 'tha tasya bhayaṃ bhavati | tat tv eva bhayaṃ viduṣo manvānasya | tad apy eṣa śloko bhavati |7| bhīṣāsmād vātaḥ pavate bhīṣā udeti sūryaḥ / bhīṣāsmād agnīś cendraś ca mṛtyur dhāvati pañcama // iti TU II 7–8.*

Dazu gibt es auch folgende Strophe:
 Aus Furcht davor weht der Wind,
 aus Furcht geht die Sonne auf.
 Aus Furcht davor läuft sowohl das Feuer als auch Indra
 und der Tod als fünfter.

Aus dem Text, der dieser Passage in der TU vorangeht, geht hervor, dass es sich bei der „Essenz“ (*rasa*) um das „Urwesen“ handelt, das die Welt erschaffen hat und sich daraufhin in dieser verkörpert hat; seine Kenntnis führt zur Glückseligkeit. Dasjenige, in das man eine „Höhlung“ oder „Öffnung“ machen kann, ist wahrscheinlich die Angstlosigkeit, die auf der „Essenz“ basiert. Möglicherweise ist damit gemeint, dass man den Zustand der Angstlosigkeit durchbricht, da man nicht wirklich über das heilseffektive Wissen verfügt. Die dadurch bedingte, große Angst bzw. Furcht führt zu Unruhe. Auf diese werden sogar die normalen Abläufe des Kosmos zurückgeführt.

Die Art und Weise, wie die Strophe in der TU eingeleitet wird – „dazu gibt es auch folgende Strophe“ (*tad apy eṣa śloko bhavati*) – deutet darauf hin, dass diese als eigenständiger Text im Umlauf war. Bei der KU-Strophe 6.3 handelt es sich wohl um eine Variante dieses Textes. Die Strophe in der KU könnte sich ebenfalls auf den Mangel an Angstlosigkeit (bzw. an dem sie bedingenden Wissen) beziehen; es bleibt jedoch unklar, worauf sich die Pro-Form *asya* „vor ihm /davor“ im ersten Satz §1 bezieht. In Frage käme der in 6.2 erwähnte „Atem“ (*prāṇa*, ein Maskulinum). Diesen als eine im ganzen Kosmos waltende Urkraft zu konzeptualisieren, entspräche durchaus upaniṣadischem Denken – immerhin „bewegt sich“ alles „zum Vorschein gekommen, im Atem“ (§1.1) –; für gewöhnlich wird der Atem jedoch nicht als etwas Angst Einflößendes dargestellt. Auch der „Donnerkeil“ (*vajra*) könnte die Ursache für die Angst sein; seine Rolle ist jedoch leider ebenso unklar.

KU 6.2–3 als Teiltex

Bei der Strophe 6.2 handelt es sich um metrisch verderbte Strophe; ihre erste Hälfte lässt sich als Anuṣṭubh rekonstruieren, ihre zweite (mit einer gewissen Unsicherheit) als Triṣṭubh. KU 6.3 ist eine Anuṣṭubh. Die Strophen sind kohäsiv durch das Wort *bhaya* „Angst“ (R27) verbunden.

19 KU 6.4–5: Welten

Ebenso wie im Fall des vorangegangenen Teiltexes heben sich die Strophen 6.4–5 vom Rest der KU ab, und zwar vor allem insofern, als unklar ist, ob der Wesenskern (oder ein anderes höchstes Prinzip) hier eine Rolle spielt oder nicht. Gemäß der Strophe 6.4 sollte man erwachen oder wahrnehmen, bevor man – infolge hohen Alters – gebrechlich wird. Ob *budh* intransitiv („erwachen, wach sein“) oder transitiv („erkennen, wahrnehmen, merken“) gebraucht wird, ist unklar, da ein Erkenntnisobjekt, wie etwa das *brahman* oder der

ātman, nicht erwähnt wird. Klar ist, dass ein solches Erkenntnisobjekt in die Strophe hineingelesen werden konnte und auch wurde: Śāṅkara beispielsweise erklärt in seinem Kommentar, dass es sich um das *brahman* handelt.

Das Erwachen bzw. Erkennen führt „zur Verkörperung“ oder „Körperlichkeit“ (*śarīratvāya*) und zwar in den *sargeṣu lokeṣu*, wörtlich: „in den Emanationen, in den Welten“, wobei die „Emanationen“ als „Schöpfungen“ bzw. „Welten“, die aus einem Urgrund, Urprinzip oder Urwesen hervorgegangen sind, verstanden werden könnten. Da dieser Pleonasmus unwahrscheinlich ist, wurden zwei Emendationen vorgeschlagen: (1.) *svargeṣu* „in den himmlischen (Welten)“ und (2.) *sarveṣu* „in allen (Welten)“. ⁴³⁸ Beide Emendationen sind gleichermaßen plausibel. Das zuvor erwähnte, sicher positiv konnotierte Erwachen oder Erkennen erlaubt einem Individuum also entweder die Reinkarnation in den himmlischen oder sogar in allen – also wohl allen beliebigen – Welten. ⁴³⁹

Auch in der folgenden Strophe 6.5 ist von einem Erkennen oder zumindest „Sehen“ (*drś*) die Rede, und auch hier wird das Objekt nicht genannt. Hinzu kommt, dass unklar ist, wie genau sich die „Sichtverhältnisse“ in den vier verschiedenen Bereichen (drei davon werden als *lokas*, also „Welten“, bezeichnet) voneinander unterscheiden. Laut Julius Lipner (1978) wird in dieser Strophe auf einen gestuften oder graduellen Erlösungsweg angespielt (pp. 247 und 251 bezeichnet er diesen als „*krama-mukti*“). Er argumentiert, dass die Klarheit der Erkenntnis in den vier genannten Bereichen jeweils zunimmt: In einem kupfernen (bzw. bronzenen) „Spiegel“ bzw. „Reflektor“ (*ādarśa*), wie er zu jener Zeit in Südasien üblich war, ist das eigene Spiegelbild nur unscharf zu erkennen. ⁴⁴⁰ Dies trifft auch auf die Erkenntnis des eigenen Selbst in der normalen, diesseitigen Welt zu: „[J]ust as in an *ādarśa* or copper reflector we get no more than an image of the observable phenomenon, so in the empirical world it is rather hard to bring spiritual discernment to bear, to perceive the deeper reality underlying the living organism.“ (Lipner 1978: 249). Was man wiederum im Traum sieht, sei noch flüchtiger – aber auch glückseliger – als die Dinge der alltäglichen Welt des Wachseins und daher mit der „Welt der Vorväter“ (*pitṛloka*) zu assoziieren, die sich „über“ der menschlichen, aber „unter“ der göttlichen Welt befindet. Die Besonderheit von Bildern bzw. Reflexionen im Wasser („water-images“) ist laut Lipner (1978: 250) ihre Transparenz; sie sind als bloße Abbilder durchschaubar und daher mit der noch höheren Welt der

438 S. Friš 1955: 8 und Olivelle 1998a: 610, der selbst (inkorrekt) „within the created worlds“ übersetzt (ähnlich Lipner 1978: 243: „emitted worlds“).

439 Emendationen, Parallelen in anderen Texten und Interpretationen der Strophe KU 6.4 werden ausführlich in Killingley 2023 besprochen. Vgl. die auf p. 125f. unten übersetzte Stelle ChU VIII 4.1–3, wo von der „Bewegungsfreiheit in allen Welten“ die Rede ist.

440 Zur Geschichte der Spiegel(-Herstellung) in Südasien s. Parpola 2019: 21ff.

Gandharvas zu assoziieren. Nur im *brahmaloka* sei eine noch klarere Erkenntnis möglich.

Um seine Interpretation zu untermauern, verweist Lipner (1978: 248) auf eine Passage in der BÄU (IV 3.33), in der nacheinander sieben Welten genannt werden, deren Glückseligkeit jeweils um das Hundertfache steigt: die Welt der Menschen, die Welt der Vorväter, die Welt der Gandharvas, die Welt derjenigen, die durch das Durchführen von Ritualen zu Göttern geworden sind (*karmadevas*), die Welt der gebürtigen Götter (*ājānadevas*) (sowie der tugendhaften Gelehrten), die Welt des Prajāpati (sowie der Gelehrten), die Welt des *brahman* (sowie der Gelehrten). Die immer größer werdende Glückseligkeit in den Welten der BÄU entspreche einer Qualitätsteigerung der Erkenntnis in den Welten der KU: „[T]he fact that these upper realms are viewed as worlds of enjoyment is no reason why they may not at the same time be progressively conducive to self-realization.“ (Lipner 1978: 248).

Ungeachtet der – nicht völlig deckungsgleichen – Hierarchie der Welten in der BÄU stellt sich die Frage, ob sich die Erkenntnisqualität tatsächlich in der Weise steigert, wie sie es gemäß Lipner tun sollte. Insbesondere die Gandharva-Welt gibt dabei Rätsel auf. Tatsächlich ist an einer Stelle des MBh von der „Erscheinung einer Gandharva-Stadt“ (*gandharvanagarākāra*) die Rede, die, kaum gesehen, schon wieder ins nichts verschwindet.⁴⁴¹ Es ist plausibel, dass es sich dabei um eine Fata Morgana handelt. Nimmt man an, dass auch bei der Gandharva-Welt der KU an eine Fata Morgana gedacht wurde, erklärt sich, warum man in dieser genau so viel erkennt wie in sich kräuselndem Wasser, nämlich nur „sozusagen hier und da“ (*parīva*) etwas. Wenn diese Interpretation stimmt, stellt sich die Frage, wie man in einer Fata Morgana fast genauso gut sehen und erkennen können sollte, wie im *brahmaloka*.

Wahrscheinlicher ist, dass bei dieser Strophe keine immer höher steigende, „prima facie semantic progression“ (Lipner 1978: 245) vorliegt, sondern dass man in allen Welten unterhalb des *brahmaloka* zwar auf unterschiedliche Weisen, aber gleichermaßen schlecht erkennt.⁴⁴² In einem Bronzespiegel ist die Reflexion zwar undeutlich und unscharf, aber stabil;⁴⁴³ im Traum ist die Wahrnehmung zwar subjektiv etwas deutlicher, dafür aber instabil und

441 MBh XII 252.13; s. p. 136 oben. Schon Weber (1853: 206f.) identifizierte die Gandharva-Welt in der KU mit der Gandharva-Stadt.

442 Parpola (2019: 5) verweist auf eine Passage aus der BÄU (III 9.14–16), in der das Abbild der eigenen Person im Schatten, einem „Spiegel“ und im Wasser erwähnt wird; in dieser spielt auch die Erkenntnis des *ātman* eine Rolle (auch in einigen anderen Passagen werden Bezüge zwischen physischen Reflexionen und der „Selbsterkenntnis“ hergestellt; s. Parpola 2019: 3ff.). Möglicherweise inspirierte diese Passage auch den Verfasser von KU 6.5.

443 Wie genau 6.5§1 zu verstehen ist, ist unklar. Śāṅkara und andere verstanden *ātmani* im Sinne von *buddhau* „im Verstand“, was jedoch zweifelhaft ist (s. Lipner 1978: 247). Möglicherweise bezieht sich der Text auf die innerhalb des Körpers bzw. „in einem selbst“ stattfindende Introspektion.

flüchtig (wahrscheinlich stellte man sich, als die Strophe verfasst wurde, die Welt der Vorväter als glückseligen, aber temporären Ort vor);⁴⁴⁴ im Wasser ist das Bild verschwommen, also sowohl undeutlich als auch instabil (ebenso wie in einer Gandharva-Welt/Stadt, also einer Fata Morgana). Nur im *brahmaloka* erkennt man so deutlich und stabil wie im Fall von Schatten und Licht. Wie auch in der vorangegangenen Strophe bleibt offen, *was* erkannt oder gesehen werden soll; abermals lässt sich jedoch spekulieren, dass es sich um den inneren, unsterblichen Wesenskern handelt.

KU 6.4–5 als Teilttext

Bei Strophe 6.4 handelt es sich um eine Anuṣṭubh. Auch 6.5 könnte einmal eine Anuṣṭubh gewesen; ein Rekonstruktionsversuch erscheint jedoch außer Reichweite. Dafür, dass die beiden Strophen einen Teilttext bilden, spricht vor allem, dass beide mehrere Welten oder Bereiche (*lokas*) erwähnen; es besteht also Kohäsion (unklar bleibt, ob mit diesem Wort in beiden Strophen durchgehend dasselbe gemeint ist). Nicht zuletzt aufgrund der Schwierigkeiten bei ihrer Interpretation fällt es jedoch nicht leicht, beide als kohärentes Ganzes zu lesen. Folgt man Lipners Interpretation, dient die in Strophe 6.4 erwähnte Erkenntnis (des *ātman/brahman*?) der Verkörperung in den in 6.5 genannten Welten, von welchen aus man immer weiter emporsteigen kann, bis man schließlich zum *brahmaloka* gelangt (ob die Existenz in diesem Bereich eine körperliche ist, ist offen).

20 KU 6.6–11: Sinneskontrolle, *sāṅkhyayoga II*

Die Strophen 6.6–11 befassen sich, wie auch die Strophen 3.3–13 am Ende des ersten Adhyāya, mit *sāṅkhyayoga*-Lehren. Auch hier gibt es wieder eine Hierarchie, die stark der metaphysischen Ontologie in 3.10–11 ähnelt: An höchster Stelle steht (1.) der *puruṣa*; unter ihm befinden sich (2.) das Unmanifeste, (3.) das große Selbst, (4.) das *sattva*, (5.) das geistige Organ und (6.) die Sinne. Der einzige Unterschied zu 3.10–11 findet sich an der vierten Position: Wo in der dritten Valli der „Verstand“ (die *buddhi*) ist, ist hier das *sattva*. Wie J. A. B. van Buitenen (1957: 96f.) gezeigt hat, erfüllt das *sattva* als Prinzip an vielen Stellen des MBh dieselbe Funktion wie die *buddhi*; die zwei Hierarchien sind daher leicht in Einklang zu bringen.

In 6.6 ist vom „gesonderten Entstehen der Sinne“ (*indriyāṇām pṛthagbhāvam*) die Rede. Dies bezieht sich möglicherweise auf die im vormodernen Südasien weit verbreitete Annahme, dass jeder der fünf Sinne bzw. Sinnesorgane jeweils einem Element bzw. einer Eigenschaft entspricht und eine Existenz für sich hat (s. Frauwallner 1982: 64ff.). Die einzelnen Sinne werden in der

444 Tatsächlich findet sich in einem Manuskript auch die Lesung *nṛloke* (s. n. 274 oben); auch die „Menschenwelt“ wurde wegen ihrer Vergänglichkeit und Flüchtigkeit schon oft mit der Traumwelt verglichen.

KU zwar nicht aufgezählt.⁴⁴⁵ Man kann jedoch mutmaßen, dass sie bei der Durchführung der Praktik nacheinander in den Fokus gerückt werden, und zwar indem sowohl ihre Unterdrückung als auch ihre erneute „Inbetriebnahme“ (*udayāstamayau*, ihr „Aufkommen und Untergehen“, R114) beobachtet werden.⁴⁴⁶ Erst wenn die Sinne vollständig unterdrückt sind, gelangt man zu den in 6.7–9 genannten höheren Prinzipien, deren höchstes der von allen Eigenschaften freie *puruṣa* ist. Dieser ist nicht durch die Sinne wahrnehmbar, sondern eignet sich nur für „das Herz, das Nachsinnen, das Denken“ (*hr̥dā manīṣā manasābhikṣpto* 6.9).

Die Strophen 6.10–11 setzen das Thema der Sinneszügelung fort (die Stelle des *sattva* wird jedoch wieder von der *buddhi* eingenommen). Wie in der Einleitung erwähnt, ist nicht völlig klar, wann – und vor allem: wie früh – die Kompilation der KU abgeschlossen wurde. Dennoch ist es plausibel, dass die Definition von *yoga* (R76) eine der ältesten ist, die erhalten geblieben ist: *yoga* ist das „(Zurück-)Halten“ (*dhāraṇā*) der Sinne, wobei dies im Sinne eines Kontrollierens verstanden werden muss. Sein Ziel besteht darin, das *manas* und die *buddhi* dazu zu bringen, dass sie „stillstehen“ (*ava+sthā*) und „sich nicht rühren“ (*na vi+ceṣṭ*). Wahrer *yoga* ist Stillstand (R118).

445 Bei den in 6.10 erwähnten *jñānas* handelt es sich um die Sinnesorgane, auch *jñānendriyas* genannt. Üblicherweise sind dies die folgenden fünf: Der Sehsinn (*caḅṣus*, im Dual bisweilen auch die „Augen“), das Gehör (*śrotra*), der Geruchssinn (*ghrāṇa*, das „Riechen“ oder *nāsikā*, die „Nase“), der Geschmackssinn (*jihvā*, die „Zunge“) und der Tastsinn (*sparśa*, der „Tastsinn“, *tvac*, die „Haut“, oder *kāya*, der „Körper“). Das geistige Organ wird mit diesen assoziiert, ist aber selbst kein Sinnesorgan; s. dazu etwa MBh XII 47.49, 195.10 und 12, 203.27, 212.20 und 232.17.

446 Die Reihenfolge könnte dabei mit der üblichen Aufzählung der Sinne (s. n. 445 oben) übereinstimmen. Da hier explizit von Entstehen und Vergehen die Rede ist, kann jedoch auch gemutmaßt werden, dass hier an die Reihenfolge gedacht wurde, in der die Elemente, denen verschiedene Eigenschaften und mithin auch Sinne zugeordnet werden, bei der Auflösung ineinander aufgehen. Bei der Auflösung der Welt geht die Erde (der der Geruchssinn zugeordnet wird) im Wasser (→ Geschmackssinn) auf, dieses im Feuer/Licht (→ Sehsinn), dieses in der Luft / im Wind (→ Tastsinn) und diese im Raum (*ākāśa*, *kha*) (→ Gehör); vgl. MBh XII 326.28–30b, XII 335.12–14b und XII 195.19–20. Die Elemente gehen wiederum in den psychischen/metaphysischen Prinzipien (also dem geistigen Organ, dem Unmanifesten usw.) auf; diese variieren jedoch in den Texten. Tatsächlich findet sich die Reihung der Sinne entsprechend der Elemente (also Geruch, Geschmackssinn, Sehsinn, Tastsinn, Gehör) in umgekehrter Reihenfolge (nämlich im Kontext einer Erläuterung der Weltentstehung) auch im MBh (XII 291.26). Daneben gibt es auch die Vorstellung, dass jedes Element (in der seit dem MBh etablierten Reihenfolge der Auflösung) jeweils eine Eigenschaft weniger besitzt, als das vorangehende; während also die Erde alle fünf Sinne bedient, ist der „Raum“ nur noch für das Gehör wahrnehmbar. Diese Vorstellung liegt etwa dem „Tattva-Yoga“ des Viṣṇudharmottara-Purāṇa (s. n. 391 oben) zugrunde und wird dort zur stufenweisen Reduktion der Wahrnehmung (d. h. zur Unterdrückung der Sinne) eingesetzt.

KU 6.6–11 als Teilttext

Mit Ausnahme der Triṣṭubh 6.9 sind alle Strophen dieses Teilttextes Anuṣṭubhs. Ähnlich wie in 3.3–10 wird in 6.6–9 zunächst eine metaphysische Ontologie dargestellt, an deren Ende das Heilsziel (*gati* R43) angesprochen wird. In 6.10–11 wendet sich der Text der Definition von *yoga* zu. Der Teilttext ist sowohl inhaltlich kohärent als auch kohäsiv: Das geistige Organ (R24) und die Sinne (R61) werden in jeweils vier Strophen erwähnt. Das „Entstehen und Vergehen“ (R114) wird in der ersten und letzten Strophe erwähnt und klammert den Teilttext gewissermaßen ein.

Tabelle 14: Rekurrente Referenzobjekte in KU 6.6–11

Das geistige Organ 24	Die Sinne 61	Das Unmanifeste 92	Der (vom Selbst zu unterscheidende) <i>puruṣa</i> 93	Entstehen und Vergehen 114	Stillstand 118
6.6	<i>indriyāṅgāṃ-</i>			<i>udayāstamayau</i>	
6.7	<i>mano-, manasaḥ</i>	<i>-'vyaktam</i>			
6.8		<i>avyaktāt</i>	<i>puruṣo-, yaṃ-</i>		
6.9	<i>manasā-</i>		<i>asya</i>		
6.10	<i>manasā</i>				<i>tām</i>
6.11	<i>indriya-</i>			<i>prabhavāpyayau</i>	<i>tām-</i>

21 KU 6.12–13: Der Wesenskern VI (Er existiert)

Die Strophen 6.12–13 drehen sich, wie man schließen darf, um den Wesenskern (R42). Sie knüpfen an die vorangehende Passage an, und zwar indem auch hier betont wird, dass der Wesenskern nicht mit dem Auge erkannt werden kann. Dass er weder durch Worte noch durch Nachdenken erreicht werden kann, gibt jedoch Rätsel auf: Zum einen heißt es in 6.9§3, dass er „für das Denken“ geeignet ist, zum anderen bekundet die Strophe 6.12 selbst, dass er erfasst werden kann, indem einem eine Person (R71) sprachlich mitteilt, dass er existiert. In 6.13 wiederum heißt es, dass er auf zwei Weisen erfasst werden kann: durch die Proposition (bzw. die Überzeugung?), dass er existiert, und „durch das Realität-Sein“ (*tattvabhāvena*), also wohl dadurch, dass er auch tatsächlich auffindbar ist. (Laut 2.20 und 23 ist darüber hinaus, wie erinnert werden darf, sogar die Gnade des Selbst eine Voraussetzung für dessen Erkenntnis.) Wie also kann man den Wesenskern erkennen?

Dass es eines kompetenten Vermittlers bedarf, um den Wesenskern zu erkennen, steht in jedem Fall im Einklang mit der Tatsache, dass es ja der Todesgott selbst ist, der dies verkündet. Gemeint ist also wohl, dass *eigenes* Grübeln und Philosophieren über das Selbst ohne angemessene Anleitung und Aufsicht fruchtlos bleiben wird. Wie auch im Fall des Wissens über das Jenseits bedarf es eines Eingeweihten (in der Praxis: eines der KU oder zumindest vergleichbarer Quellen kundigen Brahmanen), um das Realität-Sein des Wesenskerns zu begreifen.

KU 6.12–13 als Teiltex

Die Kohäsion der beiden Anuṣṭubh-Strophen ist dank des dreimal wiederholten Satzes *asti* (R119) und des Verbs *upa+labh* in 6.12, das auch der Form *upalabdha* in 13 zugrunde liegt, evident. An welchen Aspekt des Wesenskerns (R42) in den beiden Strophen gedacht wurde, ist unklar; in 6.6–11 werden sowohl *ātman* als auch *puruṣa* erwähnt, in 6.17, also erst am Ende des folgenden Teiltexes, der *puruṣa*. In Anbetracht des Inhalts der Strophen war die Vermeidung einer Bezeichnung wahrscheinlich gewollt.

Tabelle 15: Rekurrente Referenzobjekte in KU 6.12–13

Der Wesenskern		Die Proposition, dass er ist
42		119
6.12	(śakyo-)	tad-
6.13	-opalabdhavyas-, -opalabdhasya	-obhayoḥ

22 KU 6.14–17: Das Herz und die Kanälchen

Der Abschnitt 6.14–17 geht von einer physiologischen Lehre aus, die auf die frühen Upaniṣads zurückgeht. Diese basiert auf der Annahme, dass der Körper von sog. *nāḍīs* durchzogen wird, in denen das Selbst sich bewegt. Das schon im ṚV belegbare Wort *nāḍī* leitet sich von *naḍá/nalá* „(Schilf-)Rohr“ ab und bezeichnet eine „Pfeife, Röhre, Flöte“ oder „Ader“ (EWA II: 7). In den Upaniṣads bezeichnet es in der Regel „Kanäle“ im Körper, die vom Herzen ausgehen und auch auf besondere Weise mit der Sonne verbunden sind, und zwar über ihre Strahlen.⁴⁴⁷ In der ChU (die sich mit der KU ebenso wie mit der BĀU [IV 4.7] die Strophe 6.14 teilt) wird dies in einer längeren Passage wie folgt erläutert:

447 S. BĀU II 1.19 (aus dem Herzen, wo das Selbst sitzt, gehen 72.000 *hitā* genannte *nāḍīs* hervor), IV 2.3 (neben den *hitās* gibt es eine Haupt-*nāḍī*, die vom Herzen aufwärts führt), 3.20 (die *nāḍīs* sind mit verschiedenfarbigen „feinen Substanzen“ gefüllt [*śukla, nila, piṅgala, harita, lohita*]), ChU III 1.2, 2.1, 3.1, 4.1, 5.1–2 (*nāḍī*

⁴⁴⁸Nun bestehen diese Herzenskanälchen aus oranger, feiner Substanz (*aṇiman*), aus weißer, dunkelblauer, gelber und roter.⁴⁴⁹ So auch die Sonne dort: Diese ist orange, diese ist weiß, diese ist dunkelblau, diese ist gelb, diese ist rot. |1|

Und so wie ein großer Weg sich hindehrend zu beiden Dörfern führt – sowohl zu dem hier als auch zu dem dort –, genau so führen die Strahlen der Sonne hier zu beiden Welten – sowohl zu der hier als auch zu der dort. Diejenigen (Strahlen), die sich von der Sonne dort aus ausbreiten, sind in die Kanälchen hier geschlüpft; die, die sich von diesen Kanälchen hier aus ausbreiten, sind in die Sonne dort geschlüpft. |2|

Und wenn hier ein Eingeschlafener in sich gesammelt und ruhig keinen Traum erkennt, dann ist er in die Kanälchen hier geschlüpft. Ihn berührt kein Übel, da er dann einer wird, der mit Glanz versehen ist. |3| Wenn er nun zu einem wird, der kraftlos geworden ist, so sagen die rings um ihn Sitzenden zu ihm: „Erkennst du mich? Erkennst du mich?“ Und solange er hier nicht zu einem geworden ist, der aus diesem Körper hier aufgestiegen ist, solange erkennt er. |4| Wenn er nun aus diesem Körper hier aufsteigt, so steigt er daraufhin durch

bezeichnet hier die Zelle einer Bienenwabe), VIII 6.1–3 (die *nāḍīs* haben die Farben der Sonne [*piṅgala*, *śukla*, *nīla*, *pīta*, *lohita*] und sind mit ihr verbunden), VIII 6.6 = KU 6.16, Kauṣītaki-Upaniṣad (s. Olivelle 1998a: 324ff.) IV 19 (die *nāḍīs* sind mit verschiedenfarbigen „feinen Substanzen“ gefüllt [*piṅgala*, *śukla*, *kṛṣṇa*, *pīta*, *lohita*]), MuṅḍU II 2.6 (das Selbst ist da, wo die *nāḍīs* zusammenkommen) und Prāsna-Upaniṣad (s. Olivelle 1998a: 456ff.) III 6 (101 *nāḍīs* teilen sich jeweils in 100 weitere auf, diese wiederum in 72.000); vgl. Maguchi 2020: 99ff.

- 448 ChU VIII 6.1–6: *atha yā etā hṛdayasya nāḍyas tāḥ piṅgalasyāṇimnas tiṣṭhanti śuklasya nīlasya pītasya lohitasyeti | asau vādityaḥ piṅgala eṣa śukla eṣa nīla eṣa pīta eṣa lohitaḥ* |1| *tad yathā mahāpatha ātata ubhau grāmau gacchatīmaṃ cāmuṃ ca-ivam evaitā ādityasya rāsmaya ubhau lokau gacchantīmaṃ cāmuṃ ca | amuṣmād ādityāt pratāyante tā āsu nāḍīṣu srptāḥ | ābhyo nāḍībhyāḥ pratāyante te ’muṣminn āditye srptāḥ* |2| *tad yatraitat suptaḥ samastāḥ saṃprasannaḥ svapnaṃ na vijānāti | āsu tadā nāḍīṣu srpto bhavati | taṃ na kaś cana pāpmā sprṣāti | tejasā hi tadā saṃpanno bhavati* |3| *atha yatraitaḥ abalimānaṃ nīto bhavati | taṃ abhīta āsīnā āhur jānāsi māṃ jānāsi māṃ iti | sa yāvad asmāc charīrād anutkrānto bhavati | tāvaj jānāti* |4| *atha yatraitaḥ asmāc charīrād utkrāmati | athaitair eva rāsmibhir ūrdhvam ākramate | sa om iti vā hod vā mīyate* [für Emendationen dieses kryptischen Satzes s. Olivelle 1998a: 569. Er wird hier nicht übersetzt; Olivelle übersetzt p. 279 „He goes up with the sound ‘OM.’“] | *sa yāvat kṣīpyen manas tāvad ādityaṃ gacchati | etad vai khalu loka-dvāraṃ viduṣāṃ prapadanaṃ nirodho ’viduṣāṃ* |5| *tad eṣa ślokaḥ | śataṃ caikā ca hṛdayasya nāḍyas tāsāṃ mūrdhānam abhiniḥṣṭaikā | tayordhvam āyann amṛtatvam eti viṣvaññ anyā utkramaṇe bhavaty utkramaṇe bhavanti* /6/.

- 449 Die Bedeutung dieser Farben ist unklar; die Farben des Regenbogens (rot, orange, gelb, grün, blau, violett) bzw. die Spektralfarben des Sonnenlichts weichen jedenfalls von den hier gelisteten Farben ab.

eben diese Strahlen aufwärts. [...] Sobald er seinen Geist entsendet, geht er zur Sonne. Diese ist bekanntlich das Tor zur (jenseitigen) Welt: Für die Wissenden ist sie ein Zugang, für die Unwissenden ein Hindernis. |5|

Dazu gibt es folgende Strophe:

„Hundert und ein Kanälchen hat das Herz,
von ihnen führt eines zum Haupt.

Indem man sich durch sie aufwärts bewegt, wird man unsterblich,
(in alle Richtungen) verteilt werden die anderen beim Aufstieg.“ /6/⁴⁵⁰

Die hundertunderste *nāḍī* ist besonders, da sie vom Herzen zum Schädel verläuft und es dem *puruṣa/ātman* ermöglicht, nach dem Tod zur Sonne aufzusteigen bzw. wie ein Halm aus der Blattscheide herausgezogen zu werden (wie oben erwähnt, bezeichnet *nāḍī* auch das Schilfrohr, bei dem der Halm zum Teil von Blättern bedeckt wird). Wie auch in der ChU ausgeführt wird, steht sie als Tür zu einer anderen Welt nur für die Wissenden offen, die, wie die KU hinzufügt, frei von Begierden sein müssen.

In tantrischen Kreisen kam später die Vorstellung auf, dass diese Haupt-*nāḍī* (die erst später als *suṣumnā* bezeichnet wurde) als Kanal dazu diene, den männlichen Samen, den Atem bzw. die Kuṇḍalinī genannte Schlange, die die weibliche Energie im Körper repräsentiert, zur Schädeldecke zu leiten (vgl. White 1996: 218ff. und 233), ein Vorgang, der auch als *utkrānti* „Aufstieg“ bezeichnet wird. Ob der in der KU beschriebene Vorgang – auch hier wird ein „Aufstieg“ (*utkramaṇa*) entlang der *nāḍīs* erwähnt⁴⁵¹ – einer yogischen Praktik im Sinne der Sinneszügelung oder Erkenntnis bedarf, ist offen: In der KU wird der vorliegende Abschnitt, wie David Gordon White beobachtet, textlich vom *yoga* umrahmt, in der ChU stehen das Wissen und dessen Heilseffektivität im Vordergrund – von Sinneszügelung oder metaphysischen Ontologien ist jedoch keine Rede.

450 Vgl. die Übersetzung von ChU VIII 6.1–2 und 5–6 in White 2009: 68, der auch Verbindungen mit ähnlichen Auffassungen im Āyurveda herstellt. Dass in ChU VIII 6.6 die KU 6.16 zitiert wird, wie etwa White annimmt, ist nicht selbstverständlich; ganz im Gegenteil wird die Strophe in der ChU (die, wohl gemerkt, im Großen und Ganzen älter ist als die KU) besonders als Zitat hervorgehoben und kann auch aus einer anderen Quelle stammen bzw. als unabhängiger Text im Umlauf gewesen sein.

451 KU 6.16. Interessant ist, dass der Startpunkt der Aufwärtsbewegung in der Upaniṣad in der Herzhöhle zu liegen scheint, da diese ja den *ātman* beherbergt, in späterer Zeit jedoch am unteren Ende der Wirbelsäule, wo die Kuṇḍalinī zu Beginn der Praxis aufgerollt schlummert.

KU 6.14–17 als Teiltex

Die Strophen 6.14–17 sind je zwei Anuṣṭubhs und zwei Triṣṭubhs (wobei 6.17 sowohl metrisch verderbt als auch überlang ist), von denen jede ein Wort für Herz (*hr̥d* bzw. *hr̥daya*) erwähnt. Im Anuṣṭubh-Paar ist jeweils von zu lösenden Begierden (*kāma* R56) bzw. zu spaltenden Knoten (*gran̥thi*) die Rede, beide Ausdrücke haben möglicherweise dasselbe Referenzobjekt. In der ersten Triṣṭubh geht es um die *nāḍīs* oder „Kanälchen“; diese werden in der zweiten nicht erwähnt, allerdings legt der Vergleich mit einem Halm nahe, dass auch hier an die *nāḍī*-Physiologie gedacht wurde.

Der letzte Satz der letzten Strophe (6.17§3) wird, wie in den Upaniṣads üblich, wiederholt, um das Ende des Textes anzuzeigen.

Tabelle 16: Rekurrente Referenzobjekte in KU 6.14–17

	Der sterbliche Mensch	Unsterblichkeit	Herz
	11	32	117
6.14	<i>martyo-</i>		<i>hr̥di</i>
6.15	<i>martyo-</i>		<i>hr̥dayasye-</i>
6.16		<i>amṛtatvam</i>	<i>hr̥dayasya</i>
6.17		<i>amṛtam</i>	<i>hr̥daye</i>

23 KU 6.18: Kolophon II

Anders als in dem den ersten Adhyāya abschließenden Kolophon ist es im zweiten Kolophon nicht die Naciketas-Geschichte, deren Hören und Erzählen heilseffektiv ist. Vielmehr ist hier einerseits vom Wissen die Rede, womit das Wissen über die Nachtodexistenz (R49) gemeint sein dürfte. Andererseits wird der *yogavidhi* erwähnt, also die Anweisung für die Durchführung des *yoga* (R76), bei dem es sich – wie auch der Gebrauch des Wortes *adhyātman* in §.2.2 nahelegt – um den ab 2.12 gelehrten *adhyātmayoga* handelt. Das Heilsziel ist Unsterblichkeit; diese wird erlangt, indem man leidenschaftslos wird und das *brahman* erreicht, womit wahrscheinlich gemeint ist, dass man die Identität des *brahman* mit dem *ātman* realisiert.

KU 6.18 als Textkomponente

Der zweite Kolophon ist, wie auch der Kern der Naciketas-Erzählung, im Triṣṭubh-Metrum verfasst. Indem er spezifisch Naciketas, das Wissen und den *yoga* erwähnt, ist seine metakommunikative Kohärenz mit dem Rest des Textes

stärker als im Fall des ersten Kolophons.⁴⁵² Es ist vorstellbar, dass dieser Kolophon schon sehr früh Teil der Upaniṣad wurde und im Verlauf ihres Produktionsprozesses ans Ende verschoben wurde.

24 KU 6.19: Friedensformel

Das Studium eines Werks wie der KU findet gemäß der traditionellen Methode in einer kleinen Gruppe statt und besteht primär im Aufsagen, Wiederholen und Memorieren des Textes sowie in mündlicher Unterweisung (im vormittelalterlichen Südasien wurde in diesem Kontext ganz auf schriftliche Hilfsmittel verzichtet). Bevor sie eine Upaniṣad gemeinsam durchgehen, sprechen Lehrer und Schüler oft eine *śānti*, also eine „Friedensformel“; im Fall der KU beginnt diese mit *om saha nāv avatu*, („Möge es uns gemeinsam fördern“). In den verzeichneten Manuskripten findet sich diese mal am Anfang, mal am Ende. In der Ānandāśrama-Ausgabe wird zu Beginn auf sie verwiesen, der vollständige Text findet sich jedoch erst am Ende. Formal gehört sie zwar zum Text (hier: KU 6.19), praktisch ist sie jedoch ein paratextuelles, eigenständiges Element.

452 Andere kamen hier zum gegenteiligen Schluss; Otto (1936: 56) etwa meinte: „Daß diese conclusio der von 3 16–17 kläglich nachhinkt, sollte nicht bestritten werden“.