

## **IV KOHÄRENZANALYSE**



# 1 Die Kaṭha-Upaniṣad als Komposit

K. F. Geldner, der Meister der Upanishadenforschung, nennt die Kaṭha-upanishad „die schönste aller Upanishaden“. Sie ist es wohl in der Tat, aber erst wenn man sie befreit von den eingedrungenen Glossen und Kommentaren, die in ihrer heutigen Gestalt ihre Urform überdecken. Wohl enthalten auch diese später hinzugekommenen Bestandteile viel bedeutendes Gut aus alter indischer Spekulation. Aber sie verwirren doch auch zugleich vielfach den Blick für die großen noch einfachen Urintuitionen selbst.

– Rudolf Otto (1936: 5)

Wie in der Einleitung festgestellt wurde, ist die Wahrnehmung von Kohärenz zu einem guten Teil von der Vorerwartung abhängig, mit der man einem Text begegnet: Wer noch vor der Lektüre davon ausgeht, dass in die KU ein inkohärenter Text ist – eine Einstellung, die in zahlreichen Einleitungen und Studien zur KU vermittelt wird –, wird weitaus mehr Brüche als Zusammenhänge in ihr entdecken. Diese Einstellung hat eine Anzahl von Restaurations- und Rekonstruktionsversuchen inspiriert, die jedoch oft daran krankten, für die gegenwärtige Textgestalt keine befriedigende Erklärung bieten zu können (und dies meist auch gar nicht versuchen). Der Text wurde als heterogenes „Komposit“ analysiert, nicht aber als bewusst gestaltete Komposition verstanden. Im Folgenden sollen diese Ansätze besprochen werden, bevor ein alternativer Zugang zum Verständnis der KU und ihrer Komposition vorgestellt wird.

## 1.1 Metrische Analysen

Es ist mehrfach versucht worden, die Zusammensetzung des Textes mithilfe metrischer Analysen zu erklären.<sup>453</sup> Diese waren aber nur bedingt erfolgreich, da sie – wenn überhaupt – nur Auskunft über das relative Alter einzelner Strophen geben können. Zuletzt wurde die Metrik der KU von Cohen (2008: 207ff.) untersucht. Sie kommt (p. 212) zu folgendem Schluss: „The *KaṭhU* was probably originally composed in a mixture of *triṣṭubh-jagatī* and Vedic *anuṣṭubh*, while the passages in epic *śloka* without *vipulās* must be regarded as later additions.“ Bei diesen epischen Strophen ohne *vipulās* – also ohne reguläre Variationen des Metrums – handelt es sich um 2.16–17, 3.3–13, 3.16–17, 5.14, 6.11 und 6.13–15 (Cohen 2008: 212, n. 141). Wie jedoch Maguchi (2020: 167) richtig feststellt, ist eine Schichtung des Textes nach diesen Kriterien problematisch: „Da *Triṣṭubh* / *Jagatī* und *Anuṣṭubh* / *Śloka* jeweils eine unterschiedliche Entwicklungsgeschichte haben, lässt sich in einem Text nicht ohne Weiteres durch den Vergleich des *Triṣṭubh*- / *Jagatī*-Teils mit dem *Anuṣṭubh*- / *Śloka*-Teil auf die relative Chronologie dieser beiden Teile schließen.“ Wie auch im Fall der MuU ist durchaus

---

453 Weller (1953: 202) etwa stellte fest, dass in den ersten beiden Vallis weitaus mehr *Triṣṭubhs* als *Anuṣṭubhs* vorkommen, und schloss daraus, „daß nur die beiden ersten Ranken den ursprünglichen Textbestand der Kaṭhopeniṣad enthalten“.

denkbar, dass die KU „in einem Zeitraum entstanden ist, in dem die alte Form der Triṣṭubh / Jagatī noch häufig verwendet wurde und zugleich, wie es in der Zeit des klassischen Sanskrit der Fall war, die *sa-*, *ta-* und *ja-*Vipulās in den Anuṣṭubh- / Śloka-Pādas bereits selten zu finden waren“. Es ist daher nicht ratsam, das Metrum als *alleiniges* Kriterium für die Identifikation älterer und jüngerer Textkomponenten heranzuziehen.

## 1.2 Inhaltliche Kriterien

Tatsächlich stützten sich vor allem die frühen Theorien zur Entstehungsgeschichte der KU eher auf inhaltliche Kriterien als auf formale. Diese wiederum basierten auf bestimmten Annahmen über die südasiatische Religionsgeschichte und die Produktionsweise von Texten der (anonymen) Sanskrit-Literatur. Die Philologen des 19. und 20. Jahrhunderts waren mehrheitlich der Ansicht, dass Ritual und „Erkenntnis-*yoga*“ sich nicht miteinander in Einklang bringen lassen, und empfanden den Text daher als inkohärent. Whitney (1890: 91) etwa konstatierte: „It is, indeed, little less than absurd that the boy extorts from Death the disclosure of a ceremonial rite that renders one immortal in heaven, and then follows it up with an inquiry whether there is another world and another life.“

Diese antiritualistische Lesung wurde später auch von Paul Deussen vertreten. Dieser nahm an, dass die Fassung des TB auf der KU basiert (und nicht umgekehrt). Dass der Todesgott im TB sowohl Naciketas' zweiten als auch den dritten Wunsch mit dem Feuerritual erwidert, ließ ihn schließen, dass der Text des TB der Umgestaltung eines „Opferpriesters“ zu verdanken ist. Da Deussens religionsgeschichtliche Grundannahmen in ähnlicher Form auch von anderen Interpreten – darunter Weller, Otto und Helfer<sup>454</sup> – geteilt wurden, lohnt es sich, ihn hier selbst ausführlich zum TB zu Wort kommen zu lassen (Deussen 1894: 176f.):

[O]ffenbar muss ursprünglich in den drei Wünschen [des TB] eine Steigerung gelegen haben. Der erste bezieht sich auf irdisches Wohlergehen. Der zweite auf die Vergeltung der guten Werke nach dem Tode; ist sie erfolgt, ist der Schatz der guten Werke verbraucht, so muss die Seele zu einem neuen Leben und neuen Sterben auf die Erde zurückkehren [...] Nun folgt der dritte Wunsch, welcher, mit der jenseitigen Vergeltung und Wiederkehr zum Erdendasein nicht zufrieden, nach dem Mittel fragt, das Wiedersterben abzuwehren. Dieses Mittel aber

454 Otto 1936: 9f.: „[Die Einleitungsgeschichte der KU] geht [...] auf eine Fassung zurück, die den Hingang in den Himmel noch naiv für endgültig nahm und von der späteren Lehre des Wiedertodes, der auch den Himmelsbewohner trifft, noch nichts wußte; die also älter war als die in dem T.Br. gegebene Form.“ Helfer 1968: 353, n. 19: „The version found in the Taittiriya Brāhmaṇa is ‘archaic’ only in the sense that it is earlier. It is quite possible, and even highly probable, that the version found in the Kāṭhapaniṣad reflects a more archaic version because it is obviously more complete and reveals much more detail of the esoteric rite.“

kann nicht wiederum das Naciketas-Feuer sein, eben weil es das Mittel zu dem zweiten Zwecke war, – ganz abgesehen von der Sinnlosigkeit, die darin liegt, nochmals zu lehren, was eben erst gelehrt worden – es muss also wohl hier schon in der ursprünglichen Erzählung die Lehre von der ewigen Erlösung im Sinne der Upaniṣad's gestanden haben, welche jedoch von dem Verfasser des Taitt. Br. als zu seinen Zwecken nicht passend beseitigt und (plump genug) durch die nochmalige Erwähnung des Naciketas-Feuers ersetzt wurde.

Deussens Annahme, dass zwischen dem Ergebnis des Rituals und der ewigen Erlösung ein Widerspruch besteht, zwang ihn dazu, sich über den wörtlichen Sinn der Upaniṣad hinwegzusetzen. Mit seinem zweiten Wunsch fragt Naciketas nach einem Ritual, das ihn in den Himmel führt. Da es dort weder Tod noch Alter gibt, sollte der Schluss gezogen werden, dass der, der sich dort befindet, unsterblich ist (s. Abschnitt IV 2.5). Deussen hingegen behauptete, das Resultat des Rituals sei keineswegs ewig. Er kommentiert in seiner Übersetzung der KU:

Der zweite Wunsch, die vorübergehende [!] (vgl. 2,10) himmlische Seligkeit betreffend. Daß dieselbe nur vorübergehend sei, wird bei ihrer enthusiastischen Schilderung im folgenden nicht streng festgehalten. Das Mittel zu ihr ist die Schichtung des Nāciketa-Feuers, welche hier den Opferkultus im allgemeinen zu repräsentieren scheint.<sup>455</sup>

Nur der dritte Wunsch richte sich auf die Ewigkeit (Deussen 1921: 270):

Der dritte Wunsch, nicht sowohl (wie es nach der Fragestellung, Vers 20 scheinen kann) auf das Wissen von dem Fortleben nach dem Tode, – denn dieses wird ja schon in der vorhergehenden Frage als feststehend

455 Deussen 1921: 268; vgl. Geldner 1901: 154, n. 1: „Im zweiten Vara erbittet Naciketas die Mitteilung des zum Himmel führenden Feuers (13). Er steht hier also noch ganz auf dem Boden des Karmakāṇḍa, dessen höchsten Ziele die Himmelsgenüsse sind.“ Vgl. weiters Johnston 1939: 124: „The argument of the first *adhyāya* [is] that *svarga*, the reward of carrying out the Vedic ceremonies, is not the final goal, but merely a superior stage from which the supreme bliss [*ānanda*] is absent. The happiness of heaven, as [KU 1.]<sup>12</sup> says, consists in freedom from fear, particularly the fear of old age and death, and in release from hunger, thirst and grief.“ Bhattacharya (2016: 160) war sogar der Ansicht, dass Yama Naciketas die Lehre vom Feueraltar anbietet, um diesen von seinem eigentlichen Wunsch (dem dritten) abzulenken – es handele sich um ein „unsought-for-gift of the know-how of piling a Fire altar“ (p. 160), ein „consolation prize freely offered to Naciketas in order to dissuade him from enquiring about the resolution of the doubt that troubled his mind“. Obwohl auch Bhattacharya (scheinbar unabhängig von Bodewitz, den er nicht zitiert) erkannte, dass es sich bei dem von Yama gelehrt Agni um das Nāciketacayana handelt, ignorierte er die mit diesem assoziierte Lehre und schloss „[that it] is quite different from the mysterious knowledge that is applauded in the Upaniṣads“.

vorausgesetzt, – sondern vielmehr auf die Erkenntnis des Ātman als der wahren Wesenheit des Menschen und damit auf die ewige Erlösung gerichtet.

Deussens Verständnis des TB und der KU basierte auf der Auffassung, dass das Ziel der „philosophischen“ Verfasser der Upaniṣads darin bestand, „primitive“ Religionsformen wie das vedische Ritual – zusammen mit den mit ihm verbundenen Heilszielen – zu überwinden. Dabei wird von einer Konfliktsituation ausgegangen, in der sich die Vertreter der vedischen Ritualreligion, also die brahmanischen Priester, gegen Religionsformen zu wehren versuchten, die ihnen die ökonomische Lebensgrundlage genommen hätten – in diesem Fall, indem sie die upaniṣadische, „fortschrittlichere“ Version der Naciketas-Erzählung modifizierten.

Auch die Arbeit Friedrich Wellers, der der KU eine über 200 Seiten starke Monografie (1953) widmete, basiert auf der Annahme, dass zwischen dem Heilsweg der Erkenntnislehre und dem des Opferkultes ein unüberwindlicher Gegensatz besteht. Unter anderem auf Basis dieser Annahme trennte er die KU in „echte“ und „unechte“ **Schichten** und versuchte, den Aufbau des Textes durch (unglückliche) Einschübe und Zusätze zu erklären. Allein in der ersten Vallī macht er sechs verschiedene, von jeweils einem Dichter verfasste Textschichten aus: Zur ersten gehören KU 1–2 und 4 (ohne den Satz 1.2§2 *so 'manyata*), zur zweiten 1.3 und 5–7, zu einer dritten 8–14, 20–21 und 29; was die Anzahl der Dichter bzw. Schichten der anderen Strophen betrifft, ist er sich nicht völlig sicher. Die erste Schicht stellt das dem Brāhmaṇa entnommene Textmaterial da. Die Strophen 1.3 und 5–7 sind deswegen einer zweiten Schicht zuzuordnen, „weil sie einem älteren Ākhyāna angehören, das älter ist als der Rest der Vallī“ (p. 39). Begründet wird dies (p. 33) wie folgt:

Die Lage, aus der heraus sie gesprochen werden, ist nirgends vermeldet oder auch nur angedeutet. Damit haben wir in diesen Versen jene ausgeprägte Form indischer Dichtung vor uns, welche die Indologen als Ākhyāna zu bezeichnen sich gewöhnten. Sie besteht eben darin, daß aus einem Geschehen nur diejenigen Verse bewahrt bleiben, welche die Reden der Personen enthalten, das Geschehen selbst aber, in das sie gebettet sind, nicht berichtet wird. Es kann hier beiseite bleiben, daß diese Form Literatur von verschiedenen Forschern unterschiedlich beurteilt wird. Denn uns kann es hier genügen, diese Form altindischer Dichtung erkannt zu haben.

Weller schließt (p. 34): „[Diese Strophen] sind der Rest eines alten Ākhyāna von Naciketas, das von Haus aus neben der Erzählung im Taittirīyabrāhmaṇa vorhanden war, und, in die Kathopaniṣad aufgenommen, da erhalten blieb.“ Ein einziges stilistisches Merkmal genügt Weller, um diese vier Strophen nicht nur als

Produkt eines einzigen Verfassers zu identifizieren, sondern sogar die Existenz einer ganz bestimmten Quelle zu erschließen.

Die dritte Schicht bestehe im Wesentlichen aus dem Rest der ersten Valli abzüglich einiger „Nachträge“ (p. 40); insbesondere die Passagen, die sich um Naciketas' zweiten und dritten Wunsch drehen, seien „durch spätere Einschübe aufgepludert“ (p. 40). Naciketas' zweiter Wunsch endete laut Weller mit der Strophe 1.14, in der Yama vom Agni in der Herzhöhle spricht; die folgenden Strophen 15–19, in denen das Feuerritual nach Naciketas benannt wird und die technischen Details sowie die zum Ritual gehörige Identifikationslehre thematisiert werden, sind für ihn das Produkt späterer Bearbeiter, die der Erkenntnislehre erneut ein vedisches Ritual entgegenstellen wollten. Der Text ähnelt gewissermaßen einem Protokoll, dass die Korrekturbestrebungen von neuen (upaniṣadisch-mystischen) Erkenntnissen feindlich gegenüberstehenden, ritualistischen „Opfertechnikern“ wiedergibt. Für Weller scheint es (p. 41) so, „als habe sich in der Kathopaniṣad niedergeschlagen, wie die verschiedenen Überzeugungen im Laufe der Zeit miteinander rangen“. Er argumentiert dies (p. 20) wie folgt:

Erringt jemand wie Naciketas die Unsterblichkeit aus sich heraus, ohne in der entscheidenden Leistung eines Mittlers zu bedürfen, dann verliert der Opferpriester seinen Lebensquell, weil er überflüssig wird, wenn er kein Opfer mehr zu vollziehen hat, anderen die Türe zur himmlischen Welt zu öffnen. [...] Das führte in unserer Upaniṣad dazu, daß die gefährdeten Opferpriester dem Neuen, das sie bedrohte, das Alte in zähem Beharren wieder entgegenstellten.

Dieses „Ringens“ um den Text führte zur Inkohärenz.<sup>456</sup> Wie Deussen empfand auch Weller zwischen dem zweiten und dem dritten Wunsch einen „Bruch in der Geschichte von Naciketas“:

Daß der Betreffende [= der Gewinner der Himmelswelt] nach seinem Tod besteht, wird hier [nach der zweiten Bitte] als ganz selbstverständlich vorausgesetzt. In der dritten Bitte Naciketas' dagegen wird eben danach gefragt, ob der Abgeschiedene nach seinem Hingange sei oder nicht sei. Das besagt aber doch nicht weniger, als daß der Glaube nicht mehr obwalten kann, nach welchem besteht, wer über die Todesfurcht

456 Ähnlich vermutete beispielsweise Otto (1936: 41f.), dass der Verfasser der Strophe 1.17, die dem „dreifachen Nāciketaçayana“ gewidmet ist, darauf abzielte, „zu den ersichtlich originalen [Versen] 18–19 eine Dublette zu schaffen, die den ihm zu einfachen Text des Originales nicht nur korrigieren sondern gradezu *ersetzen* sollte. Diese Absicht ist ihm nicht geglückt, da sich der alte Text hier doch behauptet hat.“ (Hervorhebung im Original). Wie aber konnte sich der Text hier „wehren“? Umgekehrt könnte man auch fragen: Wie konnte die Dublette, wenn sie sich nicht durchgesetzt hat, erhalten bleiben?

hinaus die Himmelswelt erreichte. Sonst ließe sich nicht fragen, ob der Abgeschiedene vielleicht überhaupt nicht sei.<sup>457</sup>

In den Strophen 1.20–29, in denen Naciketas sich die Erfüllung des dritten Wunsches ausbedingt, erkennt Weller drei Schichten von Zusätzen. Der ursprüngliche Text umfasse nur 20–21 und 29, denn

Diese drei Verse bilden ein geschlossenes Ganze[s]. Kurz und knapp wie beim ältesten echten Teile der zweiten Bitte Naciketas' fügen sich Frage und Antwort zusammen. Es wird nicht paktiert. Schlicht und groß offenbaren sich der Todesgott und Naciketas. Frage und Antwort sind bestimmt, kein Bruch zeigt sich. Die innere Haltung der beiden Gesprächspartner ist wie bei der zweiten Frage Naciketas', sie gehen ohne jeden Umschweif auf das Ziel los.<sup>458</sup>

In diesem Fall nimmt Weller an, dass Yamas Versuch, Naciketas von seinem Wunsch abzubringen, sowie die Standhaftigkeit des letzteren der beiden Charaktere nicht würdig ist, und dass der Dialog hier ebenso knapp sein sollte, wie beim zweiten Wunsch – und schließt daraus, dass es sich bei den entsprechenden Passagen um spätere Zusätze handeln muss.

Wellers „Versuch einer Kritik der Kathopaniṣad“ ist, wenn man ihn nicht als misslungen bezeichnen will, nach über 70 Jahren ohne Zweifel überholt. Zum einen basiert Wellers Arbeit auf einem fehlerhaften Bild der südasiatischen Religionsgeschichte. Bereits Bodewitz, der die Verbindung zwischen dem Agnicayana und der *ātman*-Lehre herausgearbeitet hat, stellte (1985: 10) fest: „Weller's sketch of the rivalry between the ritualists and the philosophers ([Weller 1953] p. 20) has no connection with this Upaniṣad and is pure fiction.“ Zwar ist zu Wellers Verteidigung zu sagen, dass dieser sich schlicht auf den Kenntnisstand seiner Zeit stützte. Dennoch ist offensichtlich, dass er in seine eigenen Spekulationen sowie in die oft ausführliche Besprechung von Meinungen anderer Philologen weitaus mehr Energie investierte als in die Untersuchung relevanter Primärliteratur (die seine Ansichten über inhaltliche Brüche und Widersprüche im Text vermutlich relativiert hätte). Zum anderen waren Wellers Annahmen über die Kohärenz und den Produktionsprozess eines Textes wie der KU fehlgeleitet. Auch nur der kleinste Verdacht einer Inkohärenz verleitete Weller zu dem Schluss, dass bestimmte Strophen(-Sequenzen) von *einem* anderen Dichter stammen müssen, also eine eigene Textschicht bilden.

Wellers Untersuchung exemplifiziert die Herangehensweise der Philologen des 19. und 20. Jahrhunderts – und treibt sie in vielerlei Hinsicht auf den Gipfel. Diese Herangehensweise war von bestimmten Annahmen geprägt: *Ein*

457 Weller 1953: 41.

458 Weller 1953: 27.

kohärenter Text muss von *einem* Autor stammen; die Präsenz ähnlichen Textmaterials in verschiedenen Texten ist dadurch zu erklären, dass *ein* Autor *einen* anderen Text (oder zumindest *eine* andere Version eines Textes) richtig oder falsch zitierte oder mehr oder weniger erfolgreich adaptierte; Kompilationen sind inkohärente Texte und das Produkt von Textproduzenten, deren künstlerische Fähigkeiten geringer sind als diejenigen origineller Autoren.<sup>459</sup> Den Autoren wird dadurch eine sehr viel bedeutsamere Rolle bei der Textproduktion zugeschrieben als den Kompilatoren, und zwar in dem Sinn, als nur diesen die Fähigkeit zuerkannt wird, einen kohärenten Text hervorzubringen. Die Möglichkeit, dass auch ein zusammengesetzter Text kohärent sein kann, oder dass ein Textproduzent gleichzeitig Autor, Kompilator und Redaktor sein kann, wurde von Weller und anderen Philologen nur selten in Betracht gezogen.

---

459 Cohen (2008: 293f.) führt diese Einstellung darauf zurück, dass Texte im modernen „Westen“ anders als im alten Südasien als *Besitz* einer einzigen Person betrachtet werden; Modifikationen an einem Text werden daher als „copyright violations“ wahrgenommen.

## 2 Die Kāṭhaka-Upaniṣad als Komposition

[I]ndien dan de dialoog der Kāṭhaka-Upaniṣad aan de eischen eener Europeesche compositie niet voldoet, zijn er dan wellicht aan het Oostersche kunstwerk andere wetten van compositie te vinden, waarvan de kennis ons tot gematigder oordeel zou stemmen; – ik meen, deze taak, de beantwoording dezer vraag, is zoo veel-omvattend en bovendien van zoo technischen aard, dat ik haar liever tot een latere gelegenheid zou willen verschuiven[.]<sup>460</sup>

– Barend Faddegon (1923: 17)

### 2.1 Adaptive Reuse und Kompilation

Dass die Strophen der KU heterogen sind und nicht von einem einzigen *Autor* gedichtet wurden, ist unbestritten. Als aus verschiedensten Textstücken gebildete Komposition ist die Upaniṣad ein Beispiel für den sog. **Adaptive Reuse**, also die „adaptive Wiederverwendung“, ein insbesondere in der Architektur schon seit Längerem bekanntes und theoretisiertes Phänomen, dem jedoch auch in der klassischen Südasienkunde bereits Aufmerksamkeit geschenkt worden ist (Freschi & Maas 2017, Freschi 2015). Von Adaptive Reuse spricht man, wenn ein bereits bestehendes, identifizierbares Objekt – also ein z. B. Gebäude oder auch ein Text(-Stück) – für neue Zwecke, die von den ursprünglichen abweichen, angepasst und wiederverwendet wird.<sup>461</sup> Ohne Zweifel existierten zahlreiche Textkomponenten der KU schon bevor das „KU-Projekt“ begonnen wurde. Da ihr ursprünglicher (Kon-)Text in vielen Fällen unbekannt ist, bleibt jedoch oft offen, inwiefern es sich um bloße Wiederverwendungen oder um Adaptive Reuse im eigentlichen Sinn handelt.

Wie oben dargelegt, lassen sich weder die Zusammensetzung noch der Produktionsprozess der KU durch die Identifikation von historischen „Schichten“ anhand metrischer oder inhaltlicher Kriterien vollständig erklären. Das Alter einer Strophe lässt nur bedingt Schlüsse über den Zeitpunkt ihrer Einfügung in den Text zu; außer Frage steht lediglich, dass eine junge Textkomponente (wie etwa das Wagengleichnis) nicht vor ihrer Entstehungszeit aufgenommen worden sein kann. Umgekehrt kann aber eine alte Strophe (etwa ein Zitat aus einem

---

460 Faddegon 1923: 17 („Wenn also der Dialog der Kāṭhaka-Upaniṣad nicht den Anforderungen einer europäischen Komposition entspricht, so gibt es vielleicht andere Kompositionsregeln in dem östlichen Kunstwerk, deren Kenntnis uns zu einem moderateren Urteil führen würde; ich denke, dass diese Aufgabe, die Beantwortung dieser Frage, so umfassend und überdies von so technischer Natur wäre, dass ich sie lieber auf einen späteren Zeitpunkt verschieben möchte.“). In einer Fußnote (ibd.) kündigte Faddegon an, diese Aufgabe beim Kongress der Niederländischen Orientalischen Gesellschaft (Oostersch Genootschap in Nederland) erfüllen zu wollen; über eine daraus resultierende Publikation ist jedoch (noch) nichts bekannt.

461 Wenn also beispielsweise eine Burg als Museum verwendet wird; s. Freschi & Maas 2017: 13. Als weiteres Kriterium wird ibd. auch angeführt, dass die ursprüngliche Verwendung unterbrochen worden sein muss.

vedischen Text) auch relativ spät integriert worden sein. Man kann daher nicht einfach annehmen, dass Textkomponenten, die ungefähr zur selben Zeit produziert wurden oder sich ähneln, auch zu ein und derselben kohärenten „Textschicht“ gehören (auch dass es Textproduzenten gelingen kann, einen einige Jahrhunderte älteren Stil erfolgreich nachzuahmen, sollte nicht ausgeschlossen werden). Weiters sollte man nicht *a priori* von einem linearen Entstehungsprozess ausgehen, in dem ein oder mehrere Autoren einen kohärenten Text verfassen, der anschließend von späteren Bearbeitern verschlimmbessert wird. Bei allen Arten von Textproduzenten – Verfassern, Bearbeitern, Korrektoren usw. – muss damit gerechnet werden, dass diese potenziell über die Fähigkeit verfügen, einen sinnvollen Text zu erkennen und auch (auf ihre Weise) zu gestalten. Dass Texte dabei (bewusst oder unbewusst) umgedeutet werden, ist dabei nicht als Verfallsprozess zu deuten, sondern objektiv und möglichst wertungsfrei zu erklären – zumindest wenn man sie als historische Dokumente analysieren will.

Besonders bei kompilierten Texten lohnen sich Reflexionen darüber, welche Textkomponenten im Zuge des Entstehungsprozesses im Bewusstsein des Produzenten (und auch Rezipienten) früher vorhanden bzw. primär waren. Entweder die dem Produzenten und/oder Rezipienten bereits bekannte Textkomponente bestimmt, wie das hinzugefügte Textmaterial zu verstehen ist, oder sie selbst muss dem neuen Kontext entsprechend umgedeutet werden. Wichtiger als das tatsächliche, historische Alter des Textmaterials ist dabei, ob Produzenten und vor allem Rezipienten dieses bereits kannten (oder es zumindest für bekannt hielten). Dies ist bei nachweislich alten (oder gar autoritativen und allgemein anerkannten) Text(komponent)en wahrscheinlicher; es können jedoch auch aus derselben Sprachstufe stammende Textstücke (wie etwa „geflügelte Worte“ oder „floating verses“, die sich gerade zur Zeit der Textproduktion verbreiteten) in diese Kategorie fallen.

Es lassen sich **vier Grundkonstellationen** postulieren:

1. **Neu+Neu:** Neues, noch niemandem (oder nur wenigen) bekanntes Textmaterial wird mit neuem Textmaterial verbunden. Dies ist die reguläre Produktionsweise von Texten, die nur einen Verfasser haben.
2. **Neu+Alt:** Ein neuer Text wird um bereits bekanntes Textmaterial erweitert. Hierbei kann es sich um adaptive Wiederverwendung handeln, bei der ein bereits existierender Text bewusst umgedeutet wurde (Anpassungen im alten Text sind dabei nicht auszuschließen). In diese Kategorie fallen beispielsweise die zahlreichen Zitate aus den vedischen Saṃhitās in den Brāhmaṇas (sowie auch in der KU und anderen Texten), die ihrem neuen Kontext entsprechend oft anders verstanden werden müssen.
3. **Alt+Neu:** Bereits bekanntes/altes Textmaterial wird als Basis mit erkennbarem Textsinn betrachtet und um neue Elemente, die an diesen anknüpfen sollten, erweitert. Hierzu zählen Glossen und Interpolationen, die den bestehenden Textsinn (wie ihn der Bearbeiter versteht) klarer machen sollen.

4. **Alt+Alt:** Bereits bekanntes/altes Textmaterial wird mit bereits bekanntem/altem Textmaterial kombiniert. Dies ist beispielsweise in zahlreichen Śrauta-Litaneien gegeben, in denen wohlbekannte Strophen aus den vedischen Saṃhitās in einer neuen Reihenfolge zusammengesetzt werden. In solchen „Anthologien“ lässt sich nur schwer zwischen Basistext und „Erweiterungen“ differenzieren, da alle Komponenten des neuen „Textes“ älter sind als dieser selbst.

Diese vier Konstellationen lassen sich – theoretisch – sowohl innerhalb der Teiltex-te der KU als auch in ihren Kombinationen identifizieren. Da jedoch in vielen Fällen unsicher ist, welche Textkomponenten im sich über mehrere Jahrhunderte erstreckenden Entstehungszeitraum der KU neu/jünger und welche bekannt/älter waren, ist ihre Identifikation nur in wenigen Fällen unproblematisch.

Mit Sicherheit alt (im historischen Sinn) sind diejenigen Textkomponenten, die eindeutig vedischen Texten entnommen wurden: die KB/TB-Passage in KU 1.1–2 und 4, die RV-Strophen III 29 in KU 4.8 sowie VājS X 24 in KU 5.2. Diese Textkomponenten waren wohl auch zahlreichen Rezipienten des Textes bekannt. Im Fall der KB/TB-Passage ist wahrscheinlich, dass diese für den bzw. die Textproduzenten als Basistext dienten, sie also den Beginn der Naciketas-Erzählung übernahmen und darauf ihre eigene Version aufbauten (**Konstellation 3**). Ohne die Passage (deren nur leicht adaptierter Text genau dieselbe Funktion erfüllt wie im Brāhmaṇa) würde der Geschichte der Beginn fehlen.<sup>462</sup> Die beiden vedischen Strophen hingegen wurden wahrscheinlich erst nachträglich in eine bereits vorhandene Textumgebung integriert (**Konstellation 2**); es handelt sich eindeutig um Fälle von Adaptive Reuse.

Zu den historisch jüngsten Elementen der KU gehören die *sāṅkhyayoga*-Passagen an den jeweiligen Enden des ersten bzw. zweiten Adhyāya und die diese abschließenden Kolophone; dass erstere bereits vor ihrer Aufnahme in die KU im Umlauf waren, ist nicht unwahrscheinlich. In diesem Fall diene der bereits vorhandene Text der KU als Basis (**Konstellation 3**): Die *sāṅkhyayoga*-Lehren wurden zu einem Teil von Yamas Lehre und zu einer Fortsetzung des *adhyātmayoga* gemacht.

Bei allen anderen Textkomponenten lässt sich weniger leicht feststellen, ob diese eigens für die KU verfasst oder adaptiert wurden oder aber ob bereits bekanntes Textmaterial wiederverwendet wurde. Eindeutig für die KU verfasst bzw. adaptiert wurden diejenigen Strophen, in denen eindeutig auf ein Element der Rahmenerzählung Bezug genommen wird, also auf Naciketas (R4), dessen

---

462 Es ließe sich natürlich spekulieren, dass die KU ursprünglich wie die folgenden Passagen in Triṣṭubhs verfasst war und der jetzige, kompilierte Teiltext diesen ersetzte.

Vater (R<sub>2</sub>), die Priesterlöhne (R<sub>6</sub>) oder den Todesgott Yama (R<sub>8</sub><sup>463</sup>). Diese finden sich vor allem (wenn auch nicht ausschließlich) in der ersten und zweiten Valli.<sup>464</sup> Besonders in diesen beiden Abschnitten gibt es lange Passagen, deren Komponenten wahrscheinlich „in einem Schwung“ verfasst worden sind (**Konstellation 1**) – diese dürften den Grundstock des „KU-Projektes“ gebildet haben.<sup>465</sup>

Gleichzeitig gibt es aber auch hier einige Strophen, die, obwohl sie sich metrisch und sprachlich gut in den Text einfügen, möglicherweise nicht eigens für die KU produziert wurden. Dies ist vor allem im letzten Drittel der zweiten Valli der Fall, in der auffällig viele Strophen Parallelen in anderen Texten haben (s. n. 12 oben). Dies verdeutlicht, dass Wiederverwendung, Adaption und Kompilation schon von Anfang an zum Produktionsprozess der KU gehörten. Die jeweils „aktuelle“, bekannte Fassung wurde dabei Schritt für Schritt um aus anderen Kontexten bekanntes Textmaterial erweitert (**Konstellation 4**); weniger häufig wurde auch neues Textmaterial produziert (**Konstellation 3**). Einzelne, in sich kohärente und ineinander verwobene Text-Schichten lassen sich dabei kaum erkennen; wohl aber ist es möglich, andere übergeordnete Textstrukturen zu identifizieren. Dies soll in den folgenden drei Abschnitten versucht werden.

## 2.2 Die Gliederung des Textes

Was die zwei Adhyāyas betrifft, vertrat bereits Weber (1853: 197ff.) die Theorie, dass es sich ursprünglich um zwei eigenständige Texte handelte.<sup>466</sup> Neben weniger überzeugenden Argumenten, die sich unter anderem auf das vermutete sprachliche Alter der Strophen oder auf die „Eigenständigkeit“ bzw. „innere Abgerundetheit“ des Textes stützen, wies er richtigerweise darauf hin, dass beide Adhyāyas durch eigene Kolophone abgeschlossen werden. Nun gibt es zwar keinen Hinweis darauf, dass einer der beiden Adhyāyas zu irgendeinem Zeitpunkt als eigenständiger Text im Umlauf gewesen wäre. Sofern jedoch Witzels (1977: 150 und 2020/II: 643) These stimmt, korrespondieren die zwei Adhyāyas mit den letzten zwei Anuvākas (14 und 15) in der ursprünglichen „großen Kaṭha-Upaniṣad“. Das spräche dafür, dass die Zweiteilung in Adhyāyas die älteste Textenteilung reflektiert. Daraus lässt sich jedoch nicht schließen, dass die in den

463 Wobei die Personifikation/Deifikation des Todes als Yama nicht überall, wo dieser erwähnt wird, eine wichtige Rolle spielt; auszuschließen sind hier 1.17–18, 2.25, 3.15 und 6.3

464 Ohne die Kolophone und die KB/TB-Passage sind dies: 1.3, 5, 7, 9–16, 19–22, 24–27, 29; 2.2, 4, 6, 9, 11, 13, 15, 21, 25; 4.2, 15; 5.6.

465 Vor allem beim ersten und zweiten Teiltex (oder Teilen davon) kann man sich gut vorstellen, dass diese von einem einzigen Autor oder einer Gruppe zusammenarbeitender oder einander persönlich bekannter Autoren verfasst wurden (so könnte etwa ein Schüler die Arbeit seines Lehrers fortgeführt haben). Ob Kombinationen dieser Textpassagen je als eigenständige, in sich abgeschlossene Werke gedacht oder gar als Upaniṣad der Kaṭhas bekannt waren, entzieht sich unserer Kenntnis.

466 S. auch Müller 1884: xxiii (der jedoch auch Zweifel an dieser Einteilung hegte), Whitney 1890: 104, Deussen 1921: 264 und Rawson 1934: 41; vgl. Weller 1953: 57, n. 5.

jeweiligen Adhyāyas enthaltenen Teiltexthe bzw. Textkomponenten nicht auch schon vor dieser Einteilung existierten.<sup>467</sup>

Bei der Einteilung in Vallis scheint vor allem die Anzahl der Strophen ausschlaggebend gewesen zu sein. Folgende Tabelle zeigt, wie sich die Untereinheiten (Strophen und Prosaabschnitte) auf die Vallis bzw. Adhyāyas verteilen:

**Tabelle 17: Untereinheiten und Einteilung der KU**

Untereinheiten	29	25	17	15	15	19
Vallī	1	2	3	4	5	6
Adhyāya	I			II		

Bis auf die ersten beiden Vallis sind alle Vallis etwa gleich lang. Auffällig ist, dass die Anzahl der Untereinheiten in den ersten beiden Vallis fast gleich ist, wenn man die drei Prosaabschnitte (1.1–2 und 4) am Beginn der ersten Valli abzieht: Die erste Valli hat 26, die zweite 25 gedichtete Strophen. In der dritten Valli wiederum bilden die letzten zwei Strophen einen Kolophon, der das Resultat des Vortragens und Hörens der Naciketas-Geschichte nennt, sie sind also als metakommunikative Elemente sekundär und nicht Teil des Haupttextes. Selbiges gilt für die letzte Strophe und die „Friedensformel“ (*śānti*) vor der ersten bzw. nach der sechsten Valli. Die dritte Valli hat somit, ebenso wie die vierte und fünfte, 15 Strophen im Haupttext,<sup>468</sup> die sechste 17. Es ergibt sich die folgende Aufteilung der Strophen und Prosaabschnitte:

**Tabelle 18: Strophen, Prosaabschnitte und Einteilung der KU**

Metrische Strophen	26	25	15	15	15	17
Prosaabschnitte	3		2			2
Vallī	1	2	3	4	5	6
Adhyāya	I			II		

467 Oft wird ohne weitere Erläuterung festgestellt, dass der zweite Adhyāya jünger sei als der erste (so z. B. in Mallinson & Singleton 2017: xv). Mit Bezug auf den Zeitpunkt, zu dem die Komponenten dieses Adhyāya an den bereits vorhandenen Text angefügt wurden, mag dies stimmen – dass jedoch die Komponenten selbst historisch jünger sind, ist damit keineswegs gesagt. So ist es durchaus denkbar, dass viele Strophen des *etad-vai-tat*-Komplexes (der unten besprochen werden soll) bereits vor der Entstehung des *sāṅkhyayoga*-Teiltexthes im ersten Adhyāya verfasst und auch zusammengefügt wurden, dieser Komplex aber erst später in die KU aufgenommen wurde (die entspräche der oben genannten Konstellation 2; s. Abschnitt IV 2.1).

468 Wenn man 3.14 und 6.2 als (verderbte) Strophen zählt.

Die Einteilung der Vallis erweckt auch ohne Abzug der sekundären Strophen einen etwas mechanischen Eindruck. Es ist wahrscheinlich, dass die Einteilung in Vallis erst nachträglich auf die Kompilation angewandt wurde, etwa um durch die Portionierung das Auswendiglernen und Lehren zu vereinfachen. Während der Anfang der dritten Valli möglicherweise bewusst als Einleitung eines neuen Abschnitts konzipiert wurde, scheinen die Valli-Grenzen im zweiten Adhyāya nicht mit Rücksicht auf den Inhalt gezogen worden zu sein; vor allem die Verteilung des Satzes *etad vai tat* deutet darauf hin, dass der Text bereits vor der Einteilung in Vallis kompiliert worden war (vgl. n. 467 oben).

Wichtig ist, dass die Einteilung in Adhyāyas und Vallis nicht direkt als Indikator für inhaltlich kohärente Teiltexthe herangezogen werden sollte. Tatsächlich gibt es sogar Hinweise darauf, dass der Text – bei gleichem Textbestand – auch anders eingeteilt wurde: In den Manuskripten, die dem gelehrten Mogulprinzen und Übersetzer Dārā Śukoh (1615–1659) vorlagen, wurde der Text offenbar in sieben Vallis eingeteilt, wobei die siebte Valli mit der Strophe 6.14 begann (s. Göbel-Groß 1962: 41).

### 2.3 Der *etad-vai-tad*-Komplex

Im zweiten Adhyāya gibt es ein Element, das in allen drei Vallis zu finden ist, nämlich den Satz *etad vai tat*; er folgt auf insgesamt zwölf Strophen: 4.3, 5–9, 12–3, 5.1, 4, 8 und 6.1. Diese Strophen bilden (einschließlich diverser Zusätze) den „*etad-vai-tad*-Komplex“. Der Satz *etad vai tat* lässt sich auf zwei Arten übersetzen. Versteht man *etad* als Adverb, so bezieht er sich auf die vorangegangenen Strophen und bestätigt deren Inhalt („So, indeed, is that“ Olivelle 1998a; „fürwahr so ist’s“ Slaje 2009). Wahrscheinlicher ist, dass *etad* sich als Pro-Form jeweils auf ein zuvor erwähntes Nomen bezieht und daher mit „dieser/diese/dieses“ übersetzt werden muss (vgl. n. 401 oben). Deussen (1894: 265) schlug vor, dass sich *tad* „das/es“ auf das *brahman* bezieht; *etad vai tat* bedeutet folglich: „Wahrlich, dieses (wovon vorher gesprochen) ist jenes (*brahman*).“ Diese Lesart erscheint mit Hinblick auf den Inhalt der KU durchaus plausibel.

Tatsächlich folgt der Satz ausschließlich auf Strophen, in denen eine Entität erwähnt wird, die mit dem oder als das *brahman* identifiziert werden kann: In 4.3, 5 und 9 ist das der *ātman* (R<sub>42</sub>), in 4.7 Aditi (R<sub>104</sub>), in 4.8 Agni (R<sub>12</sub>), in 4.12, 13 und 8 der *puruṣa* (R<sub>42</sub>), in 6.1 der kosmische *Aśvattha* (R<sub>112</sub>). In 4.9 sowie 5.1 und 3 ist das Referenzobjekt nicht eindeutig; dass diese Strophen sich auf etwas beziehen, das mit dem *brahman* identifiziert werden kann, ist jedoch plausibel.<sup>469</sup> Auffällig ist außerdem, dass sie alle im Anuṣṭubh-Metrum verfasst sind; einzige Ausnahme ist die Triṣṭubh 4.8 (die sich jedoch inmitten einer Reihe von fünf mit

469 In 4.10–11 und 4 sowie 5.7, denen der Satz nicht folgt, wird keine solche Entität erwähnt; 5.14 spielt wohl auf das *brahman* an, was eine Identifikation überflüssig macht.

*etad vai tat* abschließenden Anuṣṭubhs befindet).<sup>470</sup> In Anbetracht dieses Befundes lässt sich die Frage wagen, warum der Satz nicht nach allen Anuṣṭubh-Strophen innerhalb der vierten und fünften Valli,<sup>471</sup> in denen eine mit dem *brahman* identifizierbare Entität erwähnt wird – zu diesen gehören 4.4 und 15 sowie 5.3 und 5–7 –, eingefügt wurde. Im Folgenden sollen diese Strophen und ihre textliche Umgebung besprochen werden.

Wie im Kommentar ausgeführt, knüpfen die Anuṣṭubh-Strophen 4.4–5, ebenso wie 3, an in der BÄU entwickelte Gedanken an (s. Abschnitt III 10). Es ist wahrscheinlich, dass diese Strophen als Einheit tradiert und als ein Textbaustein verstanden wurden; sie beziehen sich alle auf den großen bzw. den (mit diesem identischen) „kleinen“ *ātman* (R42). Dies erklärt, warum sie bei ihrer Einfügung in die KU nicht durch *etad vai tat* „zerrissen“ werden sollten. Ähnlich liegt es wohl mit den Anuṣṭubhs 5.3 und 4: Ungeachtet dessen, ob diese Strophen schon vor ihrer Kompilation ein Paar bildeten, bezieht sich 5.4 mit dem Pronomen *asya* anaphorisch auf den zuvor in 5.3 erwähnten Zwerg.

4.14 und 5 bilden zusammen die „Wassergleichnisse“. In 4.15 wird der *ātman* zwar erwähnt, spielt aber nur eine untergeordnete Rolle. Was diese Strophen mit 5.6–7 gemein haben, ist, dass hier der Dialog zwischen Naciketas und Yama wieder aufgegriffen wird; in beiden wird Naciketas direkt als Gautama angesprochen. Es handelt sich also nicht um Passagen, die einzig und allein einer mit dem *brahman* identifizierbaren Entität gewidmet sind. Dies könnte erklären, warum hier auf ein *etad vai tat* verzichtet wurde. Offen bleibt, warum auf die Strophe 5.5 (die den Dialogstrophen 5.6–7 vorangeht) kein *etad vai tat* folgt.

Die Vermutung, dass die *etad-vai-tat*-Strophengruppen ursprünglich nicht voneinander getrennt waren und einen Text bildeten, oder zumindest aus einer Quelle stammen, ist naheliegend. Tatsächlich ähneln sie sich nicht nur in ihrer Form, sondern auch in ihren Formulierungen.<sup>472</sup> Einem koordinativen Ordnungsmuster folgend drücken sie alle gleichwertige und voneinander unabhängige Gedanken über den Wesenskern aus. Wie sie ursprünglich angeordnet waren, bleibt daher offen. Es ist in jedem Fall anzunehmen, dass der Text des zweiten Adhyāya nicht linear produziert wurde, indem eine Strophe nach der anderen hinzugefügt wurde; nachträgliche Hinzufügungen bzw. Umstellungen sind wahrscheinlich. Dies allein könnte Auswirkungen darauf gehabt haben, welchen Strophen *etad vai tat* folgt und welchen nicht.

470 KU 5.8 beginnt mit einer verderbten Triṣṭubh, gefolgt von einer vollständigen Anuṣṭubh-Strophe.

471 Warum *etad vai tat* nicht auch zu Beginn der vierten Valli sowie im Rest der sechsten zu finden ist, ist unklar. Wurde dieser Abschnitt möglicherweise von einem einzigen Textproduzenten gestaltet, dessen Vorgehensweise später nicht fortgeführt wurde?

472 4.3 und 5.4 enthalten beide den Satz *kim atra pariśiṣyate*; 4.5, 12 und 13 enthalten alle den Ausdruck *iśānaṃ/o bhūtabhavyasya* (dieser findet sich auch in BÄU IV 4.15); 4.9 und 5.8 enthalten beide den Satz *tad u nātyeti kaś cana*; 5.1 und 4 enthalten beide das Verb *vi+muc*.

Was die obigen Beobachtungen zeigen, ist, dass der Satz *etad vai tat* nicht völlig willkürlich platziert wurde. Auch wenn der genaue Entstehungsprozess im Dunkeln bleibt, kann man schließen, dass die Textproduzenten kohärente Strophen als Teiltexthe identifizierten und darauf achteten, diese nicht zu durchbrechen bzw. beieinander zu halten.<sup>473</sup>

#### 2.4 Die Teiltexthe

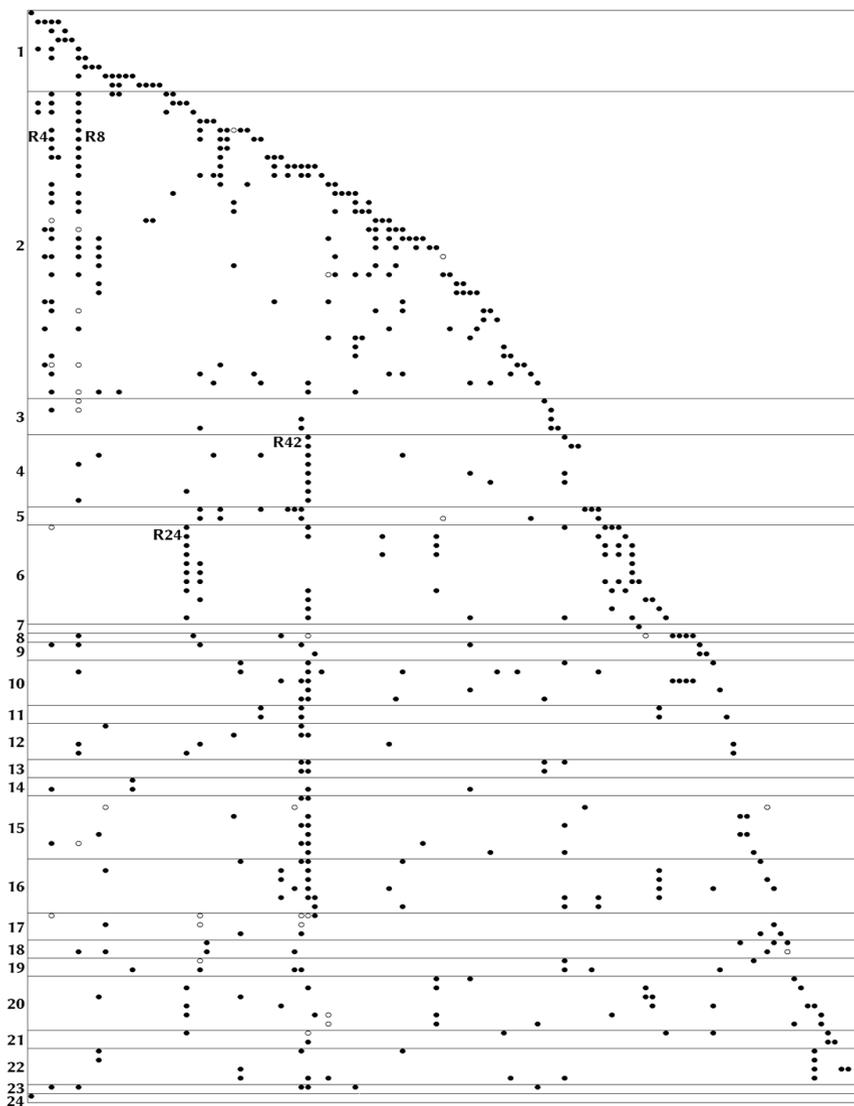
Wie im Kommentar zur Übersetzung (und auch im vorangegangenen Abschnitt) gezeigt wurde, nahmen die Rezipienten und Produzenten den Text der KU als ein aus mehr oder weniger definierten Sinneinheiten – den Teiltexthen – zusammengesetztes Gebilde wahr und gestalteten ihn auch in dieser Form weiter. Insgesamt wurden 24 Teiltexthe identifiziert; dreizehn davon umfassen ein bis drei Untereinheiten (meist: Strophen), zehn sind zwischen vier und elf Untereinheiten lang, ein Teiltexthe hat 34 Strophen.<sup>474</sup> Als wichtiger Indikator zur Identifikation von Teiltexthen wurden rekurrente Referenzobjekte herangezogen; Abbildung 1 illustriert, wie sich diese auf die Teiltexthe verteilen.<sup>475</sup>

473 Dies könnte auch erklären, warum sich in den Strophen 5,9–13, die die einzige Triṣṭubh-Passage in der vierten und fünften Vallī darstellen, kein *etad vai tat* finden lässt.

474 Nur einige Teiltexthe sind durchgängig im selben Metrum verfasst (KU 1.9–2.13, 3.3–13, 16–17, 4.6–7, 12–13, 14–15, 5.8–13, 6.12–13). Dies zeigt, dass das Metrum bei der Gestaltung kohärenter Texteinheiten keine besondere Rolle spielte.

475 Die y-Achse repräsentiert den Text, aufgeteilt in Teiltexthe; jeweils eine Zeile entspricht einem Abschnitt. Auf der x-Achse werden die koreferenten Nomina durch einen Punkt repräsentiert. Man kann erkennen, dass immer neue Referenzobjekte eingeführt werden – anfangs häufiger als gegen Ende hin – sodass die „Kurve“ nach unten etwas steiler wird. Bemerkenswert sind die vertikalen, mehr oder weniger durchbrochenen Linien, die zeigen, dass hier dieselben Referenzobjekte in einem Teiltexthe immer wieder erwähnt werden. Links oben, in Teiltexthe 2, ist der Dialog von Yama (R8) und Naciketas (R4) zu erkennen, in dem beide Gesprächspartner in den jeweiligen Strophen sehr häufig erwähnt werden bzw. implizit Subjekt sind. Auch wenn beide auch später noch aufgegriffen werden, erkennt man am Ende dieses Teiltexths eine deutliche Zäsur. Beinahe an derselben Stelle beginnt jedoch ein neuer thematischer Faden, in dem immer wieder der auf verschiedene Weisen bezeichnete Wesenskern (R42) angesprochen wird. Durchbrochen wird dieser in Teiltexthe 6, in dem vor allem das geistige Organ (R24) mehrfach zur Sprache kommt.

Abbildung 1: Rekurrente Referenzobjekte in den Teiltextrn der KU



Wie sich der Produktionsprozess der Teilttexte im jeweiligen Fall gestaltet haben könnte, wurde, wo dies möglich ist, im Kommentar diskutiert. Im Folgenden wird die Kohärenz *zwischen* den Teilttexten analysiert und darüber reflektiert, wie sie sich in das Gesamtgefüge einbetten (bzw. einbetten sollten). Im Blickpunkt steht also der Text als Ganzes. In der schematischen Darstellung unten werden die

Teilttexte entsprechend ihrem Verhältnis zueinander angeordnet (durchbrochene Linien zeigen an, dass zwischen zwei Teilttexten ein besonders hohes Maß an inhaltlicher Kohärenz feststellbar ist). Dabei wird jeweils kurz zusammengefasst, inwiefern ein Teilttext im Sinne der inhaltlichen Kohärenz mit seiner Umgebung verbunden ist und woraus er sich zusammensetzt.

Tabelle 19: Die Teilttexte der KU

Adhyāya I	
1	<p><b>1.1–8: Naciketas kommt zum Tod</b>  <b>Kohärenz:</b> Obwohl dieser Teilttext heterogen und auch der Form nach divers ist, ist er für die Rahmenerzählung der Upaniṣad unerlässlich.  <b>Text:</b> Vedische Prosa erweitert um 4 A und 1 J; zum Teil kompiliert.</p>
2	<p><b>1.9–2.13: Die drei Wünsche, <i>adhyātmayoga</i> I</b>  <b>Kohärenz:</b> Die Naciketas-Erzählung wird fortgesetzt; der größte Teil des Teiltextes besteht aus dem Dialog zwischen Naciketas und Yama.  <b>Text:</b> 34 T-Strophen, die überwiegend eigens für die KU verfasst wurden (mögliche Ausnahme: 1.17–18); zum Ende hin wird der Text jedoch mit Hinblick auf inhaltliche Klarheit und Kohärenz etwas unsicher.</p>
3	<p><b>2.14–17: <i>om</i></b>  <b>Kohärenz:</b> Ein Exkurs, der möglicherweise durch die Erwähnung von <i>yoga</i> in 2.21 inspiriert wurde und die Kohärenz zwischen dem vorangegangenen und dem folgenden Teilttext stört.  <b>Text:</b> 4 Strophen: A, T, A, A; wahrscheinlich kompiliert, nur 2.14–15 wurden möglicherweise eigens für die KU verfasst oder modifiziert, um an den Dialog anzuknüpfen.</p>
4	<p><b>2.18–25: <i>adhyātmayoga</i> II</b>  <b>Kohärenz:</b> Der Fokus auf das Selbst und die Erwähnung von innerer Sammlung und Ruhe weisen darauf hin, dass hier der zuvor erwähnte <i>adhyātmayoga</i> behandelt wird.  <b>Text:</b> 8 Strophen: T, A, T, A, A, T, A, A; einige dieser Strophen haben Parallelen in anderen upaniṣadischen Texten.</p>
5	<p><b>3.1–2: Der Feueraltar und das <i>brahman</i></b>  <b>Kohärenz:</b> Die erneute Thematisierung des Nāciketacayana bekräftigt die Assoziation des <i>adhyātmayoga</i> mit dem vedischen Ritual; möglicherweise war der Teilttext bewusst als Einleitung für die dritte Vallī intendiert.  <b>Text:</b> 2 Strophen: T, A. Möglicherweise gehörten diese Strophen (wie 1.17–18) ursprünglich zu einer Sammlung von Strophen, die sich mit der Ritualdeutung befassen.</p>

Tabelle 19 (Fortsetzung)

6	<p><b>3.3–13: Das Wagengleichnis, <i>sāṅkhyayoga</i> I</b>  <b>Kohärenz:</b> Der <i>adhyātmayoga</i> wird um für die yogische Praxis bestimmte Lehren erweitert.  <b>Text:</b> 10 A-Strophen in drei Blöcken; 3.3–9 und 3.10–11 sind jeweils kohäsiv und kohärent; 3.12–13 stammen wahrscheinlich von (einem oder mehreren) anderen Textproduzenten.</p>
7	<p><b>3.14: Des Messers Schneide</b>  <b>Kohärenz:</b> Möglicherweise besteht durch die Erwähnung von Wünschen ein Bezug zur Naciketas-Erzählung.  <b>Text:</b> Eine metrisch nicht eindeutig zuordenbare Strophe.</p>
8	<p><b>3.15: Der Wesenskern I (das Eigenschaftslose)</b>  <b>Kohärenz:</b> Form und Inhalt dieser Strophe erinnern an die zweite Vallī. Zwar kann sie als Fortsetzung der <i>adhyātmayoga</i>-Lehre gelesen werden, sie gehört jedoch zu keiner erkennbaren, übergeordneten Struktur.  <b>Text:</b> 1 T.</p>
9	<p><b>3.16–17: Kolophon I</b>  <b>Kohärenz:</b> Indem er den Tod zum Erzähler der Naciketas-Geschichte macht, stört dieser Kolophon die Konsistenz des Textes massiv; es handelt sich um die wahrscheinlich inkohärenteste Komponente des gesamten Textes.  <b>Text:</b> 2 A-Strophen, eigens für die KU verfasst.</p>
<b>Adhyāya II</b>	
<b><i>etad vai tat</i>-Komplex</b>	
10	<p><b>4.1–5: Der Wesenskern II (der innere Wahrnehmer)</b>  <b>Kohärenz:</b> Die Lehre über den unsterblichen Wesenskern (<i>ātman</i>) wird fortgesetzt; durch den Satz <i>etad vai tat</i> wird dieser mit dem <i>brahman</i> identifiziert.  <b>Text:</b> 5 Strophen: T, T, A+e.<sup>476</sup>, A, A. In 4.3–5 finden sich Reminiszenzen an die BÄU.</p>
11	<p><b>4.6–7: Gottheiten in der Herzhöhle</b>  <b>Kohärenz:</b> Die vedischen Gottheiten können als Formen des Wesenskerns gedeutet werden; ihre Konstruktion scheint den Satz <i>etad vai tat</i> syntaktisch vorauszusetzen.  <b>Text:</b> 2 verderbte, aber reguläre Strophen: A+e., A+e.</p>

---

476 e. = *etad vai tat*.

Tabelle 19 (Fortsetzung)

12	<p><b>4.8–11: Hier und dort</b>  <b>Kohärenz:</b> 4.8–9 und möglicherweise auch 4.10–11 drehen sich um den Wesenskern (der nicht explizit genannt wird); in letzteren finden sich auch Reminiszenzen an kosmologische Vorstellungen aus dem AV und der BĀU.  <b>Text:</b> 4 Strophen: T (RV-Zitat)+e., A+e., A, A.</p>
13	<p><b>4.12–13: Der Wesenskern III (der daumengroße <i>puruṣa</i>)</b>  <b>Kohärenz:</b> Diese Strophen ähneln stark den Strophen 4.1–5 und setzen die Lehre über den Wesenskern (hier: <i>puruṣa</i>) fort.  <b>Text:</b> 2 Strophen: A+e., A+e.</p>
14	<p><b>4.14–15: Wassergleichnisse</b>  <b>Kohärenz:</b> Die Strophen durchbrechen den <i>etad-vai-tat</i>-Komplex. Auffälligerweise wird Naciketas hier direkt angesprochen, sodass an die Rahmenerzählung erinnert wird.  <b>Text:</b> 2 Strophen: A, A; möglicherweise als Abschlussstrophen der vierten Vallī für die KU verfasst.</p>
15	<p><b>5.1–7: Der Wesenskern IV (Verkörperung)</b>  <b>Kohärenz:</b> Die Lehre über den Wesenskern (<i>aja, vāmana, ātman, dehin</i>) wird fortgesetzt.  <b>Text:</b> 7 Strophen: A+e., J (VājS-Zitat), A, A+e., A, A, A. 5.6–7 wurden eigens für die KU verfasst.</p>
16	<p><b>5.8–13: Der Wesenskern V (das <i>eine</i> Selbst)</b>  <b>Kohärenz:</b> Die Lehre über den Wesenskern (<i>puruṣa, ātman</i>) wird fortgesetzt. Der letzte Satz dieses Teiltexes (5.13§1.3) erwähnt das Wort <i>śānti</i> „Frieden“ (R43); dadurch besteht mit dieser und der folgenden Strophe 5.14 eine kohäsive Verbindung.  <b>Text:</b> 6 Strophen: T (verderbt)+e., T, T, T, T, T.</p>
17	<p><b>5.14–6.1: Das Glück und das <i>brahman</i></b>  <b>Kohärenz:</b> Diese Strophen drehen sich nicht um den Wesenskern, sondern um den Heilszustand und das <i>brahman</i>; dadurch wird am Ende des <i>etad-vai-tat</i>-Komplexes „aufgelöst“, worum es sich bei dem bisher kaum thematisierten <i>tat</i> handelt.<sup>477</sup>  <b>Text:</b> 3 Strophen: A, T, A+e; 6.1 könnte auch unabhängig von diesem Teiltex gelesen werden.</p>

477 Schon Otto (1936: 22) beobachtete: „[G]eschickt läßt [der Verfasser] das Ganze dann enden in den beiden schließenden Doppelstrophen, wo nun der feierlichste Name — bisher noch zurückgehalten und sorgfältig bis zum Finale aufgespart — auftritt: das reine ewige einige BRAHMAN selber.“

Tabelle 19 (Fortsetzung)

<b>Kosmologische Betrachtungen</b>	
18	<p><b>6.2–3: Die große Angst</b>  <b>Kohärenz:</b> Wie diese Strophen sich in die KU einfügen (sollen), ist unklar. Möglicherweise soll die in 6.1 durch den Welt(en)baum eingeleitete „kosmische Perspektive“ hier fortgesetzt werden (in 6.2 wird „die ganze Welt“, <i>jagat sarvaṃ</i>-, erwähnt).  <b>Text:</b> 2 Strophen: A/T (verderbt), A.</p>
19	<p><b>6.4–5: Welten</b>  <b>Kohärenz:</b> Wie in 6.2–3 werden weder der Wesenskern noch ein anderes höchstes Prinzip explizit erwähnt, dafür aber „Welten“ (<i>lokas</i>).  <b>Text:</b> 1 A und ein kurzes Prosastück, das vielleicht einmal eine Anuṣṭubh war.</p>
<b>Praktische Umsetzung</b>	
20	<p><b>6.6–11: Sinneskontrolle, <i>sāṅkhyayoga</i> II</b>  <b>Kohärenz:</b> Den ersten Adhyāya spiegelnd endet auch der zweite mit für die Praxis bestimmten <i>sāṅkhyayoga</i>-Lehren, wobei hier die Sinne und nicht das geistige Organ im Vordergrund stehen.  <b>Text:</b> 6 Strophen: A, A, A, T, A, A. 6.6–9 stammen wohl von einem anderen Verfasser als 6.10–11.</p>
21	<p><b>6.12–13: Der Wesenskern VI (Er existiert)</b>  <b>Kohärenz:</b> Auch dieser Teiltext beantwortet die Frage, wie der Wesenskern erkannt werden kann. Es werden jedoch keine yogischen Praktiken gelehrt; vielmehr wird implizit die Rolle eines glaubwürdigen Vermittlers (und auch des „Glaubens“) hervorgehoben.  <b>Text:</b> 2 Strophen: A, A.</p>
22	<p><b>6.14–17: Das Herz und die Kanälchen</b>  <b>Kohärenz:</b> Diese Strophen integrieren die <i>nāḍī</i>-Physiologie in den <i>adhyaṅmayoga</i>.  <b>Text:</b> 4 Strophen: A, A, T, T.</p>
23	<p><b>6.18: Kolophon II</b>  <b>Kohärenz:</b> Anders als der erste steht dieser zweite Kolophon in keinerlei Widerspruch zum Text, sondern ist mit ihm sowohl im Sinne der Kohäsion als auch der inhaltlichen Kohärenz verbunden.  <b>Text:</b> 1 T-Strophe.</p>
24	<p><b>6.19: Friedensformel</b>  <b>Kohärenz:</b> Bei der „Friedensformel“ (<i>śānti</i>) handelt es sich um ein paratextuelles, vom Rest der Upaniṣad inhaltlich unabhängiges Element.  <b>Text:</b> Prosa.</p>

Betrachtet man den ersten Adhyāya, fällt auf, dass sich homogene mit (vergleichsweise meist kürzeren) heterogenen Teiltextrn abwechseln. Zum einen gibt es den langen Teiltextr 1.9–2.13 (die Naciketas-Erzählung und die Lehre des Todesgottes), die zehn Strophen 2.18–25, die Parallelen in anderen upaniṣadischen Texten haben und den zuvor angekündigten *adhyātmayoga* behandeln, und die elf Strophen 3.3–13, die eben dieses Thema fortsetzen. Der Beginn der Erzählung (1.1–8) ist jedoch kompiliert und heterogen, ebenso wie der vierstrophige Exkurs über die Silbe *om* (2.14–17) sowie die zwei Feueraltarstrophen (3.1–2), die sich zwischen den zwei Teiltextrn, die sich auf das Selbst bzw. den *yoga* konzentrieren, befinden. In 3.15 wird der Wesenskern noch einmal kurz thematisiert, doch auch diese Strophe wird durch 3.14 vom vorangegangenen Text buchstäblich abgeschnitten.

Wichtig für die Kohärenz des ersten Adhyāya ist zum einen die Naciketas-Erzählung, zum anderen der *adhyātmayoga*. Letzterer wird erst zum Ende des zweiten, langen Teiltextrs hin (2.12) erwähnt. Es stellt sich die Frage, ob die bis dahin von Yama verkündeten Lehren (2.1–9) bereits als *adhyātmayoga* gelten sollten und der Text ursprünglich mit 2.13 endete, oder ob nicht vielleicht das Konzept des *adhyātmayoga* eingeführt wurde, um die vedische Rituallehre um neue Inhalte zu erweitern. Dafür spricht, dass Yama, bevor dieser in 2.12 erstmalig erwähnt wird, vor allem über das Wissen und dessen Wert spricht, dessen Inhalt aber kaum berührt. Zwar stellt er bereits in 2.6 fest, dass es „das Nachtodliche“ (*sāmparāya*) gibt. Dem Wesen des Menschen – also dem, wonach Naciketas gefragt hat – wendet er sich jedoch erst in 2.12 zu. Dieses Thema wird in den auf den Wesenskern fokussierten Strophen 2.18–25 fortgesetzt. Es ist durchaus denkbar, dass dieser Teiltextr schon sehr früh in den Text integriert wurde bzw. die KU sogar dazu konzipiert wurde, diesen in sich aufzunehmen. Bei der Schaffung des Neologismus *adhyātmayoga* wurde womöglich einerseits an die vedische Rituallehre (in der der Terminus *adhyātmam* bereits einen festen Platz hatte), andererseits an die ganz auf die Erkenntnis des Wesenskerns abzielenden *yoga*-Lehren gedacht.

Die *sāṅkhyayoga*-Passage in der dritten Vallī wurde in einem weiteren Schritt angeschlossen. Dass auch sie durch Strophen, die den Feueraltar thematisieren, eingeleitet wird, kann auf dieselbe Weise erklärt werden: Neue Lehren sollten mit den altbekannten vedischen assoziiert werden. In Anbetracht des wahrscheinlichen Alters dieser Strophen war bei der *sāṅkhyayoga*-Passage wohl ein anderer Textproduzent am Werk, dieser verfolgte jedoch – vermutlich inspiriert vom bereits vorhandenen Text – dieselbe Strategie. Nur auf Basis der Textgestalt lassen sich jedoch kaum weitere Schlüsse über den Produktionsprozess des ersten Adhyāya ziehen; man kann nur vermuten, dass Komponenten wie der *om*-Exkurs mitten im Text platziert wurden (und nicht etwa am Ende), um den

Eindruck zu vermeiden, es handle sich um nicht-integrierte, spätere Interpolationen.

Der zweite Adhyāya wird vom *etad-vai-tat*-Komplex dominiert (s. Abschnitt IV 2.3), der jedoch durch diverse Zusätze (ohne *etad vai tat*) erweitert wurde. In praktisch allen Strophen dieses Komplexes spielt der Wesenskern eine Rolle; prominent ist jedoch auch das *brahman*. Auch dieser Adhyāya hat „Exkurse“, allen voran die Strophen 6.2–5, die sich vom Rest des Textes abheben. Interessanterweise wird auch der zweite Adhyāya mit *sāṅkhyayoga*-Lehren abgeschlossen – eine Parallele, die mit Sicherheit beabsichtigt war.

Klar ist, dass der Großteil der Strophen des zweiten Adhyāya kompiliert und nicht eigens für die KU verfasst wurde. Es ist auch plausibel, dass diese bereits vor ihrer Integration in den Text in einer gewissen (wenn auch vielleicht nur losen) Anordnung tradiert wurden. Mit Hinblick auf den wahrscheinlichen Produktionsprozess des ersten Adhyāya kann man die Hypothese aufstellen, dass beispielsweise die vedischen Zitate erst in einem zweiten Schritt aufgenommen wurden, um den Text weiter zu „vedisieren“. Wie im folgenden Abschnitt gezeigt werden soll, deuten auch andere Faktoren darauf hin, dass dieses Motiv eine Rolle spielte.

## 2.5 Konsistenz, Koreferenz und Kohärenz

Im vorangegangenen Abschnitt lag der Fokus auf der Textgestalt bzw. Komposition der KU. Im Folgenden soll erörtert werden, wie sie als inhaltlich konsistenter und kohärenter Text verstanden werden konnte. Dazu soll zunächst auf drei Aspekte ihrer Lehre(n) eingegangen werden: den unsterblichen Wesenskern (R42) des Menschen sowie die im Text erwähnten Heilswege und Heilsziele (R26, R43).

In der KU finden sich zahlreiche Wörter zur Bezeichnung einer Entität, die man als Seele, Selbst oder **Wesenskern** (R42) des Menschen bezeichnen könnte:

**Tabelle 20: Bezeichnungen für den Wesenskern**

<i>ātman</i>	das Selbst	2.12, 20, 22–23; 3.3–4, 10, 12–13; 4.1, 4–5, 15; 5.6, 9–12; 6.7, 18
<i>puruṣa</i>	der <i>puruṣa</i> („Mann“)	4.12–13; 5.8; 6.17
<i>īśāna</i>	der Herr	4.5, 12–13
<i>deva</i>	Gott	1.17; 2.12–21
<i>dehin</i>	der Leibbesitzer	5.4, 7
<i>vipaścīt</i>	der Weise	2.18

Tabelle 20 (Fortsetzung)

<i>mahat</i>	der Große	3.11
<i>dhruva</i>	der Stete	4.2
<i>aja</i>	der Ungeborene	5.1
<i>vaśin</i>	der Gebieter	5.12
<i>vāmana</i>	der Zwerg	5.3

So heterogen und divers wie die Teiltex-te, in denen diese Wörter verwendet werden, so heterogen und divers sind auch die mit ihnen verbundenen Vorstellungen. Im Kontext des Nāciketacayana wird das Selbst als Agni konzeptualisiert, wobei an den diesen Namen tragenden Feueraltar gedacht wurde. Während das Ziel des Rituals eigentlich darin besteht, für den Opferherrn einen neuen *ātman* – einen „Körper“ bzw. ein „Selbst“ – für das Jenseits zu erschaffen,<sup>478</sup> heißt es in der KU, dass sich der Agni, also der Feueraltar, in der Herzhöhle (*guhā*) befindet und erkannt werden muss. Vor allem ist der individuelle *ātman*, der innere Agni, als identisch mit dem makrokosmischen, „solaren“ Selbst zu erkennen. Im zweiten Adhyāya wird der Wesenskern auch als Zwerg (*vāmana*) und daumengroßer Mann (*puruṣa*) im Inneren vorgestellt; dieser ist gleichzeitig identisch bzw. nicht zu unterscheiden vom „Gebieter“. Formulierungen wie *etad vai tat* – „wahrlich, dieser ist Es“ – legen außerdem nahe, dass der Wesenskern mit dem *brahman*, dem Urgrund allen Seins, identisch ist. In den *sāṅkhyayoga*-Passagen wiederum wird der individuelle Wesenskern als *ātman* bezeichnet – er ist hier zugleich Subjekt und Objekt der Kognition –, während der *puruṣa* eine diesem übergeordnete Entität (R<sub>93</sub>) darstellt.

Wie war es möglich, all diese Lehren in Einklang zu bringen und die KU als *einen* Text zu lesen? Ihnen allen gemein ist die Idee eines einzigen, unsterblichen Wesenskerns, dessen Erlangung bzw. Erkenntnis heilseffektiv ist. Darüber hinaus hat dieser Wesenskern auch eine große, (makro-)kosmische Manifestation, die je nach Passage persönliche oder unpersönliche Züge trägt und entweder als Aspekt des individuellen Wesenskerns oder als von diesem zu unterscheidende Entität dargestellt wird. Blendet man terminologische Details aus – diese waren, wie man schließen muss, auch den Produzenten der KU nicht besonders wichtig –, ist es durchaus möglich, zwischen diesen Lehren eine gewisse Konsistenz herzustellen. Im Kontext der KU sind die aufgezählten Bezeichnungen daher als koreferent zu verstehen: Sie bezeichnen alle den Wesenskern (R<sub>42</sub>) bzw. fallweise auch (gleichzeitig) dessen „großen Aspekt“.

478 So heißt es im TB, dass derjenige, der das Nāciketacayana vollzieht und darüber Bescheid weiß (*yá evāṃ véda*), also vor allem die dem Ritual zugrunde liegenden Identifikationen kennt, „mit einem Körper in die Himmelswelt geht“ (TB III 11.7.3: *sāśarīra evā svargām lokām eti*).

Es stellt sich jedoch die Frage, auf welchem **Heilsweg** dieser Wesenskern erlangt werden sollte. Vor allem ist offen, welche Rolle das Nāciketacayana in der gelebten Praxis spielte: Muss der unsterbliche Wesenskern durch rituelle Mittel im Äußeren *erschaffen* oder durch Sinneszügelung und yogische Meditation im eigenen Inneren *aufgefunden* werden? Wie im Kommentar zum Nāciketacayana ausgeführt, stehen in der KU Wissen und Erkenntnis eindeutig im Vordergrund, und zwar auch im Kontext des Rituals.<sup>479</sup> Wichtig ist die Lehre vom Wesenskern, dem „inneren Agni“, der „als der preiswerte Gott erkannt“ (*devam idyam viditvā* 1.17) und „geschichtet“ bzw. „wahrgenommen“ oder „kontempliert“ werden soll (*cinute* 1.18). Auf dieser Lehre baut der *adhyaṭmayoga* auf (2.12–13, 18–25), der wiederum durch *sāṅkhyayoga*-Lehren (3.3–13, 6.6–11) und vor allem im zweiten Adhyāya um zahlreiche weitere upaniṣadische bzw. vedische Strophen erweitert wird.

Es ist daher wahrscheinlich, dass das alte Ritual nicht nur *ergänzt*, sondern in der Praxis auch durch neuartige, aber gleichwertige Praktiken *ersetzt* werden konnte und sogar sollte. Das vedische Feuerritual diente dabei vor allem als ideologischer Anker, der gleichermaßen effektive, aber materiell (und auch finanziell) weniger aufwendige Heilsmethoden legitimieren sollte. Durch die Produktion eines autoritativen Textes sollte demonstriert werden, dass das yogische, durch Sinneszügelung und Meditation erreichbare Selbst bereits im vedischen Ritual einen „Vorläufer“ hat. Inwiefern ersteres historisch gesehen aus zweiterem hervorging, war für die Brahmanen, die die KU erschufen, irrelevant. Ihr Ziel war es, zu zeigen, dass die neuen Lehren über den Wesenskern auch in ihrer eigenen Tradition zu finden ist. Wichtig war ihnen also das Demonstrieren von Kontinuität; dies versuchten sie durch die Erschaffung eines einzigen, kohärent zu verstehenden Textes zu erreichen.<sup>480</sup>

---

479 Schon in der vedischen Weltanschauung führte Wissen um die wahre Natur einer Sache oder eines Sachverhalts direkt zu einem nützlichen oder gewünschten Effekt. In den Upaniṣads rückte dieses Prinzip in den Mittelpunkt: „Typical passages found constantly in all parts of them seem to me to make it abundantly clear that the reason why they seek the ‘truth,’ any truth, is precisely this, that by knowledge of the truth they expect to master their destiny, wholly or partly; and not by a course of action dictated by that knowledge, but directly, immediately, and by virtue of that knowledge in itself; in brief, we may say, magically“ Edgerton 1926: 97f.

480 Oberlies (1988: 37, n. 13) merkt an, dass yajurvedische Upaniṣads (wie die KU) das Ritual grundsätzlich nicht abwerten (anders als etwa die Prāśna-Upaniṣad oder die MuU, die dem AV zugeordnet werden).

Ähnlich wurde auch mit den verschiedenen **Heilszielen** (R26, R43) verfahren. Besonders häufig wird als Heilsziel in der KU „Unsterblichkeit“ (*amṛta*) genannt.<sup>481</sup> In verschiedenen Formulierungen lässt sich dieses Ziel im fast allen Abschnitten des Textes:<sup>482</sup>

**Tabelle 21: Unsterblichkeit in der KU**

<i>na tatra tvam</i>	weder bist dort du (O Tod)...	1.12
<i>svargalokā amṛtatvaṃ bhajante</i>	Die, deren Welt der Himmel ist, genießen Unsterblichkeit.	1.13
<i>sa mṛtyupāśān purataḥ praṇodya</i>	...stößt er die Schlingen des Todes von sich fort	1.18
<i>mṛtyumukhāt pramucyate</i>	...so wird man aus dem Schlund des Todes befreit.	3.15
<i>amṛtatvaṃ icchan</i>	auf der Suche nach Unsterblichkeit	4.1
<i>dhīrā amṛtatvaṃ viditvā</i>	Weil nun aber die Weisen die Unsterblichkeit erkannt haben...	4.2
<i>ya etad vidur amṛtās te bhavanti</i>	Die dies wissen, werden unsterblich.	6.2, 9
<i>atha martyo 'mṛto bhavati</i>	so wird der Sterbliche unsterblich	6.14–15
<i>amṛtatvaṃ eti</i>	...wird man unsterblich	6.16
<i>brahmaprāpto virajo 'bhūd vimṛtyuḥ</i>	...ward er als einer, der das <i>brahman</i> erreicht hat, frei von Leidenschaft und Tod	6.18

Des Weiteren heißt es immer wieder, dass man durch das Erreichen des Heilsziels von Kummer und Schmerz befreit wird und Glück, Freude und Frieden erfährt:

481 Vgl. Collins 1992: 224: „The word normally translated ‘immortality,’ *amṛtam*, in its earliest occurrences meant simply ‘non-dying,’ in the sense of continuing life; thus it was no paradox for Vedic hymns to aspire to the possession of *amṛtam* as a ‘full life’ (*sarvam āyuh*) lasting one hundred years.“ Erst in späterer Zeit wurde *amṛta* auch auf das Leben nach dem Tod bezogen. Die Strophen KU 1.17–18 und Naciketas’ Kontrastierung der Alterslosigkeit der Götter mit einem langen Leben auf Erden in 1.27–28 zeigen klar, dass in der KU die spätere Vorstellung vorherrscht.

482 In der zweiten Vallī wird die Unsterblichkeit nicht explizit genannt, steht aber dennoch im Hintergrund: *punaḥ punar vaśam āpadyate me* „fällt wieder und wieder meiner Gewalt anheim“ 2.6; *na jāyate mriyate vā vipaścīn-* „Der Weise wird weder geboren noch stirbt er“ 2.18; *nāyaṃ hanti na hanyate* „dass dieser weder tötet noch getötet wird“ 2.19.

Tabelle 22: Glück und Frieden in der KU

<i>śokātigo modate svargaloke</i>	...erfreut sich kummerlos in der Himmelswelt	1.12, 18
<i>harṣaśokau jahāti</i>	...legt der Kluge Erregung und Kummer ab.	2.12
<i>dhīro na śocati</i>	...ist der Kluge ohne Kummer.	2.22, 4.4, 5.1, 6.6
<i>śāntim atyantam eti</i>	...erlangt er für immer Frieden.	1.17
<i>sa modate modanīyaṃ hi labdhvā</i>	...freut sich, denn Erfreuliches hat er erlangt.	2.13
<i>sukhaṃ śāśvatam</i>	...haben ewiges Glück	5.12
<i>anirdeśyaṃ paramaṃ sukham</i>	das höchste Glück ist nicht zu definieren.	5.14
<i>śāntiḥ śāśvatī</i>	... ewigen Frieden	5.13

Das Heilsziel wird jedoch nicht nur als Zustand betrachtet (R43), sondern auch räumlich gedacht (R26); es besteht im Erreichen einer bestimmten Stätte oder Welt (*pada, loka*). Im Kontext des Nāciketacayana wird diese Sphäre *svarga* „Himmel“ bzw. *parama parārdha* „höchster Bereich“ genannt (KU 1.12 und 18 bzw. 3.1), im Kontext des *sāṅkhyayoga* auch *viṣṇoḥ paramaṃ padam* „höchste Stätte Viṣṇus“ (3.9).<sup>483</sup> Der *brahmaloka* wird nur im Exkurs über die Silbe *om* (2.17), im ersten Kolophon (3.16) und in den „Weltengleichnissen“ (6.5) erwähnt.

Auch die Überwindung von (Wieder-)Geburt und (Wieder-)Tod wird an zwei Stellen konkret angesprochen. In der ersten Valli heißt es, dass der „Durchführer der drei Rituale“ – also des gewissermaßen auf drei Ebenen parallel vollzogenen Nāciketacayana – „Geburt und Tod überwindet“ (*trikarmakṛt tarati janmamṛtyū* 1.17). In der dritten Valli wiederum heißt es, dass derjenige, „der der Erkenntnis teilhaftig ist, einen (gezügelten) Geist hat und immer rein ist, die Stätte erreicht, aus der er nicht wieder geboren wird“ (3.8).<sup>484</sup> Unmittelbar vor

483 Mit Bezug auf die höchste Stätte Viṣṇus und ihre Verbindung zum Agni(-cayana) bemerkt Oberlies (1988: 39f.): „Es darf vermutet werden, daß der Yogin (vgl. KU 3.3–8) Viṣṇus Stätte, deren Lokalisierung im höchsten Himmel eng mit dem Mythos der drei Schritte Viṣṇus verbunden ist, auf Agni als *vāhana* erreicht. Dadurch werden zumindest von den Redaktoren der KU – der Yogin und der Altar-Schichtende, der ja auch auf dem Nāciketa-Feuer *svarga* (= *viṣṇuloka*) erreicht, in unmittelbare Nähe zueinander gerückt.“

484 An anderen Stellen wird nur das Verb *muc* „(sich) befreien“ verwendet, wobei nicht immer völlig klar ist, wovon die Befreiung erfolgt. In 3.15 ist es der „Schlund des Todes“ (*mṛtyumukhāt*), in 5.4 befreit sich der Leibbesitzer (also der Wesenskern) vom „Leib“ (*dehād-*). In 5.1 heißt es nur, dass man „als Befreiter befreit wird“ (*vimuktaś ca vimucyate*), und laut 6.8 „wird ein Mensch,“ der den *puruṣa* kennt, „befreit und der Unsterblichkeit teilhaftig“ (*yaṃ jñātvā mucyate jantur. amṛtatvaṃ ca gacchati.*).

dieser Strophe wird sogar der *samsāra*, der „Wiedergeburtenskreislauf“, erwähnt (3.7).<sup>485</sup>

Trotz ihrer Heterogenität ähneln sich die Beschreibungen und Charakterisierungen des Heilsziels in den verschiedenen Teiltextrn der KU stark: Als Heilszustand wird wiederholt Unsterblichkeit genannt; diese Unsterblichkeit wird in einer bestimmten Sphäre erfahren; diese Sphäre befindet sich außerhalb des Wiedergeburtenskreislaufs. Man kann daher schließen, dass es für die (frühen) Textproduzenten und -rezipienten in der Lehre der KU nur ein einziges Heilsziel gab, das, wie auch der Wesenskern, auf verschiedene Weisen bezeichnet wurde. Ausdrücke wie *svarga*, *parama parārdha* und *viṣṇoḥ paramaṃ padam* (sowie wahrscheinlich auch der nur am Rande erwähnte *brahmaloka*) sind demnach als korreferent zu verstehen.

Auffällig ist, dass auch die Himmelswelt als ewig dargestellt wird<sup>486</sup> und ihr Erreichen der endgültigen Befreiung aus dem Wiedergeburtenskreislauf gleichkommt. Im Buddhismus und auch im späteren, klassischen Hinduismus herrscht der Gedanke vor, dass der Himmel nur eine Zwischenstation im Kreislauf der Wiedergeburten darstellt. Dementsprechend wurde auch die KU interpretiert. Tatsächlich begegnet man schon in den vedischen Brāhmaṇas immer wieder der Angst, dass der Aufenthalt im Himmel zeitlich begrenzt sein könnte. In spät- und postvedischer Zeit wurde daher behauptet, dass Rituale wie das Agnicayana bzw. Nāciketacayana den „Wiedertod“ ein für alle Mal besiegen. Im TB heißt es beispielsweise, dass derjenige, der mithilfe des Nāciketacayana die Welt „hinter der Sonne“ erobert, „eine endlose, grenzenlose und unvergängliche Welt gewinnt“.<sup>487</sup> In den frühen Upaniṣads wurde schließlich die Idee eines (naturalistischen) Wiedergeburtenskreislaufs innerhalb des Kosmos elaboriert<sup>488</sup> (s. p. 110 oben), aus dem man sich zu befreien suchte. Das Ziel war dabei meist die Welt außerhalb des Kosmos (häufig als *brahmaloka* bezeichnet), die jedoch nicht (primär) durch vedische Rituale, sondern durch heilseffektives Wissen zu erreichen ist. In mehreren Upaniṣads heißt es, dass solches Wissen zum *svarga* führt<sup>489</sup> – das Ziel der Befreiung aus dem Wiedergeburtenskreislauf wurde jedoch nur sehr

485 Auch den Strophen 1.6, 2.6 und 5.6–7 liegen Wiedergeburtsvorstellungen zugrunde; vgl. Haas 2019: 1040f.

486 Der Agni ist *anantalokāpti*, er „führt zu einer unendlichen Welt“ (1.14) und zu „ewigem Frieden“ (1.17).

487 TB III 11.7.3: *-anantām apārām akṣayyām lokāṃ jayati | yāḥ pāreṇādityām.*

488 Bzw. festgehalten – die Texte machen eher den Eindruck, auf bereits vorhandenen Vorstellungen aufzubauen.

489 S. ChU VIII 3.3, Aitareya-Upaniṣad (s. Olivelle 1998a: 314ff.) III 4, Kena-Upaniṣad (s. Olivelle 1998a: 363ff.) IV 9. In der BĀU (IV 4.8) werden die Besitzer solchen Wissens sogar als „Befreite“ (*vimuktāḥ*) bezeichnet: „Der feine Pfad, der ausgedehnte, alte, hat mich berührt – ich habe ihn gefunden! Auf ihm gelangen die weisen Kenner des *brahman* in die Himmelswelt, von hier aufwärts, als Befreite.“ *aṇuḥ panthā vitataḥ purāṇo māṃ spr̥ṣṭo ’nuvitta mayaiva / tena dhīrā apiyanti brahmadevaḥ svargaṃ lokam ita ūrdhvaṃ vimuktāḥ //*.

selten explizit als *svarga* bezeichnet bzw. mit diesem gleichgesetzt. Eine solche Gleichsetzung bzw. Homogenisierung der Heilsziele war aber wahrscheinlich von den Produzenten der KU beabsichtigt:<sup>490</sup> Wie auch im Fall der verschiedenen Heilswege sollten hier Kontinuität und Kompatibilität demonstriert werden. Während das Ritual durch verinnerlichte Methoden abgelöst werden konnte, „blieb“ sein Heilsziel identisch – zumindest sollte dies mithilfe der KU suggeriert werden.

Gesteht man dem Text mit Hinblick auf das Heilsziel eine gewisse Konsistenz zu, zeigt sich, dass der größte Bruch im Bereich des Heilswegs liegt. Dieser ist jedoch nur scheinbar, und zwar insofern sich Ritual und yogische Erkenntnislehre ja nicht widersprechen *müssen*. Dass ein orthodoxer Ritualist und ein nicht-brahmanischer Yogi hier durchaus anderer Ansicht sein könnten, soll nicht bestritten werden – offenbar gab es aber auch Rezipienten und Textproduzenten, die eine Synthese der beiden Ansätze für möglich hielten.

## 2.6 Vom Feueraltar zum *yoga*

Schon vor über einem Jahrhundert wies Barend Faddegon (1923) darauf hin, dass die KU in Indien hohes Ansehen genießt und es ein Defizit „westlicher“ Interpreten sei, wenn diese sie nicht verstehen. Für Faddegon war die KU im Wesentlichen ein Märchen, und ihr naiver Versuch, Ritual und Mystik zu verbinden, sollte nicht zu harsch kritisiert werden. Er schloss seine Verteidigung des Textes wie folgt: „Wer die Dichter der Upanišads schätzen will, muss eine Zeit lang einfältig sein können.“<sup>491</sup> Ob zum Verständnis der KU Einfalt – im Sinne eines kognitiven Defizits – nötig ist, darf bezweifelt werden. Dass aber diejenigen, die die KU als lehrreichen oder sogar autoritativen Text akzeptierten bzw. propagierten, weniger Interesse an philosophischen oder „theologischen“ Spitzfindigkeiten hatten als spätere Kommentatoren und moderne Gelehrte, ist offensichtlich. Für sie wogen die Gemeinsamkeiten mehr als die Unterschiede.

Um sie als kohärenten Text zu lesen, ist es nötig, die Heterogenität der KU und die Diversität ihrer sprachlichen Oberfläche – vor allem, was die verschiedenen Ausdrücke für den Wesenskern (R<sub>42</sub>) und das Heilsziel (R<sub>26</sub>, R<sub>43</sub>) betrifft – gewissermaßen auszublenden. Der Schlüssel zum Verständnis der KU ist daher weniger Einfalt, sondern vielmehr die Bereitschaft, auch in einem

490 Frühere Interpreten gingen hingegen davon aus, dass diejenigen Passagen der KU, die den Himmel als ewiges Heilsziel beschreiben, auf eine Zeit zurückgehen müssen, in der die Angst vor dem Wiedertod noch nicht aufgekommen war. Otto (1936: 28) etwa erklärte, „daß in der ursprünglichen Naciketas-mythe noch nicht die spätere Lehre vom ‚Wiedertode‘, der auch die Himmelswelt bedroht, bekannt war, sondern daß die Himmelswelt noch selber als todfreie immerwährende Glückswelt der Sorgenfreiheit verstanden wurde“. Wahrscheinlicher ist, dass der Himmel genau deshalb verteidigt wurde, weil seine Ewigkeit in Frage gestellt wurde – dies geschah jedoch erst zum Ende der vedischen Periode hin; vgl. Bodewitz 2002: 22.

491 Übersetzung von Faddegon 1923: 18: „In één woord, wie de dichters der Upanišads wil kunnen waardeeren, moet voor een wijl kunnen zijn – eenvoudig van geest.“

kompilierten Text Zusammenhänge zu erkennen. Diese Bereitschaft verlangten jedenfalls die Produzenten der KU ihren frühen Rezipienten ab. Darüber hinaus ist, wie im Kommentar zum Text demonstriert wurde, zum Verständnis der KU eine Menge an Vorwissen nötig. Inwiefern man die KU als einen kohärenten oder inkohärenten Text bezeichnen kann, hängt also maßgeblich von diesen beiden Faktoren, also von der Bereitschaft, den Text als kohärentes Ganzes wahrzunehmen, und vom vorhandenen Hintergrundwissen, ab.

In vielen Untersuchungen der KU mangelt es zumindest an einem der beiden Faktoren (s. Abschnitt IV 1.2). Vor allem die Philologen des 19. und 20. Jahrhunderts konnten das vedische Feuerritual und sein Heilsziel, den Himmel, nicht mit der auf das Selbst fokussierten Erkenntnislehre und deren Heilsziel, der Erlösung, in Einklang bringen, und kamen daher zu dem Schluss, dass es sich bei der KU um ein inkohärentes Werk handelt. Auch wenn sich der Forschungsstand zum vedischen Ritual in den letzten 100 Jahren weiterentwickelt hat, wirken die „antiritualistischen“ Interpretationen in der modernen Rezeption fort. Wie jedoch in dieser Studie argumentiert wurde, lässt sich der Widerspruch von Ritual und Erkenntnislehre nicht am Text belegen: Das Ritual war für die Textproduzenten der KU keine minderwertige Form der Religiosität, sondern wurde vielmehr als ideologischer Anker genutzt, um die Lehren über die Selbsterkenntnis und die dazu erforderlichen yogischen Praktiken in einen vedischen Rahmen zu integrieren.

Setzt man dieses Motiv voraus, erklärt sich auch, welche Rolle die KU im Narrativ des Brahmanismus spielen sollte. Wie gezeigt wurde, deutet nichts darauf hin, dass Naciketas mit seinem dritten Wunsch nach einem Nachtodschicksal fragt, das den vedischen Himmel in irgendeiner Weise übertrifft (tatsächlich würde eine solche Frage den Sinn seines gerade erfüllten zweiten Wunsches in Frage stellen). Er fragt nach dem Wesen des Menschen nach dem Tod, nicht nach einer den Himmel übertreffenden Erlösung. Der Grund, warum sich der Todesgott sträubt, ihm zu antworten, liegt darin, dass das Wissen über diese Dinge noch viel effektiver ist als das Ritual. Erführe Naciketas noch zu Lebzeiten das Geheimnis vom unsterblichen Wesen des Menschen, würde er dieses nach seiner Rückkehr mit seinen Mitmenschen teilen – wodurch sich die Zahl derer, die wieder und wieder seiner Gewalt anheimfallen (s. KU 2.6), wohl verringern würde. Dieses Wissen hat außerdem das Potenzial, bereits zu Lebzeiten heilseffektiv zu werden, und zwar insofern das Praktizieren yogischer Techniken noch vor dem Tod zu innerer Ruhe und Glück führen kann. Aus diesem Grund versucht Yama, Naciketas – der, wie er selbst sagt, „die Alterslosigkeit der Unsterblichen erlangt hat“ (1.28) – durch weltliche Verlockungen *in diesem Leben* von seinem dritten Wunsch abzubringen.<sup>492</sup> Nur diese könnten einen Menschen, dem die

492 Tatsächlich heißt es im Text lediglich, dass es keinen Sinn hat, sich ein langes Leben zu wünschen, wenn jemand „die Alterslosigkeit der Unsterblichen erlangt hat“. Man

Unsterblichkeit sicher ist, von der Anwendung des heilseffektiven Wissens über den unsterblichen Wesenskern abbringen.

Zwar ist auch der Pfad der Erkenntnis und des *yoga* kein einfacher: Das Angenehme ist zu Gunsten des Guten aufzugeben (KU 2.1), Besitztümer dürfen nicht angehäuft werden (2.4, 6, 10); den Begierden und weltlichen Verlockungen ist zu entsagen (2.11); Ruhe, Sammlung und Sinneszügelung müssen kultiviert werden (2.24, 3.3–13). Dass dieser Pfad im Vergleich zu einem einmal durchzuführenden, kostspieligen Ritual, das nur einer begrenzten Zahl von Personen offenstand, für viele Sterbliche eine gewisse Attraktivität besaß, ist jedoch leicht vorstellbar. Selbst diejenigen, die Rituale wie das Nāciketacayana durchführten, konnten ein legitimes Interesse an „weiterführenden religiösen Aktivitäten“ entwickeln (vgl. p. 115 oben). Schließlich handelt es sich bei diesen um Personen, die nach der Durchführung des Rituals ihr restliches Leben passiv darauf vertrauen mussten, dass ihnen nach dem Tod Unsterblichkeit zuteilwerden würde. Details über dieses Schicksal oder sogar ein Heilsweg, der schon zu Lebzeiten erfahrbare Effekte zeitigt, waren wohl auch für künftige Unsterbliche nicht uninteressant.

Wie die KU durch ihre Existenz „beweist“, musste der Gott des Todes sein Geheimnis preisgeben und Naciketas zurückkehren lassen. Diesem schlaunen Brahmanen ist es zu verdanken, dass das Wissen über den unsterblichen Wesenskern nun auch im Diesseits bekannt ist – und von den Brahmanen gehütet und gelehrt werden kann. Diese haben dadurch exklusiven Zugang zu einer Lehre, die der Todesgott selbst lieber für sich behalten hätte (dass dieser sich in der Erzählung – vehement, aber letztlich vergeblich – gegen Naciketas sträubt, unterstreicht einerseits die Macht der Brahmanen, andererseits die Exklusivität der Lehre).

Wesentliche Bestandteile dieser Lehre sind der *adhyaṭmayoga* und der *sāṅkhyayoga*. Vor allem letzterer unterscheidet sich in Theorie und Praxis stark von der vedischen Ritualreligion. Aus der Perspektive „orthodoxer“ Brahmanen, die sich der Bewahrung der vedischen Texte und der Durchführung der vedischen Rituale widmeten – bzw. zumindest mit dieser Tradition assoziiert werden wollten – waren zahlreiche der meditativen Lehren (zunächst) mit Sicherheit fremd und neuartig.<sup>493</sup> Wie die KU zeigt, empfanden einige von ihnen die Notwendigkeit, diese für den eigenen „Stand“ zu vereinnahmen bzw. klarzustellen, dass (auch oder sogar ausschließlich) Brahmanen Experten im *yoga* sind. Die

---

darf jedoch vermuten, dass Naciketas sich hier auf sich selbst bezieht – und sich möglicherweise sogar über Yamas Angebote lustig macht.

493 Die Entwicklung meditativer Techniken im vormittelalterlichen Südasien wird in der rezenten Forschung oft auf die Beiträge von nicht-vedischen Religionen wie dem Buddhismus (bzw. das religiöse und kulturelle Milieu, in dem diese Religion sich formierte; vgl. pp. 113ff. oben) zurückgeführt. Wie groß und welcher Art diese Beiträge tatsächlich waren, ist eine hochkomplexe Frage; s. Samuel 2008, Bronkhorst et al. 2011 und zuletzt Gerety 2021.

Komposition der Upaniṣad war ein Statement für sich: Durch die Verbindung ihrer verschiedenartigen Textkomponenten in der KU sollte demonstriert werden, dass die in ihr vermittelten Lehren miteinander kompatibel sind. Durch die Naciketas-Erzählung sollte propagiert werden, dass die Lehren über das Jenseits und den unsterblichen Wesenskern des Menschen ursprünglich von einem Brahmanen empfangen worden waren und daher immer schon zur vedischen bzw. brahmanischen Tradition gehören (auch die diversen Archaismen im Text könnten, zumindest zum Teil, auf dieses Motiv zurückzuführen sein). Zwar gab es mit Sicherheit auch Brahmanen, die, nachdem sie die KU gehört hatten, weiterhin auf der Durchführung der Rituale beharrten. Für einige erschien es jedoch offenbar opportun, von „Opfertechnikern“ zu „Yoga-Lehrern“ zu werden. Die Idee, einen autoritativen Text zu verfassen, der schon von Anfang darauf ausgerichtet war, Neues mit Altem zu verbinden, stellte sich jedenfalls als sehr erfolgreich heraus: Das „KU-Projekt“ wurde über Jahrhunderte hinweg immer wieder verlängert, und nach knapp zweitausend Jahren werden immer noch Berichte darüber verfasst.

