

# **VOM FEUERALTAR ZUM YOGA**

Kommentierte Übersetzung  
und Kohärenzanalyse  
der Kaṭha-Upaniṣad

**DOMINIK A. HAAS**



# Vom Feueraltar zum Yoga



# VOM FEUERALTAR ZUM YOGA

## **Kommentierte Übersetzung und Kohärenzanalyse der Kāṭha-Upaniṣad**

Dominik A. Haas



**Dominik A. Haas** ( <https://orcid.org/0000-0002-8505-6112>) schloss sein Doktorat 2022 an der Universität Wien ab und ist Autor des Buches *Gāyatrī: Mantra and Mother of the Vedas*. Seine Veröffentlichungen befassen sich mit diversen Aspekten der Sanskrit-Literatur und der Kultur- und Religionsgeschichte Südasiens, insbesondere mit vedischen Texten, Mantras und Yoga. Einem interdisziplinären Ansatz folgend kombiniert er philologische und historische Forschung mit Methoden und Perspektiven verschiedenster Fächer, darunter Textlinguistik und Religionswissenschaft.

Dieses Werk wurde einem anonymen Begutachtungsverfahren (double-blind peer review) unterzogen und mit Unterstützung der J. Gonda Stiftung der Königlich Niederländischen Akademie der Wissenschaften und dem International Institute for Asian Studies in Leiden fertiggestellt.

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0 veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.



Publiziert bei Heidelberg Asian Studies Publishing (HASP), 2024

Universität Heidelberg / Universitätsbibliothek  
Heidelberg Asian Studies Publishing (HASP),  
Grabengasse 1, 69117 Heidelberg  
<https://hasp.uib.uni-heidelberg.de>

Die elektronische Open-Access-Version dieses Buches ist auf der Webseite von Heidelberg Asian Studies Publishing dauerhaft frei verfügbar:  
<https://hasp.uib.uni-heidelberg.de>  
urn: urn:nbn:de:bsz:16-hasp-1329-3  
doi: <https://doi.org/10.11588/hasp.1329>

Text und Inhalt © 2024, Dominik A. Haas  
Satz und Layout: Dominik A. Haas

Umschlagillustration: Dominik A. Haas

ISBN (Hardcover): 978-3-948791-95-7  
ISBN (PDF): 978-3-948791-96-4

# INHALTSVERZEICHNIS

|   |    |
|---|----|
| Tabellen- und Abbildungsverzeichnis .....                               | 7  |
| Abkürzungen .....   | 9  |
| Vorwort.....  | 11 |
| Schreibung und Zeichenverwendung .....                                  | 13 |
| I Einleitung .....  | 15 |
| 1 Die Kaṭha-Upaniṣad.....   | 17 |
| 2 Ein inkohärenter Text? .....  | 26 |
| II Text und Übersetzung.....  | 41 |
| 1 KU 1.1–8: Naciketas kommt zum Tod.....                                | 42 |
| 2 KU 1.9–2.13: Die drei Wünsche, <i>adhyātmayoga</i> I.....             | 44 |
| 3 KU 2.14–17: Die Silbe <i>om</i> .....                                 | 56 |
| 4 KU 2.18–25: <i>adhyātmayoga</i> II.....                               | 56 |
| 5 KU 3.1–2: Der Feueraltar und das <i>brahman</i> .....                 | 60 |
| 6 KU 3.3–13: Das Wagengleichnis, <i>sāṅkhyayoga</i> I .....             | 60 |
| 7 KU 3.14: Des Messers Schneide.....                                    | 64 |
| 8 KU 3.15: Der Wesenskern I (das Eigenschaftslose).....                 | 64 |
| 9 KU 3.16–17: Kolophon I.....   | 64 |
| 10 KU 4.1–5: Der Wesenskern II (der innere Wahrnehmer).....             | 66 |
| 11 KU 4.6–7: Gottheiten in der Herzhöhle.....                           | 68 |
| 12 KU 4.8–11: Hier und dort .....                                       | 68 |
| 13 KU 4.12–13: Der Wesenskern III (der daumengroße <i>puruṣa</i> )..... | 70 |
| 14 KU 4.14–15: Wassergleichnisse .....                                  | 70 |
| 15 KU 5.1–7: Der Wesenskern IV (Verkörperung).....                      | 72 |
| 16 KU 5.8–13: Der Wesenskern V (das <i>eine</i> Selbst).....            | 74 |
| 17 KU 5.14–6.1: Das Glück und das <i>brahman</i> .....                  | 76 |
| 18 KU 6.2–3: Die große Angst .....                                      | 78 |
| 19 KU 6.4–5: Welten .....   | 78 |
| 20 KU 6.6–11: Sinneskontrolle, <i>sāṅkhyayoga</i> II .....              | 78 |
| 21 KU 6.12–13: Der Wesenskern VI (Er existiert) .....                   | 80 |
| 22 KU 6.14–17: Das Herz und die Kanälchen.....                          | 82 |
| 23 KU 6.18: Kolophon II .....   | 84 |
| 24 KU 6.19: Friedensformel .....  | 84 |

|     |   |     |
|-----|---|-----|
| III | Kommentar .....   | 87  |
| 1   | KU 1.1–8: Naciketas kommt zum Tod .....                               | 89  |
| 2   | KU 1.9–2.13: Die drei Wünsche, <i>adhyātmayoga</i> I .....            | 100 |
| 3   | KU 2.14–17: Die Silbe <i>om</i> .....                                 | 121 |
| 4   | KU 2.18–25: <i>adhyātmayoga</i> II .....                              | 122 |
| 5   | KU 3.1–2: Der Feueraltar und das <i>brahman</i> .....                 | 124 |
| 6   | KU 3.3–13: Das Wagengleichnis, <i>sāṅkhyayoga</i> I .....             | 127 |
| 7   | KU 3.14: Des Messers Schneide .....                                   | 135 |
| 8   | KU 3.15: Der Wesenskern I (das Eigenschaftslose) .....                | 136 |
| 9   | KU 3.16–17: Kolophon I .....  | 137 |
| 10  | KU 4.1–5: Der Wesenskern II (der innere Wahrnehmer) .....             | 138 |
| 11  | KU 4.6–7: Gottheiten in der Herzhöhle .....                           | 140 |
| 12  | KU 4.8–11: Hier und dort .....  | 141 |
| 13  | KU 4.12–13: Der Wesenskern III (der daumengroße <i>puruṣa</i> ) ..... | 145 |
| 14  | KU 4.14–15: Wassergleichnisse .....                                   | 146 |
| 15  | KU 5.1–7: Der Wesenskern IV (Verkörperung) .....                      | 148 |
| 16  | KU 5.8–13: Der Wesenskern V (das <i>eine</i> Selbst) .....            | 151 |
| 17  | KU 5.14–6.1: Das Glück und das <i>brahman</i> .....                   | 153 |
| 18  | KU 6.2–3: Die große Angst .....                                       | 157 |
| 19  | KU 6.4–5: Welten .....  | 158 |
| 20  | KU 6.6–11: Sinneskontrolle, <i>sāṅkhyayoga</i> II .....               | 161 |
| 21  | KU 6.12–13: Der Wesenskern VI (Er existiert) .....                    | 163 |
| 22  | KU 6.14–17: Das Herz und die Kanälchen .....                          | 164 |
| 23  | KU 6.18: Kolophon II .....  | 167 |
| 24  | KU 6.19: Friedensformel .....   | 168 |
| IV  | Kohärenzanalyse .....   | 169 |
| 1   | Die Kaṭha-Upaniṣad als Komposit .....                                 | 171 |
| 2   | Die Kaṭha-Upaniṣad als Komposition .....                              | 178 |
|     | Appendizes .....  | 203 |
| 1   | Die Etymologie von <i>naciketas</i> .....                             | 205 |
| 2   | Liste der rekurrenten Referenzobjekte .....                           | 207 |
|     | Literaturverzeichnis .....  | 211 |

# TABELLEN- UND ABBILDUNGSVERZEICHNIS

|  |     |
|--|-----|
| Tabelle 1: Rekurrente Referenzobjekte in KU 1.1–8.....                 | 100 |
| Tabelle 2: Die drei Ebenen des Nāciketacayana.....                     | 108 |
| Tabelle 3: Rekurrente Referenzobjekte in KU 1.9–2.13.....              | 120 |
| Tabelle 4: Rekurrente Referenzobjekte in KU 2.14–17.....               | 122 |
| Tabelle 5: Rekurrente Referenzobjekte in KU 2.18–25.....               | 124 |
| Tabelle 6: Rekurrente Referenzobjekte in KU 3.1–2.....                 | 127 |
| Tabelle 7: Rekurrente Referenzobjekte in KU 3.3–13.....                | 135 |
| Tabelle 8: Rekurrente Referenzobjekte in KU 4.1–5.....                 | 140 |
| Tabelle 9: Rekurrente Referenzobjekte in KU 4.8–11.....                | 145 |
| Tabelle 10: Rekurrente Referenzobjekte in KU 4.12–13.....              | 146 |
| Tabelle 11: Rekurrente Referenzobjekte in KU 5.1–7.....                | 151 |
| Tabelle 12: Rekurrente Referenzobjekte in KU 5.8–13.....               | 153 |
| Tabelle 13: Rekurrente Referenzobjekte in KU 5.14–6.1.....             | 157 |
| Tabelle 14: Rekurrente Referenzobjekte in KU 6.6–11.....               | 163 |
| Tabelle 15: Rekurrente Referenzobjekte in KU 6.12–13.....              | 164 |
| Tabelle 16: Rekurrente Referenzobjekte in KU 6.14–17.....              | 167 |
| Tabelle 17: Untereinheiten und Einteilung der KU.....                  | 182 |
| Tabelle 18: Strophen, Prosaabschnitte und Einteilung der KU.....       | 182 |
| Tabelle 19: Die Teiltexthe der KU.....                                 | 187 |
| Tabelle 20: Bezeichnungen für den Wesenskern.....                      | 192 |
| Tabelle 21: Unsterblichkeit in der KU.....                             | 195 |
| Tabelle 22: Glück und Frieden in der KU.....                           | 196 |
| <br>   |     |
| Abbildung 1: Rekurrente Referenzobjekte in den Teiltexthen der KU..... | 186 |



# ABKÜRZUNGEN

|       |   |
|-------|---|
| A     | Anuṣṭubh/ Manuskript „Chambers 127b“ (s. Weber 1853: 195f.)                               |
| AG    | <i>Altindische Grammatik</i> (s. Literaturverzeichnis → AG II(1), AG III)                 |
| AS    | <i>Altindische Syntax</i> (s. Literaturverzeichnis → AS)                                  |
| AV    | Atharvaveda(-Saṃhitā), Śaunaka-Rezension (s. Kim 2022)                                    |
| BĀU   | Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad, Kāṇva-Rezension (s. Olivelle 1998a: 29ff.)                       |
| BĀUM  | Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad, Mādhyandina-Rezension (s. ŚB X 6.4–5 und XIV 4–9)                |
| Bd.   | Band  |
| BhG   | Bhagavad-Gītā = MBh VI 23–40  |
| Ç     | Manuskript „Chambers 127a“ (s. Weber 1853: 195f.)   |
| Ca    | Manuskript „Ca“ (s. Āpte 1935: 1f.)   |
| Cha   | Manuskript „Cha“ (s. Āpte 1935: 1f.)  |
| ChU   | Chāndogya-Upaniṣad (s. Olivelle 1998a: 166ff.)  |
| Ed.   | Edition   |
| EIP   | <i>Encyclopedia of Indian Philosophies</i> (s. Literaturverzeichnis → EIP III)            |
| EWA   | <i>Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen</i> (s. Literaturverzeichnis → EWA I–II) |
| Ga    | Manuskript „Ga“ (s. Āpte 1935: 1f.)   |
| Gha   | Manuskript „Gha“ (s. Āpte 1935: 1f.)  |
| HR    | <i>History of Religions</i>   |
| Hrsg. | Herausgeber   |
| I     | Manuskript „H. 1726“ (s. Weber 1853: 195f.)   |
| IJ    | <i>Indo-Iranian Journal</i>   |
| J     | Jagatī  |
| Ja    | Manuskript „Ja“ (s. Āpte 1935: 1f.)   |
| JAOS  | <i>Journal of the American Oriental Society</i>   |
| Jh.   | Jahrhundert   |
| Jha   | Druckausgabe „Jha“ (s. Āpte 1935: 1f.)  |
| JIPh  | <i>Journal of Indian Philosophy</i>   |
| KB    | Kaṭha-Brāhmaṇa (s. Rosenfield 2004)   |
| Kha   | Manuskript „Kha“ (s. Āpte 1935: 1f.)  |
| KU    | Kaṭha-Upaniṣad (s. Āpte 1935)   |
| m. c. | <i>metri causa</i>  |
| MBh   | Mahābhārata (s. Sukthankar et al. 1927–1971)  |

---

|          |  |
|----------|--|
| MuU      | Muṇḍaka-Upaniṣad (s. Maguchi 2020)   |
| Ña       | Manuskript „Ña“ (s. Āpṭe 1935: 1f.)  |
| ṚV       | Rgveda(-Saṃhitā) (s. Aufrecht 1877)  |
| ŚB       | Śatapatha-Brāhmaṇa, Mādhyandina-Rezension (s. Weber 1855)                  |
| SS       | <i>Sanskrit Syntax</i> (s. Literaturverzeichnis → SS)                      |
| ŚU       | Śvetāśvatara-Upaniṣad (s. Oberlies 1995–1998)                              |
| T        | Triṣṭubh/ Manuskript „Nro. 11“ (s. Poley 1844: 139)                        |
| Ṭa       | Manuskript „Ṭa“ (s. Āpṭe 1935: 1f.)  |
| TB       | Taittirīya-Brāhmaṇa (TB II 8: s. Dumont 1951)                              |
| TU       | Taittirīya-Upaniṣad (s. Olivelle 1998: 288ff.)                             |
| u. Z.    | unserer Zeit   |
| Üb.      | Übersetzer   |
| UVC      | <i>An Updated Vedic Concordance</i> (s. Literaturverzeichnis → UVC)        |
| v. u. Z. | vor unserer Zeit   |
| WaR      | <i>Wörterbuch des altindischen Rituals</i> (s. Literaturverzeichnis → WaR) |
| WRV      | <i>Wörterbuch zum Rig-Veda</i> (s. Literaturverzeichnis → WRV)             |
| WZKS     | <i>Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens</i>                          |
| ZDMG     | <i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i>             |

# VORWORT

Von den Göttern wurde darüber dereinst schon gezweifelt...

– Yama (Kaṭha-Upaniṣad 1.21a)

Die Frage, was nach dem Tod kommt, beschäftigt den Menschen seit er denken kann – und wird ihn ohne Zweifel auch in Zukunft nicht loslassen. Man könnte vermuten, dass sich die zahlreichen Antworten auf diese Frage grob in zwei Kategorien einteilen lassen: zum einen diejenigen, die davon ausgehen, dass der Mensch nach dem Tod weiter existiert, und zum anderen diejenigen, die den Tod für das endgültige Ende halten. Ein Blick auf die Religionen der Welt zeigt uns jedoch, dass die Lage etwas komplexer ist. Selbst für diejenigen, die die Existenz einer unsterblichen Seele oder eines unveränderlichen Wesenskerns für gesichert halten, stellen sich zahlreiche Fragen: Ist das „Leben“ nach dem Tod ewig oder endlich? Ist es körperlich oder körperlos? Wie und in welcher Form lässt es sich erlangen?

Der Text, der in der vorliegenden Studie untersucht wird, dreht sich um genau diese Fragen. Bei der Kaṭha-Upaniṣad handelt es sich um ein vor ungefähr zweitausend Jahren auf Sanskrit verfasstes Werk, das zum Kanon der ältesten religiösen Literatur Südasiens, den Veden, gehört. In der Einleitungsgeschichte dieses Textes gerät ein wissbegieriger junger Brahmane in die Lage, mit demjenigen zu sprechen, der sich in jenseitigen Dingen am besten auskennt, nämlich mit Yama, dem Todestgott selbst. Dieser hat sich zuvor als schlechter Gastgeber erwiesen und muss Naciketas zum Ausgleich drei Wünsche gewähren. Naciketas ergreift die Gelegenheit und wünscht sich erstens, seinen Vater, der ihn aus Zorn zum Tod geschickt hat, nach seiner Rückkehr aus dem Jenseits wohlgesonnen wiederzusehen, zweitens das Wissen über die Errichtung eines Feueraltars, der unsterblich macht, und zu guter Letzt – und hier sträubt sich Yama zunächst – die Lehre über das Wesen des Menschen nach dem Tod.

Wie genau Naciketas' Wünsche und die Antworten des Todestgottes zu verstehen sind, ist schon seit Langem Gegenstand zahlreicher Erklärungsansätze und Interpretationen sowohl vonseiten der in den letzten 180 Jahren tätigen Philologen als auch vonseiten der traditionellen südasiatischen Kommentatoren. Die Kaṭha-Upaniṣad ist ohne Zweifel eine der populärsten, meist gelesenen und meist kommentierten Upaniṣads. Dabei gilt sie insbesondere modernen Interpreten oft als inkohärenter, nur schwer verständlicher Text, weshalb schon zahlreiche – oft sehr spekulative – Theorien und Hypothesen über ihre Gestalt und Entstehung entwickelt worden sind.

Neben der Erschließung des Textes durch eine Neuübersetzung, die durch einen auf rezenter Forschung basierenden, umfangreichen Kommentar ergänzt wird, ist eines der Hauptziele der vorliegenden Arbeit, die Kohärenz der Kaṭha-Upaniṣad zu analysieren und über ihre Texthaftigkeit zu reflektieren – und zwar aus textlinguistischer Perspektive. Wie in dieser Arbeit gezeigt werden soll, bietet die Disziplin der Textlinguistik theoretische Konzepte, die als hermeneutische Hilfsmittel genutzt werden können, um die Gestalt, den Sinn und den Produktionsprozess der Kaṭha-Upaniṣad nachvollziehbar zu machen. Die vorgestellte Herangehensweise erleichtert es, zu jener Grenze zu gelangen, wo textwissenschaftlich begründbare Hypothesen in reine Spekulation übergehen – und rechtzeitig vor dieser haltzumachen.

Entscheidend zum Gelingen der vorliegenden Arbeit beigetragen haben nicht nur Marion Rastelli, die Betreuerin der Master-Arbeit, auf der dieses Buch aufbaut, sondern auch meine Kollegen an der Universität Wien: Vitus Angermeier, Georgi Krastev, Andrey Klebanov und Christian Ferstl. Ihnen allen sei an dieser Stelle herzlich gedankt. Gedankt sei auch Philipp A. Maas sowie Marie-Therese Steidl und Magdalena Kraler, die 2016 an der von ersterem geleiteten Lektüre der Kaṭha-Upaniṣad teilnahmen und sich auch acht Jahre später dazu bereit erklärten, große Teile des Manuskripts Korrektur zu lesen (alle verbliebenen Fehler und Ungenauigkeiten liegen selbstverständlich in meiner Verantwortung). Seinen letzten Schliff erhielt dieses Buch während meiner Zeit als Gonda Fellow in Leiden, wo ich allen voran Kristen de Joseph für ihre Unterstützung zu Dank verpflichtet bin. Ein besonderer Dank gilt schließlich den beiden anonymen Gutachtenden des Buches für ihre hilfreichen Verbesserungsvorschläge und dem Team von Nicole Merkel-Hilf bei Heidelberg Asian Studies Publishing für die exzellente Betreuung.

Die vorliegende Studie stützt sich auf zwei Vorarbeiten, meine 2018 an der Universität Wien verteidigte Master-Arbeit (Haas 2018) und den darauf aufbauenden, 2019 im *Journal of Indian Philosophy* erschienenen Artikel (Haas 2019). Aus beiden Texten wurden in einigen Fällen ganze Passagen übernommen (bzw. übersetzt), ohne dass dies im Einzelfall besonders gekennzeichnet wird (dies betrifft vor allem Haas 2018 im Fall der Einleitung, der Übersetzung und des Kommentars sowie Haas 2019 im Fall des Abschnitts IV 2.5 „Konsistenz, Koreferenz und Kohärenz“).

*Dominik A. Haas*  
Leiden, 22. April 2024

# SCHREIBUNG UND ZEICHENVERWENDUNG

Um die korrekte Aussprache zu erleichtern, wurden Wörter und Texte in indoarischen Sprachen im Allgemeinen transkribiert und nicht transliteriert (Bsp.: *devā* anstelle von *deva*, Śaṅkarśāstrī Mārūlkar anstelle von Śaṅkaraśāstrī Mārūlakara). Alle Transkriptionen aus indoarischen Sprachen (moderne eingeschlossen) folgen dem Standard des International Alphabet of Sanskrit Transliteration (IAST).<sup>1</sup> Transliterationen und Transkriptionen, die anderen Systemen folgen, wurden stillschweigend an diesen Standard angepasst. Auch die Transkription von Namen und Werktiteln folgt dem IAST (z. B. Hari Nārāyaṇ Āpṭe anstelle von हिर नारायण आपटे), es sei denn, Autoren oder Verlage haben selbst eine Romanisierung festgelegt (z. B. Bhattacharyya anstelle von Bhaṭṭācārya). Darüber hinaus werden auch die eingedeutschten bzw. romanisierten Versionen von Toponymen verwendet, wenn es solche gibt (z. B. Pune anstelle von पुण्याख्यपत्तन). Auch einige als Lehnwörter gebräuchliche Wörter und Termini werden romanisiert bzw. eingedeutscht (z. B. Brahmane).

*m̐* (in Devanāgarī manchmal *ṃ* geschrieben) zeigt die nasale (*anunāsika*) Aussprache eines Vokals an. Die Platzierung von Daṅḍas (|, ||; |, || in Texten folgt im Allgemeinen den Quelltexten. / und // zeigen an, dass der vorangehende Text metrisch ist. Lateinische Interpunktion wird nur im Fall der Transkription der Kaṭha-Upaniṣad durchgängig verwendet.

Eigennamen von Personen, Werken, Ritualen usw. in Fremdsprachen werden in der Regel großgeschrieben und nicht kursiv gesetzt (z. B. Naciketas, Kaṭha-Upaniṣad, Agnicayana).

Bindestriche in altindoarischen Wörtern haben drei Funktionen: (1.) In Zitaten aus Texten zeigen sie an, dass ein Wort eine Sandhi-Form ist (z. B. *sarvavedasam-*; diesem folgt in Kaṭha-Upaniṣad 1.1 das Wort *dadau*); (2.) als bloße Lesehilfe markieren sie, wenn nötig, die Komponenten von Komposita (z. B. Ṛgveda oder Ṛg-Veda); (3.) dieselbe Funktionen übernehmen sie in den Titeln von Primärquellen (Taittirīya-Saṃhitā), wobei Vokalsandhis aufgelöst werden (z. B. Śvetāsvatara-Upaniṣad), Konsonantensandhis jedoch erhalten bleiben (z. B. Bhagavad-Gītā, Ṛg-Veda).

Tiefgestellte Vokale (z. B. *i*, *u*) repräsentieren Laute, die ursprünglich im Text vorhanden waren, aber aufgrund der Anwendung von Sandhi oder durch

---

1 Der Akzent des Śatapatha-Brāhmaṇa wird entsprechend der Interpretation von Hoffmann (1975) transkribiert. Eine Zusammenfassung der verschiedenen Interpretationen des Akzentes dieses Textes findet sich bei Coffie 1994: 4ff.

andere Lautwandel verloren gegangen sind. Tiefgestellte Nummern (z. B. <sup>7</sup>, <sup>108</sup>) markieren Wörter, die dasselbe Referenzobjekt haben; ihre Verwendung wird im Abschnitt I 2.6 ausführlich erklärt.

Anführungszeichen, Klammern und Symbole werden wie folgt verwendet:

- „“ kennzeichnen Übersetzungen, Zitate oder direkte Reden.
- ‚ ‚ werden innerhalb von von Anführungszeichen umgebenem Text anstelle anderer Anführungszeichen verwendet (z. B. „das folgende ist ‚ein Zitat‘ in einem Zitat“).
- “ ” und ‘ ’ werden auf dieselbe Weise in englischen Kontexten verwendet.
- In Primärquellen und Übersetzungen zeigen ( ) Hinzufügungen oder Alternativen an, die auf dem Text basieren bzw. aus diesem abgeleitet werden können.<sup>2</sup>
- [ ] markieren im Allgemeinen „externe Information“, also Kommentare in Primärquellen und bibliografischen Einträgen oder erklärende Zusätze in oder Modifikationen von Zitaten oder Übersetzungen; wenn sie Teil des Originaltextes sind, wird dies angemerkt. Ungeachtet dieser Funktionen werden [ ] auch innerhalb runder Klammern anstelle von ( ) verwendet und umgekehrt.
- + zeigt an, dass innerhalb des folgenden Textes vor dem nächsten Leerzeichen eine Korrektur vorgenommen wurde.
- x markiert eine Konjekture.
- = zeigt Identität, ≈ Ähnlichkeit zwischen Wörtern oder Texten.
- Wenn ein Schrägstrich / zur Kennzeichnung von Alternativen verwendet wird, zeigt ein Leerzeichen an, dass die jeweilige Alternative aus mehr als einem Wort besteht. (z. B. Hymnensammlung/ Sammlung von Hymnen).
- \$ markiert einen Satz oder Teilsatz (s. dazu Abschnitt I 2.6).

---

2 Besonders in deutschen Übersetzungen von vedischen und Sanskrit-Texten werden runde und eckige Klammern oft zur Kennzeichnung von sprachlicher Information gebraucht, die nach Ansicht der Übersetzer nicht im Original zu finden ist. Diese Praxis kann jedoch leicht den Eindruck erwecken, dass das Original unvollständig ist. Nach Ansicht des Verfassers ist dies nur selten der Fall, weswegen Klammern in Übersetzungen in der Regel nur zur Kennzeichnung von Information verwendet werden, die leicht überlesen werden kann, ohne dass dabei die syntaktische Struktur des Satzes beeinträchtigt wird. Für Reflexionen zur (übermäßigen) Verwendung von Klammern in Übersetzungen philosophischer Sanskrit-Texte (die in vielerlei Hinsicht auch für Übersetzungen nicht-philosophischer Texte relevant sind) s. McCrea & Patil 2010: 34ff.

# I EINLEITUNG



# 1 Die Kāṭha-Upaniṣad

The *Kāṭha*-upanishad is probably more widely known than any other Upanishad. It formed part of the Persian translation, was rendered into English by Rāmmohun Roy, and has since been frequently quoted by English, French, and German writers as one of the most perfect specimens of the mystic philosophy and poetry of the ancient Hindus.

– Friedrich Max Müller (1884: xxi)

Die Kāṭha-Upaniṣad (KU) ist ein kompilierter Text, der sich zur Hälfte aus im Anuṣṭubh-, zur Hälfte aus im Triṣṭubh- bzw. Jagatī-Metrum verfassten Strophen zusammensetzt; darüber hinaus gibt es auch einige Prosa-Abschnitte<sup>3</sup>. Sie gliedert sich in sechs Vallīs („Ranken“) genannte Abschnitte<sup>4</sup> mit jeweils zwischen 15 und 25 Untereinheiten in jeder Vallī. Die Vallīs werden wiederum gelegentlich in zwei Adhyāyas („Lektionen“) zu je drei Vallīs eingeteilt.<sup>5</sup>

## 1.1 Datierung und (Inter-)Textualität

In der Regel wird die KU den „mittleren Upaniṣads“ zugeordnet und auf die letzten Jahrhunderte v. u. Z. datiert. Aufgrund ihrer wenig ausgeprägten theistischen Ausrichtung und ihrer Adaption vedischer Textpassagen gilt sie vielen als eine der ältesten metrischen Upaniṣads.<sup>6</sup> Tatsächlich ist die Frage, wann genau sie verfasst bzw. kompiliert wurde, sehr komplex. Problematisch ist vor allem, dass die Datierung einzelner Passagen keinerlei Schlüsse über den Zeitpunkt ihrer Produktion zulässt.<sup>7</sup> Auch ältere sprachliche Formen, wie etwa die Tmesis zwischen Präverben und Verben (*pra ... bravīmi* KU 1.14, *abhi ... vṛñīte* 2.2) oder die vedische Pluralform *janāsas* (1.19), könnten bewusst verwendet worden sein, um den Text archaischer wirken zu lassen.<sup>8</sup> Selbst wenn es sich um ältere Textstücke handelt, können diese zu jedem Zeitpunkt in ein jüngerer

---

3 1.1–2 und 3 sowie 3.14, 6.2 und 5; letztere drei weisen jedoch metrische Züge auf bzw. sind unvollständige/fehlerhafte Strophen.

4 Zur „Segmentierung“ von Sanskrit-Texten s. allgemein Preisendanz 2018.

5 In der Ausgabe des hier übersetzten Textes beginnt die Zählung im zweiten Adhyāya von vorne, sodass auch dieser eine erste, zweite und dritte Vallī hat. Einfacher ist es jedoch, die Vallīs von eins bis sechs durchzuzählen (diese Zählweise findet sich auch parallel in der hier benutzten Ānandāśrama-Ausgabe) und die Adhyāyas bei der Referenzierung nicht zu berücksichtigen.

6 S. etwa *EIP* III: 280, Olivelle 1998a: 13, Cohen 2018b: 15. White 2009: 68 präzisiert die Datierung der KU auf das 3. bis 1. Jh. v. u. Z., ohne dies jedoch weiter zu begründen.

7 Es verhält sich damit ähnlich wie im Fall der Archäologie, die mit der Schwierigkeit zu kämpfen hat, die Entstehungszeit von Artefakten aus Stein festzulegen: Das Alter des Steins selbst gibt keine Auskunft über den Zeitpunkt seiner Bearbeitung; wann er bearbeitet wurde, ist – außer an gewissen Abnutzungsspuren – wiederum nur schwer am Artefakt selbst zu erkennen.

8 Im Fall der KU ist dies sogar aus verschiedenen Gründen wahrscheinlich; s. Abschnitt IV 2.6.

Textgefüge eingebettet werden, machen den Text in seiner Gesamtheit dadurch jedoch nicht älter. Wenn eine Strophe als „spätere Interpolation“ identifiziert wird (was im Fall der KU schon oft geschehen ist), wird damit eigentlich impliziert, dass bereits seit einiger Zeit ein fixierter Text tradiert worden war, der dann zu irgendeinem Zeitpunkt erweitert wurde. Wenn jedoch ein Text wie die KU aus Textkomponenten unterschiedlichsten Alters kompiliert wird, ist es keineswegs gegeben, dass einige – oder sogar alle – der älteren Stücke auch schon vor der Kompilation ein eigenes, kohärentes Textgefüge gebildet haben. Von *einer* Datierung der KU kann genau genommen nicht gesprochen werden. Möglich ist nur, ihren **Kompilationszeitraum** ungefähr einzugrenzen.

Mittlerweile wird kaum noch bezweifelt, dass die (meisten) Passagen der Upaniṣad nicht in der vedischen Zeit, sondern erst nach der Etablierung des Buddhismus im 5. bzw. 4. Jh. v. u. Z. verfasst und kompiliert wurden (vgl. Johnston 1939: 124f.). Darauf deuten sowohl Sprache als auch Inhalt hin. Konkret festmachen lässt sich dieser *terminus a quo* beispielsweise am Gebrauch des Wortes *dharmā* in der Bedeutung „Lehre“;<sup>9</sup> diese wurde ihm erst vom Buddha bzw. den Buddhisten durch seine bzw. ihre prononcierte Verwendung des Wortes gegeben. Die Übernahme dieser Bedeutung in brahmanischen Texten, insbesondere den Dharmasūtras, war wahrscheinlich das Produkt eines bewussten sprachpolitischen Prozesses, in dem die Brahmanen ihre eigene Version des *dharmā* propagierten, um die brahmanistischen<sup>10</sup> Ideale vom Leben und der Gesellschaft von den buddhistischen Vorstellungen abzugrenzen.<sup>11</sup> Ob dieses konkrete Motiv auch den Verfasser der genannten Strophen der KU bewegte, ist jedoch offen, da der Gebrauch des Wortes zur Zeit der Entstehung des Textes auch in brahmanischen Kreisen schon (längst) etabliert und auch normalisiert gewesen sein könnte (dass es sich bei der KU grundsätzlich nicht nur um einen an die vedische Tradition anknüpfenden, sondern sogar brahmanistischen Text handelt, lässt sich an der Naciketas-Erzählung gut erkennen).

9 KU 1.21 (vgl. *dharmya* in 2.13); diese Strophe gehört mit großer Wahrscheinlichkeit zu den ältesten Textkomponenten der KU; s. Abschnitt IV 2.4.

10 Der Terminus „Brahmanismus“ bezeichnet eine Ideologie, die auf dem Axiom basiert, dass Brahmanen und alles, was mit ihnen zusammenhängt, in jeder Hinsicht – sei es sozial, kulturell oder religiös – anderen Gruppen bzw. Arten von Menschen überlegen sind. Für einen Überblick s. Bronkhorst 2021.

11 S. Olivelle 2009, demgemäß der buddhistische *dharmā*-Begriff auf den vedischen und brahmanischen zurückgeht, seine Entwicklung zu einem umfassenden religiösen Konzept jedoch dem Buddhismus bzw. dem diesem gegenüber positiv eingestellten Herrscher Asoka zu verdanken ist; vgl. Gethin 2009: 11.

Wie oben erwähnt, lassen Zitate aus älteren Texten keine Schlüsse über das Alter des sie zitierenden Textes zu. Unter den jüngsten Werken, zu denen starke **intertextuelle Verbindungen** bzw. Bezüge bestehen, sind die Muṇḍaka- und Śvetāśvatara-Upaniṣad sowie die Bhagavad-Gītā (MuU, ŚU, BhG; s. Cohen 2008: 198ff). Einige Strophen in diesen Texten sind fast identisch mit denen der KU, was nach Signe Cohen (2008) darauf hindeutet, dass sie alle zu demselben „metatextual complex“<sup>12</sup> gehören. Nach Cohen ist dieser Komplex als Textverbund zu verstehen, in dem Texte sich gegenseitig beeinflussten bzw. zitierten.

Welcher Text welchen beeinflusst bzw. zitiert, ist jedoch – einigen Untersuchungen, die sich dies zum Ziel gemacht haben, zum Trotz – kaum eindeutig feststellbar.<sup>13</sup> Die Entstehung dieser Texte als einen linearen Prozess zu erklären, in dem zuerst Text A aus einem Text B „zitiert“ bzw. dessen Inhalte adaptiert, woraufhin B wiederum A zitiert (woraufhin Text C aus beiden zitiert usw.), greift in jedem Fall zu kurz: Vieles deutet darauf hin, dass Strophen oder Gruppen von Strophen (im Englischen oft als „floating verses“ bezeichnet) auch unabhängig von einem „Quelltext“ im Umlauf waren und oral tradiert wurden. So gab es offensichtlich eine „fluide Menge“ an Strophen, die über

12 Cohen 2008: 201; vgl. Ježić 2009 und Rawson 1934: 46f. Der Vollständigkeit halber seien diese Parallelen hier aufgelistet:

|           |       |           |         |       |          |
|-----------|-------|-----------|---------|-------|----------|
| KU 1.17cd | ≈ ŚU  | IV 11cd   | KU 5.12 | ≈ ŚU  | VI 12    |
| 2.5       | = MuU | I 2.8     | 5.13ab  | ≈ ŚU  | VI 13ab  |
| 2.15cd    | ≈ BhG | VIII 11cd | 5.15    | = MuU | II 2.10  |
| 2.18      | ≈ BhG | II 20     | 5.15    | = ŚU  | VI 14    |
| 2.19cd    | = BhG | II 19cd   | 6.1ab   | ≈ BhG | XV 1ab   |
| 2.20      | ≈ ŚU  | III 20    | 6.17ab  | = ŚU  | III 13ab |
| 2.23      | = MuU | III 2.3   | 6.9     | ≈ ŚU  | IV 20    |
|           |       |           | 6.9cd   | = ŚU  | III 13cd |

In der BhG finden sich weitere inhaltliche Parallelen: zu KaṭhU 2.7 vgl. BhG II 29; zu 2.15cd vgl. BhG VIII 11cd; zu 2.19 vgl. BhG II 19; zu 3.10 vgl. BhG III 42; zu 5.15 vgl. BhG XV 6.

13 Oft wird versucht, das Vorhandensein geteilten oder ähnlichen Textmaterials in verschiedenen Texten zu erklären, indem überprüft wird, in welchem (Kon-)Text sich das Textmaterial metrisch oder im Sinne der inhaltlichen Kohärenz besser einfügt. Diesem Ansatz folgt etwa Cohen (2022: 332ff.) in ihrer Untersuchung der Parallelen zwischen der KU und der BhG, wobei sie (p. 336) zu keinem eindeutigen Schluss kommt: „In some cases [...] it is possible that the authors of the *Bhagavadgītā* have drawn on verses from the *Kaṭha Upaniṣad* but made some significant syntactic and conceptual changes to the borrowed material. Nevertheless, it is also quite possible that the two texts are both drawing on a common reservoir of orally transmitted material.“ Sehr elaborierte (und zum Teil sehr spekulative) Überlegungen zur Intertextualität der Upaniṣads sowie der BhG finden sich bei Ježić 2009, nach dessen Ansicht es möglich ist, eindeutige uni- oder bilaterale Bezüge zwischen klar definierten Texten zu identifizieren; vgl. Brodbeck 2018: 249f.

einen längeren Zeitraum hinweg von zahlreichen Dichtern verfasst, variiert, nachgebildet, rezipiert und weitergegeben wurden.<sup>14</sup> Erst als sie in bestimmten Texten kompiliert wurden und diese Bekanntheit erlangten und sich verbreiteten, wurden einige Strophen in einer Form fixiert (wobei wahrscheinlich ein Großteil der zu jener Zeit kursierenden Strophen und ihrer Varianten letztlich verdrängt wurde und verloren ging). Wann dies geschah, ist uns jedoch nicht mehr zugänglich.

Eine relative Chronologie der wenigen uns erhaltenen Texte lässt sich daher nur aufgrund des ähnlichen bzw. geteilten Textmaterials nicht mit Sicherheit etablieren. Ungeachtet dieser Unsicherheit legen jedoch die Konvergenzen zwischen Inhalt, Form und Stil der genannten Werke nahe, dass Werke wie die MuU, ŚU und BhG in einem bestimmten Zeitrahmen entstanden sind, sodass ein kurzer Blick auf die Datierung dieser Texte zumindest einen Hinweis auf den Entstehungszeitraum der KU liefern kann.

Wann die MuU, eine weitere „mittlere Upaniṣad“, verfasst bzw. kompiliert wurde, ist ebenso schwer festzustellen wie im Fall der KU. Während Cohen zumindest die Triṣṭubh- und Jagatī-Strophen dieser Upaniṣad für älter als die (ältesten Passagen der) KU hält, stellt Miyoko Maguchi (2020: 174) fest, dass die MuU die KU wahrscheinlich voraussetzte. Auch hier ist die absolute Chronologie ebenso unsicher wie die relative. Was die ŚU betrifft, vermutet Thomas Oberlies (1995: 67), dass sie im 1. und 2. Jh. u. Z. verfasst wurde; Alexis Sanderson wiederum hat die Hypothese aufgestellt, dass sie auf Gedankengut der Pāsupata-Tradition basiert und daher erst *nach* dem 2. Jh. u. Z. verfasst worden sein kann.<sup>15</sup> Die BhG wiederum entstand nach Angelika Malinar (2007: 242ff.) zwischen dem 2. Jh. v. u. Z. und dem 1. Jh. u. Z. Es scheint daher plausibel, als *terminus a quo* des Produktionsbeginns der KU das 3. Jh. v. u. Z. anzusetzen.

Zu welchem Zeitpunkt die KU die ihrem Kommentator Śāṅkara bekannte Form erlangte, wann also ihre Kompilation abgeschlossen wurde, ist bisher nie thematisiert worden (es wird vielmehr implizit oft angenommen, dass das hohe Alter mancher Abschnitte der KU auch die vermeintlich jüngeren potenziell zu älteren macht).<sup>16</sup> Zu den jüngsten Teilen der KU werden gemeinhin die

14 Selbst wenn eine Textkomponente sich sowohl in einem eindeutig jüngeren als auch in einem eindeutig älteren Text findet, sollte man daher nicht davon ausgehen, dass ersterer letzteren im modernen Sinn „zitiert“: Zum einen gibt es in einem oralen Milieu viele Wege, auf denen Textmaterial sich verbreiten kann (unter anderem auch, weil es nicht an schriftliche Form und damit an ein bestimmtes materielles Medium gebunden ist), zum anderen wurden Texte im alten Südasien nur in Ausnahmefällen (wie etwa im Fall der Veden) als unabänderliche Entitäten betrachtet, die exakt in ihrer Form erhalten werden müssen.

15 S. Okita 2017: 259, n. 6, wo auf eine Nachricht Sandersons (mit weiteren Referenzen) aus dem Jahr 2014 verwiesen wird.

16 Mit Bezug auf Passagen aus der dritten bzw. sechsten Valli schreibt beispielsweise Bronkhorst (2007: 25): „The Kaṭha Upaniṣad is probably the earliest Upaniṣad which gives some detailed information about meditation.“

*sāṅkhyayoga*-Passagen am Ende der dritten bzw. sechsten Valli gezählt. Das in 3.3–9 präsentierte Wagengleichnis hat, wie Cohen (2008: 195) beobachtet, Parallelen mit Passagen im Mahābhārata (MBh), und zwar im Strīparvan (XI 7.13) und im Āśvamedhikaparvan (XIV 50.4–5). Nach James L. Fitzgeralds (2018) Theorie über die Entstehung des MBh wurden solche *sāṅkhya*-Elemente zwischen 50 und 150 u. Z. in das Epos integriert. Auch in der ŚU, die ziemlich wahrscheinlich nicht v. u. Z. entstand, findet sich eine Anspielung auf das Wagengleichnis (ŚU II 9). Nichts deutet eindeutig darauf hin, dass die *sāṅkhya*-Strophen der KU älter als die in den genannten Texten sind.

Die obigen Ausführungen legen nahe, dass die KU zwischen ca. **300 v. u. Z. und 200 u. Z.** kompiliert wurde, wobei nicht auszuschließen ist, dass das früheste Textmaterial bereits vor Beginn dieses Zeitraums zusammengestellt wurde und auch noch in den ihm folgenden Jahrhunderten noch Passagen hinzugefügt bzw. Änderungen vorgenommen wurden. Ganz außer Zweifel steht lediglich, dass das „KU-Projekt“ nach der Lebenszeit des Buddha im 5. Jh. v. u. Z. begonnen wurde und dass der um das 8. Jh. wirkende Śaṅkara die KU bereits in vollem Umfang kannte.

## 1.2 Schulzugehörigkeit und literaturgeschichtliche Einordnung

Insofern die Schule der Kaṭhas dem **Kṛṣṇa-Yajurveda** zugehört, wird auch die KU für gewöhnlich diesem Veda zugeordnet; spätestens seit dem 11. Jh. u. Z. wird sie jedoch auch als Teil der atharvedischen Sammlung von 52 Upaniṣads überliefert.<sup>17</sup> Sie war ursprünglich Teil einer „größeren Kaṭha-Upaniṣad“ bzw. Upaniṣad-Sammlung, die möglicherweise auch (Kaṭha-)Upaniṣad-Saṃhitā genannt wurde und aus 15 Anuvākas bestand (Witzel 1977 und 1979). Sie umfasste folgende Texte: erstens die Kaṭha-Śikṣā-Upaniṣad, zweitens die Kaṭha-Śruti-Upaniṣad und drittens die hier behandelte, vergleichsweise junge Kaṭha- oder Kāthaka-Upaniṣad, die auch Kaṭha-Vallī-Upaniṣad genannt wird. Mit der Herauslösung der KU aus diesem Textverband wurde eine neue, dem Vedānta zugehörige Überlieferungskette begonnen (Witzel 1977: 151).

Die Einleitung der KU, also der Beginn der Naciketas-Erzählung, findet sich in fast identischer Form auch im älteren Taittirīya-Brāhmaṇa (TB III 11.8.1–6).<sup>18</sup> Diese Fassung der Geschichte ist nicht nur aus inhaltlichen,

17 Witzel 1979: 6, n. 10; vgl. Deussen 1921: 537ff. Nach Weber (1853: 195ff.) ordneten auch die Kommentatoren Śaṅkara und Bālakṛṣṇa die KU dem Atharvaveda (AV) zu. Tatsächlich zitiert Śaṅkara im Brahmasūtra-Bhāṣya (s. Rām 1948) mehrmals die KU, wobei er jedoch auch zweimal die Quelle nennt: *kāthake* (Kommentar zu Sūtra III 3.14 bzw. I 4.1). Diese assoziierte er sicher mit der gleichnamigen yajurvedischen Tradition.

18 Velankar (1968) behauptete, dass die Naciketas-Erzählung nicht erst in der späten Brāhmaṇa-Zeit entstand, sogar bis auf den Ṛgveda (RV) zurückgeht: In der nicht leicht zu interpretierenden Hymne RV X 135 werden ein Junge und sein Vater erwähnt; letzterer ist in der Erzählwelt der Hymne offenbar gerade verstorben

sondern auch aus sprachlichen Gründen den späteren Schichten des Brähmaṇa zuzuordnen.<sup>19</sup> Sie war darüber hinaus zuvor Teil des Brähmaṇa der Kaṭhas und nicht der Taittirīyas, die sie erst später in ihren Kanon aufnahmen. Anders als etwa die Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad (BĀU), die Teil des Śatapatha-Brähmaṇa (ŚB) ist, war die KU kein integraler Bestandteil des Brähmaṇas der Kaṭhas. Dennoch bestand natürlich, als dieses noch existierte, durch die Naciketas-Geschichte ein eindeutiger, intertextueller Bezug zwischen dem Kaṭha-Brähmaṇa (KB) und der KU.<sup>20</sup>

Literaturgeschichtlich gesehen ist die KU nicht nur ein Produkt der vedischen Tradition und wurde auch nicht nur innerhalb dieser rezipiert. Sie ist eines mehrerer vormoderner Werke, in der ein Naciketas (oder ähnlich) genannter junger Brahmane in den – oder auch nur zum – Tod geschickt wird, vom Todesgott Lehren erhält, über die nur dieser verfügt, und anschließend wieder zurückkehrt.<sup>21</sup> Eine **nicht-vedische Naciketas-Erzählung** findet sich im Anuśāsanaparvan des MBh (XIII 13.70).<sup>22</sup> In dieser stirbt der Protagonist, der hier Nāciketa genannt wird (vgl. n. 25 unten), einen Scheintod und wünscht sich vom Todesgott, die himmlischen Welten zu sehen, was ihm auch erfüllt wird. Zweitens wünscht er sich, zu erfahren, wer zu diesen gelangen kann – dies wird laut Yama durch die Schenkung von Rindern ermöglicht. Drittens fragt er, ob es rituelle Substitute für Rinder gibt – woraufhin Yama erklärt, dass die himmlischen Welten auch durch Gaben wie Butterschmalz, Sesam oder Wasser erreicht werden können. Ähnlich wie in der KU wird auch hier eine im Vergleich zum klassisch vedisch-brahmanischen Ritual materiell weniger aufwendige Heilmethode propagiert (s. auch pp. 192ff. unten). Eine noch weiter ausgeschmückte Naciketas-Geschichte findet sich auch in der sog. Dharmasamhitā im Vārāha-Purāṇa (der Protagonist heißt hier ebenfalls Nāciketa); auf dieser basiert zumindest teilweise eine noch spätere Verarbeitung des Stoffes,

---

und auf dem Weg in Yamas Reich. Aufgrund dieser eher vagen motivischen Ähnlichkeiten kann jedoch nicht auf eine historische Entwicklung geschlossen werden.

- 19 „This characterisation of the Kaṭha’s Naciketas legend preserved in the TB is also warranted by the use of the perfect as the tense of narration, a fact not known from other Kaṭha texts (which still use the imperfect); perfect tense in narration is clearly a sign of late composition in the texts of this Śākha.“ Witzel 1977: 140.
- 20 Dem nur mehr fragmentarisch erhaltenen KB (s. Rosenfield 2004) wurden neben dem Teil des TB, der die Naciketas-Geschichte enthält, auch das Ende des TB sowie der Beginn des Taittirīya-Āraṇyaka entnommen; s. Witzel 1977: 139f. Smith (2016: 285) schließt aus dem engen Verhältnis der beiden Schulen: „[F]rom the perspective of the KU, Kaṭha and Taittirīya canonical materials are best treated as an organic whole.“ Zu den fünf Kaṭha-Varianten des Agnicayana, die in Taittirīya-Texten überliefert sind, s. Dumont 1951: 630.
- 21 Ein Überblick über die verschiedenen Adaptionen der Naciketas-Erzählung findet sich bei Tiefenauer 2018: 175ff.
- 22 Eine detailliertere Zusammenfassung findet sich in Black 2018: 226ff.

das sog. Nāsiketa-Upākhyāna (der Name des Helden wird hier auf seine „Geburt“ aus der Nase seiner Mutter zurückgeführt; s. allgemein Nevo 2010).

### 1.3 Textzustand

Der Text der KU ist mit geringfügigen Varianten in allen Druckausgaben der gleiche. Für diese Vulgata wurden seit Mitte des 19. Jahrhunderts zahlreiche Emendationen vorgeschlagen, die den Sinn des Textes auf Wort- und Satzebene verbessern sollten.<sup>23</sup> Eine allseits anerkannte „verbesserte Fassung“ des überlieferten Textes konnte sich jedoch nie etablieren.

In der Annotation zu seiner Übersetzung der KU verzeichnet Patrick Olivelle (1998a: 599ff.) den Großteil der bisher gemachten Emendationsvorschläge, verzichtet jedoch weitestgehend auf Eingriffe in den Text. In seiner Ausgabe beschränkt er sich im Wesentlichen auf das Auflösen von Vokalsandhis, wenn diese das Metrum stören.<sup>24</sup> Auch wenn er dieses Vorgehen damit begründet, dass Sandhis in Manuskripten sehr willkürlich gesetzt bzw. nicht gesetzt werden (Olivelle 1998b: 180), ist dieses Vorgehen etwas eklektisch, vor allem dann, wenn in der Annotation festgehalten wird, dass eine andere als die überlieferte Lesung „accepted“ und der Übersetzung zugrunde gelegt wird. Der Text, der sich bei Olivelle findet, hat in genau dieser Form nie existiert, denn tatsächlich unterschied sich die ursprüngliche Fassung der KU von der heutigen nicht nur in den Vokalsandhis.

Wie Ludwig Alsdorf (1950) zeigen konnte, muss die KU in einem Sanskrit verfasst worden sein, dessen Aussprache stark durch **prakritische Sprachformen** beeinflusst war. An zahlreichen Stellen lassen sich Unregelmäßigkeiten im Metrum erklären, wenn eine prakritische Aussprache zugrunde gelegt wird. Daraus lässt sich schließen, dass die KU zu irgendeinem Zeitpunkt einer „Sanskritisierung“ unterworfen worden sein muss, bei der der Text lautlich an „korrektes“ (sprich: pāṇineisches) Sanskrit angeglichen wurde.<sup>25</sup> Darüber hinaus wurden an manchen Stellen auch kurze, meist ein- oder zweisilbige Interpolationen angebracht, die den Textsinn inhaltlich klarer machen sollten (dabei jedoch das Metrum entstellten). Dass diese Interpolationen das Werk späterer Generationen von Bearbeitern und Schreibern waren, wie auch Alsdorf annahm, ist möglich; ebenso plausibel erscheint jedoch, dass sie im Zuge des

23 Zu nennen sind hier vor allem Böhtlingk 1890 und 1891, Fritzsche 1912, Hillebrandt 1914, Sieg 1927, Alsdorf 1950 und Friš 1955.

24 Auf die Wiederherstellung un-pāṇineischer Hypersandhis vom Typus  $aḥ + e \rightarrow ai$  (wie von Alsdorf [1950: 624] für mehrere Stellen vorgeschlagen) verzichtet er jedoch.

25 Weiters gibt es Hinweise darauf, dass der Name Naciketas in der KU ursprünglich – wie auch in der epischen und purāṇischen Literatur – als *a*-Stamm gebraucht wurde; s. nn. 79, 126 und 153 unten (auch seine Bezeichnung als Auddālaki ist wohl auf nicht-vedische Naciketas-Geschichten zurückzuführen; s. p. 91f.). Bei der Form *naciketas* könnte es sich um eine Anpassung an das TB handeln, also um eine „Re-Vedisierung“.

Sanskritisierungsprozesses eingefügt wurden, um den Text auch inhaltlich an das Niveau der Hochsprache anzupassen (inwieweit dies erfolgreich war, sei dahingestellt).

Eine echte Rekonstruktion des Textes würde nicht nur das Auflösen von Vokalsandhis, sondern auch eine umfassende „Re-Prakritisierung“ sowie die Entfernung von Interpolationen (vor allem auf Satzebene) notwendig machen. Alsdorf hielt dies grundsätzlich für möglich und sah „no cogent reason why K should not be printed in its true, reconstituted metrical form with the traditional readings given in the footnotes“ (1950: 627, n. 1). Wenn auch in diese Richtung gehende Überlegungen lohnend sind, erscheint es doch unrealistisch, auf Basis des vorhandenen Materials eine solche Ur-KU in ihrer Gesamtheit rekonstruieren zu können. Wie steht es um prakritische Formen, die nicht mithilfe des Metrums erschlossen werden können?<sup>26</sup> Woher wissen wir, wie weit der Text an anderen Stellen vom klassischen Sanskrit abweichen würde? Ist es sinnvoll, einen Sanskrit-Text zu erstellen, der nur partiell re-prakritisiert ist? In Reichweite bleibt höchstens eine Annäherung an die Sanskrit-Urform der KU, bei der jedoch nicht davon ausgegangen werden sollte, dass sie sich an die Regeln des Metrums hielt (dass diese Überlegungen auch andere Texte – bereits edierte wie noch nicht edierte – betreffen können, sei hier nur am Rande bemerkt).

Der breit rezipierte und schon oft untersuchte und übersetzte **Vulgata-Text** der KU ist auch derjenige, der von Śaṅkara um das 8. Jh. v. u. Z. kommentiert wurde.<sup>27</sup> Da es eines der Hauptziele dieser Arbeit ist, eine neue Methode bzw. Perspektive in die Hermeneutik von Sanskrit-Texten einzuführen, und nicht eine neue Textausgabe zu erstellen, wurde diese populäre Fassung ohne wesentliche Modifikationen verwendet; als Basis diente dabei die 1935 erschienene Ānandāśrama-Ausgabe, die auch die Kommentare Śaṅkaras, Ānandagiris und Gopāyatindras enthält (Āpte 1935). Emendationen und Konjekturen wurden nur dann vorgenommen, wenn der Text in der gegebenen Form unverständlich ist *und* sich der Wortlaut leicht und plausibel durch Fehler in der oralen Überlieferung und/oder Schreib- bzw. Druckfehler erklären lässt.

Eine kritische Edition der KU, die sich direkt auf Manuskripte stützt, ist noch ausständig. Da jedoch einige wenige – in der Textkritik der KU bislang weitgehend ignorierte – Manuskriptlesarten publiziert sind, bot es sich an, diese in den Textapparat mitaufzunehmen. In der Annotation erfasst sind die von Albrecht Weber (1853: 195f.) verzeichneten Lesarten in den Manuskripten „H. 1726“ (= I), „Chambers 127a“ (= Ç) und 127b (= A) sowie die von Ludwig

26 So wurde anstelle der rekonstruierten Form *bhoti* (für *bhavati*; s. Alsdorf 1950: 623/626) möglicherweise *hoti* gesprochen (im Pāli beispielsweise finden sich beide Formen nebeneinander).

27 Dass dieser Kommentar tatsächlich von Śaṅkara verfasst wurde, hat Ivan Andrijačić (2020) nachgewiesen.

Poley (1844: 139ff.) verzeichneten Lesarten im Manuskript „Nro. 11“ aus John Taylors Sammlung (= T),<sup>28</sup> darüber hinaus die in der Ānandāśrama-Ausgabe verzeichneten Lesarten in zwei Druckausgaben (Ka,<sup>29</sup> Jha) und diversen Manuskripten (Ka, Kha, Ga, Gha, Ca, Cha, Ja, Ña, Ṭa).<sup>30</sup> Von den wenigen (ausschließlich indirekt aus Druckausgaben bekannten) Lesarten deutet keine darauf hin, dass eine andere als die von Śaṅkara kommentierte Fassung erhalten geblieben ist. Die Verzeichnung dieser Lesarten verfolgt daher nur das bescheidene Ziel, einen ersten Überblick über die Varianten in dieser Fassung zu bieten (und dadurch den textkritischen Blick erneut auch auf Primärquellen zu lenken).

Großteils ignoriert wurden die zahlreichen Verbesserungen und Modifikationen, die von Philologen des 19. und 20. Jahrhunderts auf Basis ihres Gefühls für inhaltliche Kohärenz und ihrer Forderung nach korrektem Sanskrit vorgeschlagen wurden: Ersteres hat sich (wie in dieser Studie demonstriert werden soll) als unzuverlässig erwiesen, zweite hat sich insofern erübrigt, als die KU ursprünglich gar nicht in klassischem, pāṇineisch korrektem Sanskrit abgefasst worden war. Nur in den wenigen Fällen, in denen der Text ohne zumindest geringfügige Emendationen und Konjekturen tatsächlich unverstündlich bleibt, wurden Verbesserungsvorschläge berücksichtigt. Vollständig berücksichtigt wurden hingegen Alsdorfs Rekonstruktionsvorschläge (auch bei der Übersetzung).

---

28 Ignoriert werden Poleys eigene Lesungen, da dieser, wie von Weber (1853: 195) nicht unrichtig formuliert wurde, in mehreren Fällen „etwas Falsches in den Text gesetzt hat“. Die von Weber verzeichneten Lesarten sind als „Korrekturen“ von Poleys Text zu verstehen.

29 „Ka“ bezeichnet Röer 1850: 74ff.; auf dessen Lesarten wird in der Annotation direkt verwiesen.

30 Diese Quellen werden in Āpṭe 1935: 1f. beschrieben; insbesondere wird der Ort des Druckes bzw. Manuskriptes sowie der Herkunftsort und Name des Besitzers gelistet. Die dort ebenfalls angeführten Manuskripte Ña und Ṭha enthalten offenbar keine abweichenden Lesarten des KU-Textes.

## 2 Ein inkohärenter Text?

All these parts, however, form a remarkably coherent whole[.]

– Joseph Nadin Rawson (1934: 41)

The text as we have it clearly does not form a coherent and unified whole.

– Patrick Olivelle (1998a: 372)

Die KU besteht, wie auch viele andere Upaniṣads, aus Komponenten unterschiedlicher Herkunft. Ihren Anfang bildet eine aus dem mittelvedischen TB übernommene, für die Zwecke des Textes adaptierte Geschichte über die Erlangung eines zu himmlischer Unsterblichkeit führenden Feuerrituals. Ihr Hauptteil, also die Antwort des Todes auf die Frage, ob es den Menschen nach dem Tod gibt oder nicht, besteht aus einer Sammlung von in Strophen gefassten Lehren über die unsterbliche Seele bzw. das ewige Selbst des Menschen, die, wie oben schon erwähnt, zum Teil große Ähnlichkeit mit anderen metrischen Upaniṣads, wie etwa der Īśā-, MuṇḍU- und ŚU, sowie der BhG und einigen Passagen im MBh aufweisen. Hier ist es nicht mehr ein Feuerritual, sondern eine – in diesem Text möglicherweise zum ersten Mal überhaupt<sup>31</sup> – *yoga* genannte Praxis, die den Praktizierenden aus dem Kreislauf der Wiedergeburt erlösen soll. Dabei handelt es sich jedoch keineswegs um eine körperliche Praxis, die etwa das Einnehmen bestimmter Positionen erfordert. Vielmehr ist der *yoga* der KU eine meditative Methode, die durch Unterdrückung der Sinne und das Verinnerlichen von metaphysischem Wissen zur Erkenntnis bzw. Schau des ewigen Wesenskerns führt. Es stellt sich daher die Frage: Wenn der Mensch in seinem Kern ohnehin unsterblich ist, wozu braucht es dann noch das unsterblich machende Feuerritual?

Die **Heilslehre** der KU wurde in der wissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Rezeption einerseits für widersprüchlich und inkonsistent (so etwa Whitney 1890, Weller 1953, Rau 1971), andererseits auch für mehr oder weniger unproblematisch (z. B. Radhakrishnan 1953, Helfer 1968, Lipner 1978) befunden. Die stark divergierenden Auslegungen sind zum Teil dadurch begründet, dass es durchaus nicht einfach ist, die KU als kohärenten Text zu verstehen. Der Großteil dieses Werkes besteht aus einer Sammlung von mit Hinblick auf Sprache, Form und Inhalt heterogenen und diversen Strophen, deren Zusammenhang nicht immer auf den ersten Blick ersichtlich ist.

In der Absicht, einen kohärenteren Text herzustellen, haben zahlreiche Gelehrte den Versuch unternommen, ursprüngliche Textkomponenten und

---

31 So etwa Mallinson & Singleton 2017: xv: „The earliest known definition of yoga comes in the c. third-century BCE *Kaṭha Upaniṣad*“. Vgl. jedoch obige Anmerkungen zu der irrigen Annahme, dass die KU *in ihrer Gesamtheit* ein alter Text sein muss.

spätere Zusätze zu identifizieren und voneinander zu trennen.<sup>32</sup> Schon Friedrich Max Müller (1884: xxiiif.) äußerte Bedenken an diesem Vorgehen: „I now feel that we know so little of the time and the circumstances when these half-prose and half-metrical Upanishads were first put together, that I should hesitate before expunging even the most modern-sounding lines from the original context of these Vedântic essays.“ Müllers warnende Worte hielten freilich die ihm in den nächsten 140 Jahren nachfolgenden Philologen nicht davon ab, ihrer Kreativität bei der **Rekonstruktion eines Urtextes** freien Lauf zu lassen. Diese gingen oft davon aus, dass sich, wenn eine oder mehrere Strophen athetiert, also entfernt bzw. „überlesen“ werden, die Kohärenz des Textes erhöht bzw. der Blick auf den ursprünglichen Text (oder zumindest auf mehr oder weniger ursprüngliche oder „echte“ Textschichten) frei wird. Dabei wurde im Allgemeinen angenommen, dass der ursprüngliche Text von einem einzigen Verfasser stammen muss und dass dies die Vorbedingung für das Vorhandensein von Kohärenz darstellt, während spätere Bearbeiter den Text durch Zusätze, Umstellungen und Modifikationen verschlechterten und seinen inneren Zusammenhang zerstörten. Basis hierfür war meist ein nur schwer objektivierbares Gefühl für die Kohärenz oder Inkohärenz zwischen verschiedenen Strophen und Abschnitten:

[M]ost scholars who have worked on the *KU* have relied on a conceptual analysis of the text's philosophical contents and internal coherence to identify later interpolations. A conceptual analysis alone often remains highly subjective. The transition from one stanza to another may seem problematic to one interpreter and yet perfectly intelligible to another.<sup>33</sup>

Reflexionen darüber, was einen kohärenten Text überhaupt ausmacht, fehlen bei diesen Rekonstruktionsversuchen vollständig. Stillschweigend wird außerdem nur dem (bzw. den) Textproduzenten der ursprünglichen Fassung die Fähigkeit zugesprochen, einen kohärenten Text hervorzubringen, während späteren Bearbeitern unterstellt wird, dass ihnen der innere Zusammenhang des von ihnen tradierten Textes mehr oder minder gleichgültig war. Zwar steht außer Frage, dass die *KU* das Resultat einer kollektiven Verfasserschaft und folglich heterogen ist – daraus kann jedoch nicht abgeleitet werden, dass sie auch inkohärent ist. Um Aussagen über die Kohärenz der *KU* zu machen, bedarf es einer differenzierteren Herangehensweise.

32 Für eine Zusammenfassung der verschiedenen Stratifizierungen des Textes s. Cohen 2008: 201ff.; s. auch Abschnitt I 1.

33 Cohen 2008: 207. Auch Olivelle (1998a: 372) merkt an: „[T]he deep disagreements among scholars as to which verses are later interpolations point to the difficulties inherent in such reconstructions, which are often tainted by the linguistic and philosophical biases of each scholar.“

## 2.1 Textlinguistik

Die forschungsgeschichtlich junge Disziplin der Textlinguistik beschäftigt sich mit der Frage, was einen Text zum Text macht. Eine besondere Rolle spielt dabei das Verhältnis von Satz und Text, da Texte im Allgemeinen als „sprachliche Einheiten“ definiert werden können, „die mehr als einen Satz umfassen (können) – und deshalb im Rahmen einer Syntax nicht mehr beschreibbar sind –, die wir aber dennoch als zusammenhängende Einheit empfinden.“<sup>34</sup> Es ist die zunächst rein intuitive Empfindung eines sinnvollen Zusammenhangs zwischen mehreren Sätzen, deren Untersuchung und Erklärung zu den zentralen Aufgaben der Textlinguistik gehört.

Dem Gegenstand nach haben sich auch die Philologie, die Rhetorik und die Stilistik als indirekte<sup>35</sup> Vorläuferinnen der Textlinguistik mit diesem und verwandten Themen beschäftigt. In der primär auf Texte fokussierten klassischen Südasienkunde (bzw. Indologie) haben diese Disziplinen schon seit Langem ihren Platz. Die Methodologie und die Terminologie der Textlinguistik sind jedoch in der klassischen Südasienkunde weitgehend unbekannt. Im Folgenden sollen daher ausgewählte textlinguistische Konzepte und Theorien, deren Zweck es ist, das Phänomen des Textzusammenhang zu erklären, vorgestellt werden. Insbesondere soll auf die zwei Begriffe „Kohärenz“ und „Kohäsion“, die sich auf verschiedene Arten bzw. Aspekte von Zusammenhang beziehen, eingegangen werden.<sup>36</sup> Zur Illustration werden dazu Beispiele aus der KU herangezogen.

## 2.2 Kohärenz

Kohärenz im technischen und engeren Sinn bezeichnet den Zusammenhang eines Textes auf der sprachlich nicht manifesten Ebene der Tiefenstruktur. Kohärenz besteht somit im Fall von Zusammenhängen, die nicht explizit durch sprachliche Mittel hergestellt werden, sondern von den Rezipienten auf Basis ihres Vorwissens bzw. Weltwissens erschlossen werden müssen, also

---

34 Linke et al. 2004: 242. Zur komplexen Frage nach der Definition des Begriffs „Text“ s. Adamzik 2016: 40ff. In der vorliegenden Studie wird Text mit Hinblick auf den Untersuchungsgegenstand etwas vereinfachend als Folge von Sätzen definiert; tatsächlich kann es aber auch „satzlose“ Texte geben, die etwa durch die grafische Anordnung bzw. ein bestimmtes Material konstituiert werden.

35 Zum Verhältnis etwa von Rhetorik und Textlinguistik bemerkt Adamzik (2016: 8): „Ohne zu übersehen, dass sie sich teilweise ähnlichen Fragen widmet, stellen sich die modernen Textlinguisten, besonders in der frühen Phase, selbst nicht in diese Tradition [der Rhetorik], d. h. sie verstehen sich nicht als deren Weiterentwickler und schließen auch nicht direkt an deren Konzepte an.“ Zur Rhetorik vgl. auch Kalverkämper 2000, zur Stilistik Sanders 2000.

36 Ungeachtet des textlinguistischen Aspektes der vorliegenden Studie wird „Kohärenz“ weiterhin in einem relativ weiten Sinn gebraucht, um den Zusammenhang zwischen Sätzen und Textkomponenten zu bezeichnen, wohingegen „Kohäsion“ nur in der unten definierten Weise gebraucht werden soll.

gewissermaßen „selbstverständlich“ sind. Eine wichtige Rolle für die Erzeugung eines Textsinns spielt auch die Vorerwartung der Rezipienten. Sowohl Vorwissen als auch Vorerwartungen sind stark von der Kultur der Textproduzenten und -rezipienten abhängig und stehen daher nicht im Zentrum des Interesses der Linguistik im engeren Sinn, sondern sind Gegenstand von Kulturwissenschaften wie etwa der klassischen Südasienskunde, zu deren wichtigsten Aufgaben ja die Erschließung des Wissens gehört, das zum Verständnis von Texten aus einer vergangenen (und damit auch fremden) Kultur notwendig ist.

Es wurden dennoch Versuche unternommen, das Phänomen Kohärenz auf theoretischer bzw. linguistischer Ebene zu erklären. Die **Frame- und Skript-Theorie** etwa beschäftigt sich mit nicht verbalisierten Zusammenhängen und den Vernetzungsmustern zwischen mehreren Sätzen.<sup>37</sup> Experimente haben nämlich gezeigt, dass Probanden nach dem Lesen eines Textes „auch Inhaltselemente wiedergeben oder als gelesen angeben, die tatsächlich gar nicht im Text vorkamen, die aber gut in den Zusammenhang passen. Informationen werden also nicht nur vergessen, der Text wird nicht einfach unvollkommen entschlüsselt und erinnert, vielmehr findet auch eine Elaboration statt, und zwar auf der Grundlage dessen, was der Rezipient schon weiß oder als normal erwartet, was ins bekannte Schema passt, z. B. im Zirkus ein Clown, im Märchen eine Hexe, im Restaurant Kellner, Speisekarte usw.“ (Adamzik 2016: 24). Solche Arten von Vorwissen werden als Frames, „Rahmen“, bzw. Skripts, also „Szenen“, theoretisiert. Frames beziehen sich auf Wissenskomplexe, in denen jeweils typische Personen, Orte und Gegenstände miteinander verbunden sind (also beispielsweise Schule–Lehrer–Schüler–Schultaschen usw.). Scripts wiederum bezeichnen typische Prozessmuster (z. B. in einem Restaurant: Tisch auswählen, bestellen, essen, zahlen usw.). Wie im Kommentar erläutert wird, spielen solche Frames und Skripts auch in der KU eine Rolle (insbesondere in der Einleitungsgeschichte).

Sprachliche Informationen können außerdem nach drei Grundformen von Vernetzungsmustern geordnet werden, nämlich (1.) nach dem koordinativen, (2.) nach dem chronologischen und (3.) nach dem konklusiven Muster.<sup>38</sup>

- Bei der **Koordination** werden die Informationen einer gemeinsamen räumlichen, situativen oder thematischen Einordnungsinstanz (also z. B. einem bestimmten Frame) zugeordnet. Bsp.:

*devair atrāpi vicikitsitaṃ kila  
tvam ca mṛtyo yan na sujñeyam ātha. /  
vaktā cāsya tvādr̥ganyo na labhyo.  
nānyo varas tulya etasya kaś cit. // KU 1.22*

37 S. Linke et al. 2004: 265ff.

38 S. Linke et al. 2004: 269ff. und (detaillierter) Fabricius-Hansen 2000.

„Von den Göttern wurde darüber wahrlich schon gezweifelt,  
wovon auch du, Tod, sagst, es sei nicht leicht zu erkennen,  
und (**darüber hinaus**) kann man einen anderen Lehrer deinesglei-  
chen dafür nicht haben.  
Kein Wunsch ist diesem gleich.“

- Bei der **Chronologisierung** erfolgt die Ordnung temporal. Bsp.:

*sasyam iva martyaḥ pacyate*  
*sasyam ivājāyate punaḥ.* // KU 1.6cd  
„Wie Getreide wird der Sterbliche reif (**und**)  
wie Getreide wird er (**später**) wieder geboren.“

- Bei der **Konklusivität** werden die Informationen in einen Kausalzusammenhang gebracht, wobei auch Finalität, Konzessivität usw. zur Konklusivität zählen. Bsp.:

*na sāmparāyaḥ pratibhāti bālaṃ*  
*pramādyantaṃ vittamohena mūḍham.* /  
*ayaṃ loko nāsti para iti mānī*  
*punaḥ punar vaśam āpadyate me.* // KU 2.6  
„Das Nachtodliche ist dem Kindskopf nicht bewusst,  
da er achtlos ist und durch Verblendung der Besitztümer verblendet.  
Wer (**daher**) denkt, ‚dies hier ist die Welt, es gibt keine andere‘,  
fällt (**in der Folge**) wieder und wieder meiner Gewalt anheim.“

### 2.3 Kohäsion

Kohäsion bezeichnet den Zusammenhang zwischen mehreren Sätzen auf der Ebene der sprachlich manifesten, (üblicherweise) linear organisierten Oberflächenstruktur.<sup>39</sup> Kohäsion wird durch sog. **Kohäsionsmittel** hergestellt. Diese werden häufig in Kategorien zusammengefasst (ein nicht völlig unproblematischer Ansatz, wie unten noch besprochen werden soll). Linke et al. (2004: 245ff.) identifizieren die folgenden neun Arten von Kohäsionsmitteln:

- (**Partielle**) **Rekurrenz**: Die Wiederholung desselben Lexems oder eines Lexems desselben Lexemverbandes. Dies entspricht einer einfachen Wortwiederholung bzw. Stilfiguren wie der Diaphora oder Antanaklasis (Wiederholung desselben Wortes in verschiedenen Bedeutungen), der Figura etymologica (Kombination verschiedener etymologisch verwandter

39 S. auch allgemein Adamzik 2016: 251ff.

Wörter) oder auch dem Polyptoton (Wiederholung desselben Wortstammes in flektierten Formen oder Komposita). Bsp.:

*kim u bhāti? vibhāti vā? // KU 5.14d*  
 „**Leuchtet** (*bhā*) es oder **strahlt** (*vi+bhā*) es?“

*tam eva bhāntam anubhāti sarvaṃ.*  
*tasya bhāsā sarvaṃ idaṃ vibhāti. // KU 5.15cd*  
 „Ihm allein, dem **leuchtenden**, **leuchtet** (*bhā*) alles nach,  
 durch seinen **Schein** (*bhās-*) **strahlt** (*vi+bhā*) das Ganze hier.“

- **Substitution:** Ein Textelement wird durch ein anderes Textelement, das sich auf dasselbe Referenzobjekt bezieht, „ersetzt“. Dazu gehört nicht nur die Verwendung von koreferenten Synonymen, Hyponymen und Hyperonymen, sondern auch der Einsatz von Tropen wie der Metapher (Teilübernahme der Assoziationen des ursprünglichen Begriffs), der Ironie (bewusst widersprüchliche Teilübernahme der Assoziationen des ursprünglichen Begriffs), der Metonymie (Ersetzung durch einen Begriff aus dem Inhaltsbereich des zuvor genannten Wortes) oder der Synekdoche (Metonymie, bei der der ersetzende Begriff als Teil für das Ganze oder als Kollektivum für ein Individuum steht). Bsp.:

*śreya hi dhīro 'bhi preyaso vṛṇīte.*  
*preyo mando yogakṣemād vṛṇīte. // KU 2.2cd*  
 „Der Kluge zieht das **Gute** dem Angenehmen vor.  
 Der geistig Träge wählt das Angenehme vor dem **Heil**.“

- **Pro-Formen:** Verwendung von anaphorischen und – seltener – kataphorischen Pronomina oder Adverbien, die sich rück- bzw. vorverweisend auf schon erwähnte bzw. noch zu erwähnende Wörter, Sätze oder Textabschnitte beziehen. Bsp.:

*sa hovāca pitaraṃ: tata kasmai mām dāsyasīti? | dvitīyaṃ tṛtīyam. |*  
*taṃ hovāca: | mṛtyave tvā dadāmi! KU 1.4*  
 „Da sagte er zum Vater: ‚Papa, wem wirst du mich geben?‘, ein zweites Mal, ein drittes Mal. Da sagte er zu **ihm**: ‚Dem Tod geb’ ich dich!“

- **Text- und Vorwissensdeixis / bestimmter und unbestimmter Artikel:** Verwendung des bestimmten oder unbestimmten Artikels oder

Pronomens zum Hinweis auf etwas, was aus dem Text oder durch das Vorwissen des Hörers noch oder bereits bekannt ist.<sup>40</sup> Bsp.:

*eṣa te 'gnir naciketah svargyo- [...]*

**etam agniṃ tavaiva pravakṣyanti janāsas-** KU 1.19ac

„Hier hast du, Naciketas, den Agni, der zum Himmel führt [...]

Die Leute werden **diesen Agni** deinen nennen.“

- **Situationsdeixis:** Verweis auf etwas in der aktuellen Kommunikationssituation außerhalb des Textes; im mündlichen Vortrag oft begleitet von Gestik und Mimik. Zu diesem Zweck werden vor allem Demonstrativpronomina eingesetzt.<sup>41</sup>

*imā rāmāḥ sarathāḥ satūryā.*

*na hīdrśā lambhanīyā manuṣyaiḥ. /*

**ābhir matprattābhiḥ paricārayasva!** KU 25c–e

„**Diese** Maiden mit den Wägen und Lauten **hier** –  
solcher wird kein Mensch je habhaft.

**Von diesen**, die ich dir schenke, lass dich bedienen!“

- **Ellipse:** Das Auslassen von Satzteilen erfordert eine Ergänzung, die aus dem vorangehenden Text stammt. Bsp.:

*nemā vidyuto bhānti kuto 'yam agniḥ.* KU 15b

„Nicht **leuchten** die Blitze hier, geschweige denn (**leuchtet**) das  
Feuer hier!“

- Explizite bzw. metakommunikative **Textverknüpfung:** Die explizite Thematisierung von Teilen oder Stellen des gegenwärtigen Textes. Bsp.:

**nāciketam upākhyānaṃ**

*mṛtyuproktam sanātanam /*

*uktvā śrutvā ca medhāvī*

*brahmaloke mahīyate. //* KU 3.16

40 Bestimmtheit bzw. Unbestimmtheit wird im Sanskrit nur selten durch ein eigenes Wort angezeigt. Neue Referenzobjekte, die im folgenden Text eine (wichtige) Rolle spielen, werden jedoch gelegentlich durch *ka cid* „ein(e) gewisse(r/s)“ gekennzeichnet.

41 Zum Einsatz der Demonstrativpronomina in den Upaniṣads vgl. Olivelle 1998a: 8: „[There are] many instances where the oral nature of the Upaniṣads is manifest, as when the author uses deictic pronouns ‘this’ and ‘this’ to refer to his two eyes, or ‘this (here)’ and ‘that (over there)’ to refer to the earth (or something on earth) and the sun.“

„Wenn ein Kluger die **Geschichte von Naciketās**,  
die vom Tod verkündet wurde, die ewige,  
erzählt und hört,  
erfreut er sich im *brahmaloka*.“

- **Tempus:** Regelmäßige Tempusverwendung zur logischen Sequenzierung der erzählten Ereignisse (dieses Kohäsionsmittel „hat keine besonders aktive textverknüpfende Kraft“<sup>42</sup>); die Missachtung der Tempuskontinuität vermindert die Kohäsion jedoch deutlich). Bsp.:

*parāñci khāni vyatṛṇat svayambhūs.*  
*tasmāt parāñ paśyati nāntarātman.* / KU 4.1ab  
„Nach außen gehende Löcher **bohrte** (einst) der Von-selbst-Entstandene,  
darum **schaut** man (jetzt) nach außen, nicht in sich selbst hinein.“

- **Konnektive:** Konjunktionen und Pronominaladverbien („und“, „daher“, „deswegen“ usw.). Bsp.:

*bhūmer mahad āyatanam vṛṇīṣva!*  
*svayaṃ ca jīva śarado yāvad icchasi!* // KU 2.23cd  
„Wünsch dir ein großes Stück von der Erde  
**und** lebe selbst so viele Herbste, wie du willst!“

Ein als zusammenhängend verstandener Text kann jedoch auch ohne die hier aufgezählten Mittel auskommen. Kirsten Adamzik (2016) weist mehrfach auf die Probleme hin, die sich bei dem Versuch ergeben, eine geschlossene Liste von Kohäsionsmitteln zu erstellen, und kommt (p. 268) zu dem Schluss, dass „[I]etztlich [...] allen Sprachmitteln für die Textkohäsion zumindest potenziell eine Bedeutung zu[kommt]“.

Eine besondere Rolle spielen jedoch **Rekurrenzen**, die sich auch nach Adamzik (p. 277) „als wesentliches Mittel der Textstrukturierung erweisen“. Rekurrenzen sind dabei in einem etwas weiteren Sinn also oben dargestellt als wiederkehrende bzw. wiederholte Elemente *jedweder* Art zu verstehen. Tatsächlich sind neben der etwa von Linke et al. explizit so bezeichneten „(partiellen) Rekurrenz“ auch die meisten anderen der oben gelisteten Kohäsionsmittel durch Wiederholung gekennzeichnet: Substitution und Pro-Formen setzen voraus, dass ein Textelement wieder aufgegriffen wird (in gewisser Weise ist dies auch bei der metakommunikativen Textverknüpfung der Fall); Ellipsen setzen voraus, dass ein bereits erwähnter Satzteil wieder eingesetzt werden

42 Linke et al. 2004: 252; vgl. Adamzik 2016: 256ff.

muss (die Herstellung der Rekurrenz wird dabei auf den Rezipienten „ausgelagert“).

Als Rekurrenz gilt nach Adamzik auch die Wiederholung von Lexemen, die nicht zum selben Wortfeld gehören (p. 265), also beispielsweise inhaltlich kontrastive oder logisch entgegengesetzte Lexeme (z. B. Tod und Unsterblichkeit). Dies betrifft beispielsweise auch Nomina, die nicht dasselbe Referenzobjekt haben, sich aber dennoch inhaltlich decken bzw. miteinander assoziierbar sind. Auch rekurrente lautliche und stilistische Elemente tragen zur Kohäsion bei (p. 265 und 248); im Fall gedichteter Texte (wie der KU) wäre hier allen voran das Metrum zu nennen.

Hinzuzuzählen sind weiters Parallelen in der Bildung von Nominal-, Verbal- und Adverbialsyntagmen und überhaupt von Sätzen und Teilsätzen. Rekurrenzen sind in diesen Bereichen zwar meist die Folge regelhafter Sprachverwendung – dass etwa in einem deutschen Text immer wieder Nominalsyntagmen auftreten, in denen Adjektive vor den durch sie qualifizierten Nomina stehen, ist vor allem den syntaktischen Erfordernissen des Deutschen geschuldet. Dennoch tragen sich wiederholende syntaktische Anordnungen dazu bei, ein Gefühl von Zusammenhang zu erwecken.

Für die Analyse eines Textes ist wichtig, dass Kohäsionsmittel in einem Text nicht vollständig identifiziert werden können, wenn dieser nicht bereits von vornherein als kohärentes Gebilde rezipiert bzw. analysiert wird. Einen Text mithilfe der oben angeführten Liste nach bestimmten Kohäsionsmitteln zu durchforsten, ohne dabei auf seine inhaltliche Kohärenz zu achten, ist daher nur bedingt sinnvoll. Koreferente Nomina lassen sich beispielsweise oft nur identifizieren, wenn der Text bereits inhaltlich verstanden wird (vgl. Abschnitt IV 2.5). Wie jedoch die vorliegende Studie zeigen soll, kann es für das Verständnis der Struktur bzw. Konstitution des Textes sehr zuträglich sein, einen „geschulten Blick“ auf die sprachliche Oberflächenstruktur – also auf metrische, phonetische, morphologische, grammatische und syntaktische Aspekte – zu richten. Insbesondere kann eine solche Betrachtung einen ersten Ansatzpunkt für die Identifikation von Textpassagen bieten, die als in sich kohärente Teiltex te intendiert waren.

#### **2.4 Kohärenz in kompilierten Texten der anonymen Sanskrit-Literatur**

Die oben beschriebenen linguistischen Konzepte haben zum Ziel, das Funktionieren von Sprache in einem gegebenen Fall zu erklären; sie sind in dem Sinne nicht mit Hinblick auf andere Arten von Erkenntnisgewinn entwickelt worden. Die Literaturwissenschaften, die sich ja auf Disziplinen wie die Rhetorik oder die Stilistik stützen können, kommen in der Regel ohne die Theorien der Textlinguistik aus, da diese ja nur das erklären, was Leser unbewusst ohnehin vollziehen, wenn sie einen Text sinnerfassend lesen. Dies ist für gewöhnlich ohne textlinguistischen Unterbau zu bewältigen, denn der weitaus häufigste

Fall ist ja der, dass aufeinanderfolgende bzw. beieinanderstehende Sätze als kohärente Texte gedacht und auch so verstanden werden – rein zufällige Satzfolgen sind eine Seltenheit (Adamzik 2016: 34). Auch wenn ein Text mehrere Produzenten und Bearbeiter hat und inhaltlich von bereits existierendem Material abgeleitet wird (wie etwa im Falle eines vielfach korrigierten Gesetzestextes), versuchen diese in der Regel, mit einer Stimme zu sprechen und die Kohärenz des Textes nicht zu durchbrechen.

Kompilierte Texte der anonymen Sanskrit-Literatur, zu der auch die KU gehört, können jedoch von diesem „Normalfall“ durchaus abweichen. Das Erkennen von Kohärenz wird in solchen Texten zunächst einmal dadurch erschwert, dass bewusst „Versatzstücke“ verschiedensten Ursprungs (mit oder auch ohne Modifikationen) zusammengefügt wurden. Zum einen hat man es daher mit Teiltexten zu tun, zum anderen mit dem größeren Ganzen, zu dem sie verbunden wurden. Kohärenz und Sinn innerhalb und zwischen beiden Ebenen sind nicht zwangsläufig identisch; ganz im Gegenteil ist für die Teiltex-te grundsätzlich davon auszugehen, dass sie auch schon vor ihrer Kompilation einen Sinn bzw. eine Funktion hatten, die von einem bestimmten Kontext bzw. einer bestimmten kommunikativen Situation abhängig waren. Bei der Kompilation kann es außerdem dazu kommen, dass bestimmte sprachliche Mittel kohäsive Kraft erhalten, die sie vorher nicht hatten, etwa wenn ein Wort im neuen Textzusammenhang als Substitut für ein anderes verstanden wird (vgl. Abschnitt IV 2.5) oder sich das Referenzobjekt einer Pro-Form ändert (wie beispielsweise im Fall der Strophe KU 5.14; s. Kommentar).

Hinzukommt, dass es sich bei solchen Texten um religiöse Werke aus einer lange vergangenen Zeit handelt, zu deren Verständnis auch schon damals ein gewisses Vor- bzw. Spezialwissen nötig war. Sowohl Vor- als auch Spezialwissen müssen vom modernen Rezipienten rekonstruiert werden. Schließlich kann das Erkennen von Kohärenz auch durch reine Artefakte der Textüberlieferung erschwert werden, also durch Korruptelen im Text, unvollständige Abschriften, mehr oder weniger passende Interpolationen oder Modifikationen usw. Um beurteilen zu können, ob ein Text kohärent ist oder nicht, sind daher oft umfassende Vorarbeiten nötig.

## 2.5 Die vorliegende Studie

In dieser Studie soll der Frage nachgegangen werden, was die Produzenten der KU zu ihrer Verfassung bzw. Kompilation motivierte und welche Prinzipien sie bei der Gestaltung des Textes leiteten. Geht man von der Hypothese aus, dass es sich bei der KU um einen kohärenten Text – also um eine Folge von Sätzen und Teiltexten, die einen sinnvollen Zusammenhang haben – handelt, müssen die oben aufgeführten textlinguistischen Merkmale der Kohärenz in ihr zu finden sein. Ein Ziel der vorliegenden Studie ist, zu klären, inwiefern in und zwischen welchen Passagen bzw. Teiltexten in ihrem Text Kohärenz besteht. Zu diesem Zweck wird die gesamte Upaniṣad übersetzt, kommentiert

und mit Hinblick auf ihre Kohärenz analysiert. Wie bei der Übersetzung und beim Kommentar vorgegangen wird, wird in diesem Abschnitt erörtert; die Kohärenzanalyse wird im folgenden Abschnitt behandelt.

Die KU ist bereits zahlreiche Male in verschiedenste Sprachen übersetzt worden. Sie alle im Detail zu berücksichtigen, würde nicht nur zu einer Überfrachtung der Übersetzung führen, sondern verspricht auch nur wenig Erkenntnisgewinn. Verzeichnet werden daher nur bedeutend divergierende Lesarten in zwei rezenten Übersetzungen, nämlich der englischen von Patrick Olivelle (1998a: 372ff.) und der deutschen von Walter Slaje (2009: 81ff.) (Schrägstriche in Zitaten kennzeichnen dabei Zeilenumbrüche in den Originalen).

Sanskrit und Deutsch unterscheiden sich in der Art und Weise, wie Sätze gebildet, miteinander verbunden bzw. ineinander verschachtelt werden; es ist daher kein Versuch unternommen worden, die Satzstruktur des Sanskrit-Originals im Deutschen konsequent nachzubilden. Dementsprechend bezieht sich auch die Kohärenzanalyse immer auf den Originaltext und nicht auf die Übersetzung.

Wie oben erwähnt lassen sich in der KU mehr oder weniger kohärente Untereinheiten, also Teiltex-te, identifizieren. Die innere Zusammensetzung dieser Teiltex-te wird erst im Kommentar erläutert; die Einteilung in Teiltex-te wird jedoch bereits bei der Darstellung des Sanskrit-Textes und der Übersetzung berücksichtigt. Jeder der insgesamt 24 Teiltex-te wird dabei durch eine Nummer und eine vom Autor frei gewählte Überschrift gekennzeichnet. Die Originaleinteilung in Vallis und deren Unterabschnitte (in der Regel Strophen) wird jedoch selbstverständlich auch berücksichtigt und am Seitenrand verzeichnet, sodass Stellen bequem nachgeschlagen werden können.

Der Zweck des Kommentars besteht darin, den Inhalt einzelner Abschnitte der KU durch kultur- bzw. religionsgeschichtliche Kontextualisierungen, Einbeziehung relevanter Primär- und Sekundärliteratur und philologische und linguistische Analysen zugänglich zu machen. Das Ziel ist dabei vor allem, das zum Textverständnis notwendige Vor- und Spezialwissen bereitzustellen und dadurch einen ersten Schlüssel zum Verständnis anzubieten (eine *umfassende* Deutung des Inhalts oder gar philosophische Interpretation hätte den Rahmen dieser Arbeit jedoch ebenso gesprengt wie eine Berücksichtigung der Rezeptionsgeschichte einzelner Stellen). Ein besonderer Fokus liegt daher auf Bezugnahmen auf Literatur, die zur Entstehungszeit der KU bereits vorhanden und den Textproduzenten und -rezipienten bekannt war.

## 2.6 Kohärenzanalyse

Für die Kohärenzanalyse wurde der Sanskrit-Text der KU zunächst in Sätze und Teiltex-te segmentiert. Ein **Satz** wird dabei definiert als eine Konstruktion, in deren Zentrum ein finites Verb steht, von dem nominale und adverbielle Ergänzungen (Subjekt, Objekt, Adverbien usw.) abhängen (dazu gezählt

werden auch die zahlreichen Kopulasätze ohne manifeste Kopula).<sup>43</sup> Das Ende eines vollständigen Satzes wird entweder durch einen Punkt, einen Doppelpunkt, ein Frage- oder ein Rufzeichen signalisiert (im Sanskrit-Original gibt es gar keine Satzzeichen; die *Daṇḍas* [in der Umschrift: | und /] zeigen lediglich an, dass kein Sandhi erfolgt bzw. das vorangehende Wort in Pausaform steht). Innerhalb eines Abschnitts werden mehrere Sätze durch auf ein Pesozeichen \$ folgende Zahlen gekennzeichnet; 1.6\$2 etwa bezieht sich auf den zweiten Satz im sechsten Abschnitt der ersten Vallī (*sasyam iva martyaḥ pacyate.*). Korrelativ- bzw. Relativsätze sowie *iti*-Sätze<sup>44</sup> zählen ebenfalls als eigenständige Sätze, allerdings werden sie nicht durch Satzzeichen gekennzeichnet. Darüber hinaus werden Sätze in solchen Konstruktionen durch eine weitere Nummer unterschieden, etwa \$1.1 und \$1.2. Ebenso verfahren wird mit elliptischen Sätzen, in denen das finite Verb jeweils ergänzt werden muss (ausgenommen sind hier selbstverständlich die meist elliptischen Kopulasätze).

Eines der wichtigsten Kohärenz erzeugenden Mittel ist **Koreferenz**. Um die Analyse der Kohärenz und überhaupt des Inhalts der KU zu erleichtern, werden Nomina, die denselben in mehr als einem Satz vorkommenden – sprich rekurrenten – Referenten haben (also insbesondere Substitutionen und Pro-Formen) mit derselben tiefgestellten Nummer markiert;<sup>45</sup> ein Referent wird dabei definiert als ein bestimmtes Objekt im Redeuniversum bzw. Text. Zusätzlich werden auch Nomina mit demselben, rekurrenten Denotat – also demselben begrifflichen Inhalt – auf dieselbe Weise gekennzeichnet. Beide Kategorien werden aus pragmatischen Gründen unter dem Terminus „Referenzobjekt“ zusammengefasst.<sup>46</sup> Bsp.:

43 Diese an einer einzigen grammatischen Kategorie orientierte Definition soll jedoch nicht suggerieren, dass Wortfolgen oder Syntagmen ohne finites Verb (wie etwa Partizipal- und Gerundivkonstruktionen, Ausrufe und Aufzählungen) nicht ebenso wichtige Komponenten von Texten sind; für die Kohärenzanalyse von Texten wie der KU spielen sie allerdings keine besondere Rolle.

44 Das Wort *iti*, das das Ende einer direkten Rede kennzeichnet (die im Sanskrit häufig auch da zum Einsatz kommt, wo im Deutschen eher die indirekte Rede verwendet wird), wird als Teil desjenigen Satzes betrachtet, der die direkte Rede einleitet. Meist findet sich in diesem ein Verb des Sprechens oder Denkens; bisweilen ist ein solches jedoch vom Rezipienten sinngemäß zu ergänzen. Durch seine konnektive Funktion ist *iti* ein Kohäsionsmarker.

45 Nicht markiert werden generalisierte Subjekte (*tayoḥ śreya ādadānasya sādhu bhavati* „Wohl steht es um *den*, *der* von *den* zweien *das Gute* nimmt“ KU 2.1) bzw. Pronomen in Korrelativsätzen, die sich nur aufeinander beziehen (*yas tv avijñānāvān bhavaty ayuktena manasā sadā / tasyendriyāṅy avāśyāni* „*Wer* aber durch einen stets ungezügelten Geist der Erkenntnis nicht teilhaftig ist, *dem* gehorchen die Sinne nicht“ KU 3.5).

46 Streng zwischen Referenten und Denotaten zu unterscheiden, ist nicht unproblematisch. Zu einem Denotat gehören theoretisch alle potenziellen Referenzobjekte eines Wortes; welches gemeint ist, muss in der Praxis durch Vorwissen bzw. den

\$1 <sub>2</sub>uśan ha vai vājaśravasaḥ sarva<sub>3</sub>vedasaṃ dadau. |

\$2 <sub>2</sub>tasya ha <sub>4</sub>naciketā <sub>5</sub>nāma putra āsa. KU 1.1

„Uśan, Vājaśravas' Nachfahre, gab wahrlich seinen ganzen <sub>3</sub>Besitz.

<sub>2</sub>Er hatte einen Sohn <sub>5</sub>namens <sub>4</sub>Naciketas.“

Sowohl *uśan* als auch *tasya* im folgenden Satz beziehen sich auf Naciketas' Vater und werden daher mit derselben Nummer (<sub>2</sub>) markiert. Die Denotate der Worte *vedas(a)* und *nāman* sind „Besitz“ (<sub>3</sub>) bzw. „Name“ (<sub>5</sub>); sie tauchen auch später im Text wieder auf (KU 1.24, 27; 2.3, 6, 10 bzw. 1.3, 16). Eine vollständige Liste mit Stellenverweisen findet sich im Anhang.

Auch Nomina in Komposita werden gegebenenfalls gekennzeichnet, wobei die Identifikationsnummer des Referenzobjektes des gesamten Kompositums durch einen folgenden Doppelpunkt hervorgehoben wird. Die Nummer 41 in <sub>26:41</sub>*brahmaloke* bezieht sich beispielsweise auf das *brahman*, 26 jedoch auf das Referenzobjekt des gesamten Kompositums: das räumlich gedachte Heilsziel.

Ein Nominalsyntaxagma bzw. ein Satz, das bzw. der im Sinne einer Nominalisierung im Text wieder aufgegriffen wird, wird durch eine tiefgestellte Nummer mit Doppelpunkt (mit folgendem Spatium) eingeleitet. Bsp.:

\$1.1 *lokādim agniṃ tam* <sub>(8)</sub> *uvāca tasmai*

\$1.2 <sub>30:</sub> *yā iṣṭakā*

\$1.3 *yāvatīr vā*

\$1.4 *yathā vā.* /

\$2 *sa cāpi* <sub>30</sub>*tat pratyavadad yathoktam.* KU 1.15

„Den Agni, der der Anfang der Welt ist, den lehrte er ihn,

<sub>30:</sub> welche Ziegel,

wie viele

und wie.

Und er wiederholte <sub>30</sub>es so, wie es gelehrt wurde.“

In Klammern ergänzt werden außerdem auch Subjekte, die nur über das Prädikat erschlossen werden können. Im obigen Beispiel ist dies etwa der Todesgott <sub>(8)</sub>, der in \$1.1 das Subjekt von *uvāca* darstellt.

In einem gegebenen Satz wird in der Regel nur dasjenige Nomen markiert, das am leichtesten erkennen lässt, dass es sich um eine Rekurrenz handelt;

---

Kontext erschlossen werden. Das Denotat des Wortes *vara* beispielsweise ist „Wunsch“; in der KU legt jedoch der Kontext nahe, dass, wenn von einem Wunsch die Rede ist, einer der drei Wünsche des Naciketas gemeint ist. In dieser Studie wird den spezifischen rekurrenten Referenzobjekten bei der Markierung der Vorzug gegeben; es werden also nicht alle Ausdrücke mit der Bedeutung „Wunsch“ mit der gleichen Nummer markiert, sondern jeder erhält, wenn er wieder erwähnt wird, eine Nummer für sich.

damit übereingestimmte Attribute, Appositionen bzw. Prädikate werden hingegen meist nicht markiert. Auf eine Referenznummer wird mit dem Buchstaben „R“ verwiesen; R<sub>4</sub> beispielsweise bezieht sich auf Naciketas. Da die Nummerierung (mit wenigen Ausnahmen) fortlaufend ist, lässt sich an der Nummer ungefähr erkennen, an welcher Stelle des Textes das Referenzobjekt erstmals erwähnt wird.<sup>47</sup>

Die Markierung von Wortformen mit demselben Referenzobjekt liefert *nicht* die Basis für eine vollständige Kohäsionsanalyse (die Rekurrenz von Lexemen in Verben beispielsweise wird ebenso ignoriert wie die Wiederholung von Konnektoren). Sie ist vielmehr ein Mittel, das das sinnerfassende Lesen des Textes als kohärentes Ganzes einerseits voraussetzt, andererseits aber durch den Fokus auf bestimmte Kohärenz erzeugende Mittel auch erleichtert. Die zentrale Frage ist dabei in vielen Fällen, inwiefern ein bestimmtes Nomen als Substitut (Synonym, Hyperonym, Hyponym usw.) eines anderen verstanden werden kann. Gerade in der KU hängt die Beantwortung dieser Frage oft von der inhaltlichen Interpretation des (Teil-)Textes ab, weswegen problematische Fälle im Detail besprochen werden.

Um die Komposition der KU zu analysieren, wird der Text in **Teiltexte** unterteilt. Ein Teiltext wird definiert als ein Gefüge aus sprachlichen Komponenten, die im Sinne der Kohärenz, und insbesondere auch der Kohäsion, auf vergleichbare Weise miteinander verbunden sind.<sup>48</sup> Dabei soll nicht impliziert werden, dass ein Teiltext einem einzigen Textproduzenten zuzuschreiben ist, durchgängig aus Komponenten ein und derselben Sprachstufe besteht, in demselben Metrum verfasst ist oder nur ein einziges Thema hat. Vielmehr ist ein Teiltext als eine Einheit zu verstehen, die von Textrezipienten – und vor allem auch -produzenten – als in gewissen Aspekten in sich abgeschlossen wahrgenommen wurde (etwa weil eine bestimmte Handlung darin beginnt und beendet wird oder ein Thema erschöpfend behandelt wird), gleichzeitig aber auch als Basis für Ergänzungen und Erweiterungen verstanden wurde.

Inwiefern ein Textabschnitt als Teiltext verstanden werden kann, muss daher von Fall zu Fall erörtert werden; diesem Zweck sind im Kommentar eigene Abschnitte gewidmet. Wie gezeigt werden soll, sind es in der KU vor allem koreferente Nomina, die innerhalb bestimmter Textabschnitte Kohärenz erzeugen – wobei es gewissermaßen zum „Konzept“ der Textproduzenten gehörte, durch die Komposition des Textes zu suggerieren, dass aus ganz unterschiedlichen Kontexten bekannte Wörter koreferent sind (s. vor allem Abschnitt IV 2.5).

---

47 R<sub>1–63</sub>: KU 1; R<sub>62–83</sub>: KU 2; R<sub>84–101</sub>: KU 3; R<sub>102–105</sub>: KU 4; R<sub>106–111</sub>: KU 5; R<sub>112–122</sub>: KU 6.

48 Welcher Art die Teiltexte sind, die sich miteinander vergleichen lassen, variiert von Text zu Text. Im Fall der KU handelt es sich in der Regel um Gruppen von Strophen, in anderen Texten wären diese Absätze, Paragraphen, Kapitel usw.

Zwischen den Teiltexen besteht, wie argumentiert werden soll, ebenfalls Kohärenz, sie ist jedoch oft anderer Art als die innerhalb der Teiltexen. Darüber hinaus ist es in einigen Fällen auch wahrscheinlich, dass ursprüngliche Teiltexen ursprünglich ein Ganzes bildeten, im Produktionsprozess jedoch durch andere Textkomponenten getrennt wurden. Die lineare Einteilung in Teiltexen soll daher nicht suggerieren, dass es nicht auch übergeordnete Strukturen gibt, die ihre Anordnung bestimmen, oder dass mehrere Teiltexen nicht gemeinsam als ein (Teil-)Text gelesen werden können. Das Identifizieren von Teiltexen und den in und zwischen ihnen bestehenden Kohärenzbeziehungen ist vor allem ein Mittel, um das Verständnis eines Textes als zusammenhängendes Ganzes zu erleichtern. Übergeordnete Strukturen werden vor allem in den Abschnitten IV 2.3 und 2.4 besprochen.

Wie oben schon erwähnt (s. p. 35), sind Texte nur selten ein Produkt des Zufalls. Daher wird bei der Kohärenzanalyse der KU zunächst grundsätzlich davon ausgegangen, dass zwischen den Sätzen und Teiltexen irgendeine Art von Kohärenz besteht. Anders als bei anderen Arten der Textanalyse (*ανάλυσις* bedeutet wörtlich „Auflösung“) besteht das Ziel der Kohärenzanalyse nicht darin, inhaltliche Spannungen oder gar Widersprüche zu identifizieren und sich mit dieser Aktivität mehr oder weniger zufrieden zu geben, sondern zu erklären, was den bzw. die Textproduzenten bei der Textgestaltung motiviert haben könnte – möglicherweise sogar *trotz* der vorhandenen Spannungen.

Zwar können dabei oft nur Möglichkeiten aufgezeigt werden. Dennoch führen begründete Überlegungen zu den Beweggründen der Textproduzenten zu einem Verständnis des Textes, das in zahlreichen Fällen auf den ersten Blick nicht erkennbare Zusammenhänge zutage fördert (dass bei einer solchen Analyse auch inhaltliche Brüche sichtbar gemacht und sogar „gekittet“ werden, die dem bzw. den Textproduzenten selbst nicht bewusst waren, ist nicht nur unvermeidbar, sondern sogar notwendig<sup>49</sup>). Die Kohärenzanalyse löst den Text also nicht (nur) auf, sondern macht es möglich, seine Zusammensetzung nachzuvollziehen. Das Ziel ist dabei jedoch nicht, moderne Rezipienten davon zu überzeugen, dass es sich bei der KU um ein gelungenes, harmonisches Ganzes handelt, also die Güte der KU als Kunstwerk (mit Hinblick auf ihre Kohärenz oder andere Kriterien) zu bewerten oder zu verteidigen. Vielmehr soll ein neuer Zugang zu diesem Text als historischem Dokument eröffnet werden, der auch zum Verständnis ähnlicher Werke – und, wie zu hoffen ist, zum Verständnis des Phänomens „Text“ überhaupt – etwas beitragen kann.

---

49 Gemäß einer alten philologischen Maxime „kann und soll (tendenziell) die Interpretation einen Autor besser verstehen als dieser sich selbst“ Kurz 2000: 210.

## **II TEXT UND ÜBERSETZUNG**

om saha <sub>1</sub>nāv avatu śāntiḥ |<sup>50</sup>

## 1 KU 1.1–8: Naciketas kommt zum Tod

- 1.1 om \$1 <sub>2</sub>uśan ha vai vājaśravasaḥ sarva<sub>3</sub>vedasaṃ dadau. | \$2 <sub>2</sub>tasya ha <sub>4</sub>naciketā <sub>5</sub>nāma putra āsa. |
- 1.2 \$1 <sub>4</sub>taṃ ha kumāraṃ santaṃ <sub>6</sub>dakṣiṇāsu nīyamānāsu śraddhāviveśa. \$2 <sub>4</sub>so 'manyata:<sup>51</sup>
- 1.3 \$1 <sub>6</sub>pītodakā jagdhatṛṇā  
dugdhadohā nirindriyāḥ. /  
\$2.1 anandā <sub>5</sub>nāma te <sub>7</sub>lokās  
\$2.2 <sub>7</sub>tān sa gacchati <sub>6</sub>tā dadat!<sup>52</sup> //
- 1.4 \$1.1 <sub>4</sub>sa hovāca <sub>2</sub>pitarāṃ: \$1.2 <sub>2</sub>tata kasmai <sub>4</sub>mām dāsyas\$1īti? | \$1.3 <sub>4</sub> dvitīyaṃ  
trṭīyaṃ. \$2 <sub>4</sub>taṃ <sub>2</sub> hovāca: | \$3 <sub>8</sub>mṛtyave <sub>4</sub>tvā <sub>2</sub> dadāmīti!<sup>53</sup> ||
- 1.5 \$1 <sub>9</sub>bahūnām <sub>4</sub> emi <sub>4</sub>prathamo.  
\$2 <sub>9</sub>bahūnām <sub>4</sub> emi <sub>4</sub>madhyamaḥ. /  
\$3.1 kiṃ svid <sub>8</sub>yamasya kartavyaṃ  
\$3.2 yan <sub>4</sub>mayādya kariṣyati!<sup>54</sup> //
- 1.6 \$1.1 anupaśya yathā <sub>9</sub>pūrve  
\$1.2 pratipaśya tath<sub>9</sub>āpare! /  
\$2 <sub>10</sub>sasyam iva<sup>55</sup> <sub>11</sub>martyaḥ pacyate.  
\$3 <sub>10</sub>sasyam iva<sup>56</sup>jāyate<sup>57</sup> punaḥ. //
- 1.7 \$1 <sub>12</sub>vaiśvānaraḥ praviśaty  
atithir<sup>58</sup> <sub>13</sub>brāhmaṇo <sub>14</sub>grhān. /  
\$2 <sub>13</sub>tasyaitāṃ <sub>15</sub>śāntiṃ kurvanti:  
\$3 <sub>15</sub>: hara <sub>8</sub>vaivasvat<sub>16</sub>odakam! //

50 C hat die vollständige Formel zu Beginn und am Ende des Textes, T nur am Ende.

51 Dieser Satz fehlt in A und I.

52 Zu erwarten wäre *ye* anstelle von *te* oder auch *yān* anstelle von *tān* (vgl. Olivelle 1998a: 600). Wahrscheinlich ist die Formulierung von Strophen inspiriert, die in anderen Upaniṣads zu finden sind; s. n. 327 unten. Eine Emendation wäre daher fehl am Platz.

53 *dāsyāmīti* I.

54 *kariṣyatīti* A, I, Ç.

55 *va m. c.* Alsdorf 1950: 625.

56 *va m. c.* Alsdorf 1950: 625.

57 *iva jāyate* A, I, Ç.

58 *praviśati atithir-* *m. c.* Alsdorf 1950: 623.

om! Möge es uns gemeinsam fördern...<sup>59</sup> ist die Friedensformel.

—

om! Uśan, Vājaśravas' Nachfahre, gab<sup>60</sup> wahrlich seinen ganzen Besitz. Er hatte einen Sohn namens Naciketas. 1.1

Da überkam ihn, der er noch ein Kind war, als die Priesterlöhne<sup>61</sup> fortgeführt wurden, Glaube<sup>62</sup>. Er dachte sich: 1.2

„Wasser haben sie getrunken, Gras gefressen, 1.3  
gemolken ist ihre Milch, kraftlos sind sie.  
Freudlos heißen die Welten –  
zu ihnen geht, wer sie gibt!“

Da sagte er zum Vater: „Papa, wem wirst du mich geben?“, ein zweites Mal, 1.4  
ein drittes Mal. Da sagte er zu ihm: „Dem Tod geb' ich dich!“

[Naciketas überlegt:]

„Von vielen geh' ich als erster, 1.5  
von vielen geh' ich als mittlerer.  
Ob wohl Yama eine Pflicht hat,  
die er heute an mir erfüllen wird?<sup>63</sup>“

[Naciketas?/ Erzähler?:]

„Schau hinterher: wie die Früheren – 1.6  
schau zurück: so die Späteren!  
Wie Getreide wird der Sterbliche reif,  
wie Getreide wird er wieder geboren.“

„Als Feuer betritt ein 1.7  
brahmanischer Gast die Häuser:  
Ihm verschafft man dies als Besänftigung:<sup>64</sup>  
Hol Wasser, Nachfahre des Vivasvat (= Yama)!“

59 Die vollständige Formel findet sich in der Ānandāśrama-Ausgabe am Ende des Textes; s. p. 85 unten.

60 Slaje 2009: 81: „Begehrlich gab Vājaśravasa“.

61 Slaje 2009: 81: „Rinder“.

62 Slaje 2009: 81: „eine Gewißheit“.

63 Slaje 2009: 81: „Was ist es wohl, das Yama vorhat? / Was wird er heute mit mir tun?“.

64 Slaje 2009: 81: „Damit beschwichtigt man die zwei“.

- 1.8 \$1.1 17: āśāpratīkṣe saṃgataṃ sūnṛtāṃ c<sub>a</sub>-  
-eṣṭāpūrte<sup>65</sup> 18putra<sub>19</sub>paśūṃś ca sarvān /  
17:etad vṛṅkte 20puruṣasyālpamedhaso  
\$1.2 20yasyānaśnan vasati 13brāhmaṇo 14gṛhe. //

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

- 1.9 \$1.1 tiso 21rātrīr yad avatsīr 14gṛhe 8me  
'naśnan<sup>66</sup> 13brahmān atithir namasyaḥ /  
\$2 – namas 4te 'stu<sup>67</sup> 13brahman! \$3 svasti 8me 'stu! –  
\$1.2 tasmāt prati 22trīn varān<sup>68</sup> (4) vṛṅṣva! //
- 1.10 \$1 23: śāntasaṅkalpaḥ su<sub>24</sub>manā yathā syād  
vītamanyur 2gautamo<sup>69</sup> 4mābhi 8mṛtyo! /  
\$2 8tvatprasrṣṭaṃ 4mābhivadet (2) pratīta!  
\$3 23:etad 22trayāṇāṃ prathamāṃ varāṃ (4) vṛṅṇe. //
- 1.11 \$1 yathā purastād (2) bhavitā pratīta.  
\$2 4audḍālakir āruṅir 8matprasrṣṭaḥ. /  
\$3 sukhaṃ 21rātrīḥ śayitā vītamanyur  
4tvām<sup>70</sup> 2dadṛśivān<sup>71</sup> 8mṛtyu<sub>25</sub>mukhāt pramuktam. //
- 1.12 \$1 26svarge loka na 27bhayaṃ kiṃcanāsti.  
\$2 na 26tatra 8tvam<sup>72</sup>. \$3 na jarayā bibheti. /  
\$4 ubhe tīrtvāśanāyāpipāse<sup>73</sup>  
28śokātigo modate 26svargaloke. //
- 1.13 \$1 sa 8tvam 29agniṃ svargyam<sup>74</sup> adhyeṣi 8mṛtyo!  
\$2 30: (8) prabrūhi 29taṃ śraddadhānāya 4mahyam. /  
\$3 31:26svargalokā 32amṛtatvaṃ bhajanta.  
\$4 30:etad 33dvitīyena (4) vṛṅṇe vareṇa. //

65 *sūnṛtāṃ ca iṣṭāpūrte* m. c. Alsdorf 1950: 623.

66 *anaśnan* m. c. Alsdorf 1950: 623.

67 *astu* l.

68 *trīn u varān* Alsdorf 1950: 630.

69 *gautama* Kha.

70 *tvā* Cha.

71 *dadarśivān* A. *dadṛśivān* m. c. Alsdorf 1950: 627.

72 *tvan-* (vom Ablativ *tvat*) Alsdorf 1950: 637.

73 *tīrtvā śanāyāpipāse* m. c. Alsdorf 1950: 624.

74 *svargam* A, l.

„Hoffnung und Erwartung, Zusammenkunft und Freude,  
Opfer und Verdienst, alles an Söhnen und Vieh –  
dies entreißt ein Brahmane derjenigen Person von geringem Verstand,  
in deren Haus er ohne zu essen verweilt!“ 1.8

—

[Yama:]  
„Da du drei Nächte in meinem Haus verbracht hast 1.9  
ohne zu Essen, Brahmane, als ehrwürdiger Gast  
– Verehrung sei dir, Brahmane! Heil sei mir! –  
drei Wünsche wähle dir darum!“

[Naciketas:]  
„Dass Gautamas<sup>75</sup> Absicht friedlich, er wohlgesonnen 1.10  
und sein Zorn mir gegenüber gewichen sei, o Tod,  
und dass er, wenn ich von dir entlassen bin, zufrieden grüßt:  
Dies wünsche ich von den dreien als ersten Wunsch.“

[Yama:]  
„Wie zuvor wird er zufrieden sein – 1.11  
Uddālaki Āruṇis Sohn ist von mir entlassen.  
Glücklich wird er die Nächte über schlafen, gewichenen Zorns,  
wenn er gesehen hat, dass du aus dem Rachen des Todes befreit bist.“

[Naciketas:]  
„In der himmlischen Welt gibt es keinerlei Angst<sup>76</sup>, 1.12  
weder bist dort du,<sup>77</sup> noch fürchtet man das Alter.  
Die beiden – Hunger und Durst – überwindet man  
und erfreut sich kummerlos in der Himmelswelt.

Du bist's, der den zum Himmel führenden Agni kennt, o Tod! 1.13  
Lehre ihn mir, dem Glaubenden!  
Die, deren Welt der Himmel ist,<sup>78</sup> genießen Unsterblichkeit:  
Dies wähle ich mit dem zweiten Wunsch.“

---

75 Also Uśan Vājaśravas'; s. Abschnitt III 1.2.

76 Slaje 2009: 82: „Gefahr“.

77 Olivelle (1998a: 377) folgt Alsdorf (s. n. 72 oben) und übersetzt „there one has no fear of age or you.“

78 Bei diesen handelt es sich um die Götter (R<sub>31</sub>) und/oder die Erlösten (vgl. Olivelle 1998a: 377: „People who are in heaven“).

- 1.14 \$1 pra<sub>4</sub>te<sup>(8)</sup> bravīmi. \$2<sub>30</sub>ta<sub>du</sub> me<sup>(4)</sup> nibodha  
svargyam<sub>29</sub>agniṃ<sub>4</sub>naciketah<sup>79</sup> prajānan /  
26anantalokāptim atho<sub>34</sub>pratiṣṭhām.  
\$3 viddhi<sub>4</sub>tvam<sub>29</sub>etaṃ nihitaṃ<sub>35</sub>guhāyām. //
- 1.15 \$1.1 lokādim<sub>29</sub>agniṃ tam<sup>(8)</sup> uvāca<sub>4</sub>tasmai  
\$1.2 30: yā iṣṭakā \$1.3 yāvātīr vā \$1.4 yathā vā. /  
\$2 4sa cāpi<sub>30</sub> tat pratyavadad yathoktam.  
\$3 ath<sub>4</sub>āsya<sub>8</sub>mṛtyuḥ punar evāha<sup>80</sup> tuṣṭaḥ: //
- 1.16 \$1 4tam abravīt prīyamāṇo<sub>8</sub>mahātmā:  
\$2 36varam<sub>4</sub>tavehādyā<sup>(8)</sup> dadāmi bhūyaḥ: /  
\$3 36: 4tavaiva<sub>5</sub>nāmnā bhavitāyam<sub>29</sub>agniḥ.  
\$4 37srīkām<sup>81</sup> cemām aneka<sub>38</sub>rūpām<sup>82</sup> (4) grhāṇa! //
- 1.17 \$1 39:tri<sub>29</sub>nāciketas tribhir etya sandhiṃ  
39:trikarmakṛt tarati janma<sub>8</sub>mṛtyū. /  
\$2 40:41brahmajajñam<sub>42</sub>devam iḍyaṃ viditvā  
nicāyy<sub>37</sub>emām<sub>43</sub>śāntim atyantam<sup>(39)</sup> eti. //
- 1.18 \$1.1 39:tri<sub>29</sub>nāciketas<sup>83</sup> 41+42+37trayam<sup>84</sup> etad viditvā  
ya evam<sup>85</sup> vidvāms<sub>cinute</sub> 29nāciketam /  
\$1.2 sa<sub>8</sub>mṛtyu<sub>44</sub>pāsān purataḥ praṇodya  
39:28śokātigo modate<sub>26</sub>svargaloke. //

79 Laut Weber hat I „fast durchgängig“ *nāciketa*.

80 *punar āha* Cha, Ja. *eva* ist *m. c.* als Interpolation zu eliminieren Alsdorf 1950: 629.

81 *sañkāṃ*- T.

82 *naīkarūpām*- *m. c.* Alsdorf 1950: 630.

83 *naciketas* *m. c.* Alsdorf 1950: 630.

84 *triṇāciketah svayam* Ṭa.

85 *yaivaṃ*- *m. c.* Alsdorf 1950: 624.

[Yama:]

„Dir erkläre ich es, nun vernimm es von mir: 1.14  
den zum Himmel führenden Agni, o Naciketas der Verständige,  
der zur Erlangung der unendlichen Welt führt; ferner die Grundlage [dieses  
Agni].<sup>86</sup>  
Wisse du, dass dieser in der Herzhöhle versteckt ist.“

[Erzähler:]

Den Agni, der der Anfang der Welt ist, den lehrte er ihn, 1.15  
welche Ziegel, wie viele und wie.

Und er wiederholte es so, wie es gelehrt wurde.

Nun sprach der Tod abermals befriedigt zu ihm;  
erfreut sagte der Hochherzige zu ihm: 1.16

[Yama:]

„Noch einen Wunsch werde ich dir hier und heute gewähren:  
Deinen Namen wird dieser Agni tragen.  
Nimm auch diese glitzernde *śṛṅkā* [= Goldscheibe]!“

[Erzähler?/Yama?:]

„Geht der, der die drei Naciketas'schen (Agnis) hat, mit den dreien eine 1.17  
Verbindung ein,

überwindet er als Durchführer der drei Rituale<sup>87</sup> Geburt und Tod.

Erkennt er ‚das *brahman*, das geboren worden ist‘, als den preisenswerten  
Gott

und nimmt diese (*śṛṅkā*) [als ihn] wahr, erlangt er für immer Frieden.<sup>88</sup>

Kennt der, der die drei Naciketas'schen (Agnis) hat,<sup>89</sup> diese Trias,<sup>90</sup> 1.18

und schichtet/kontempliert,<sup>91</sup> indem er so Bescheid weiß, den

Naciketas'schen (Agni),

stößt er die Schlingen des Todes von sich fort

und erfreut sich kummerlos in der Himmelswelt.“

86 Slaje 2009: 82: „Das grenzenloser Raumgewinn und [Himmels-]stütze ist.“ Eckige Klammern im Original.

87 Olivelle (1998a: 377) übersetzt „the triple rite“.

88 Slaje 2009: 83: „Ein Drei-Naciketa bringt auf drei [Naciketas-Altären] / Drei Opfer dar und überwindet so Geburt und Tod. / Wenn er den preisenswerten Gott erkennt, / Der um's Geword'ne aus dem Urgrund (*brahman*) weiß, / Und schaut sodann die [gold'ne Scheibe], / Gewinnt er sich unendlich Frieden.“ Eckige Klammern im Original.

89 Slaje 2009: 83: „Ein Drei-Naciketa, der diese Dreiheit eingesehen hat“.

90 Oder gemäß Alsdorf: „O Naciketas, erkennt einer diese Trias“.

91 S. n. 366 unten.

- 1.19 \$1.1 eṣa te <sup>29</sup>gnir <sup>4</sup>naciketaḥ svargyo<sup>92</sup>  
 \$1.2 <sup>29</sup>yam avṛñīthā <sup>33</sup>dvītyena<sup>93</sup> vareṇa. /  
 \$2 etam <sup>29</sup>agniṃ <sup>4</sup>tavaiva<sup>94</sup> pravakṣyanti <sup>45</sup>janāsas.  
 \$3 <sup>46</sup>tṛtīyaṃ<sup>95</sup> varam <sup>4</sup>naciketo vṛñīṣva! //
- 1.20 \$1 yeyaṃ prete <sup>47</sup>vicikitsā <sup>48</sup>manuṣye:  
 \$2.1 <sup>47: (48)</sup> 'st.<sup>2.2</sup>īty<sup>96</sup> eke. \$3.1 n<sup>48</sup>āyam ast<sup>3.2</sup>īti caike. /  
 \$4 <sup>49</sup>etad vidyām <sup>4</sup>anusiṣṭas <sup>8</sup>tvay<sup>4</sup>āham.  
 \$5 <sup>22</sup>varānām<sup>97</sup> <sup>49</sup>eṣa varas <sup>46</sup>tṛtīyaḥ. //
- 1.21 \$1 <sup>31</sup>devair <sup>49</sup>atrāpi vicikitsitaṃ purā.  
 \$2 <sup>(49)</sup> na hi sujñeyam.<sup>98</sup> \$3 aṇur eṣa <sup>49</sup>dharmah. /  
 \$4 <sup>51</sup>anyaṃ varam <sup>4</sup>naciketo vṛñīṣva!  
 \$5 mā <sup>8</sup>moparotsir! \$6 ati <sup>8</sup>mā sṛjainam! //
- 1.22 \$1.1 <sup>31</sup>devair <sup>49</sup>atrāpi vicikitsitaṃ kila  
 \$1.2 tvam ca <sup>8</sup>mṛtyo <sup>49</sup>yan na sujñeyam<sup>99</sup> ātha. /  
 \$2 <sup>50</sup>vaktā c<sup>49</sup>āśya <sup>8</sup>tvādr̥ganyo na labhyo.  
 \$3 n<sup>51</sup>ānyo varas tulya <sup>46</sup>etasya kaś cit. //
- 1.23 \$1 <sup>52: śatāyusaḥ</sup> <sup>18</sup>putrapautrān <sup>(4)</sup> vṛñīṣva  
 bahūn <sup>19</sup>paśūn hastihiraṇyam <sup>53</sup>aśvān! /  
 \$2 <sup>54</sup>bhūmer mahad āyatanam <sup>(4)</sup> vṛñīṣva!  
 \$3.1 svayaṃ ca<sup>100</sup> <sup>(4)</sup> jīva śarado \$3.2 yāvad <sup>(4)</sup> icchasi! //

---

92 *svargyo-* m. c. Alsdorf 1950: 624.

93 *dvītyenā* m. c. Alsdorf 1950: 627.

94 *etam tava; agniṃ-* und *-ai-eva* sind m. c. als Interpolationen zu eliminieren Alsdorf 1950: 627f.

95 *tṛtyam-* m. c. Alsdorf 1950: 627.

96 *astīti* m. c. Alsdorf 1950: 623f.

97 *varānām* m. c. Alsdorf 1950: 624.

98 *sujñeyo-* T. *suvijñeyam* Röer 1850, Cha, Jha, Ņa, Ṭa.

99 *suvijñeyam* Gha, Ņa.

100 Möglicherweise m. c. zu eliminieren Alsdorf 1950: 630.

[Yama:]

„Hier hast du, Naciketas, den Agni, der zum Himmel führt,  
den du mit dem zweiten Wunsch gewählt hast. 1.19  
Die Leute werden diesen Agni deinen nennen.  
Wähle den dritten Wunsch, Naciketas!“

[Naciketas:]

„Was diesen Zweifel betrifft, den es gibt, wenn ein Mensch dahingeht 1.20  
– ‚er existiert‘, sagen einige, ‚er existiert nicht‘, sagen andere –  
dies will ich wissen, unterrichtet von dir.  
Von den Wünschen ist dies der dritte Wunsch.“

[Yama:]

„Von den Göttern wurde darüber dereinst schon gezweifelt, 1.21  
denn es ist nicht leicht zu erkennen: Diese Lehre ist fein.  
Wähle einen anderen Wunsch, Naciketas!  
Bedräng mich nicht, befrei mich davon!“

[Naciketas:]

„Von den Göttern wurde darüber wahrlich schon gezweifelt, 1.22  
wovon auch du, Tod, sagst, es sei nicht leicht zu erkennen,  
und einen anderen Lehrer deinesgleichen kann man dafür nicht haben.  
Kein Wunsch ist diesem gleich.“

[Yama:]

„Wünsch dir Söhne und Enkel, die hundert Jahre alt werden, 1.23  
viel Vieh, Elefanten und Gold – Pferde!  
Wünsch dir ein großes Stück von der Erde  
und lebe selbst so viele Herbste, wie du willst!“

- 1.24 \$1.1 <sub>52</sub>etat tulyaṃ yadi<sup>101</sup> <sub>(4)</sub> manyase <sub>51</sub>varam  
 \$1.2 <sub>(4)</sub> vṛñīṣva <sub>51</sub>: <sub>3</sub>vittaṃ cira<sub>55</sub>jīvikāṃ ca! /  
 \$2 mahā<sub>54</sub>bhūmau<sup>102</sup> <sub>4</sub>naciketas tvam edhi!  
 \$3 <sub>56</sub>kāmānāṃ <sub>4</sub>tvā <sub>56</sub>kāmabhājaṃ <sub>(8)</sub> karomi! //  
 1.25 \$1.1 ye ye <sub>56</sub>kāmā durlabhā <sub>54:11</sub>martyaloke  
 \$1.2 sarvān <sub>56</sub>kāmāṃś chandataḥ <sub>(4)</sub> prārthayasva! /  
 \$2 <sub>52</sub>: <sup>103</sup> imā <sub>57</sub>rāmāḥ sa<sub>58</sub>rathāḥ satūryā.  
 \$3 na h<sub>57</sub>īdṛśā lambhanīyā <sub>45</sub>manuṣyaiḥ. /  
 \$4 ābhir <sub>8</sub>mat<sup>104</sup> <sub>57</sub>prattābhiḥ <sub>(4)</sub> paricārayasva!  
 \$5 <sub>4</sub>naciketo <sub>59</sub>maraṇaṃ mānuprākṣiḥ! //  
 1.26 \$1.1 <sub>52</sub>śvobhāvā \$1.2 <sub>11</sub>martyasya <sub>60</sub>yad <sub>8</sub>antak\$1.1aitat  
 sarv<sub>61</sub>endriyānāṃ jarayanti <sub>60</sub>tejaḥ. /  
 \$2 api sarvaṃ <sub>55</sub>jīvitam alpam eva.  
 \$3 <sub>8</sub>tavaiva <sub>58</sub>vāhās! \$4 <sub>8</sub>tava nṛtyagīte<sup>105</sup>! //  
 1.27 \$1 na <sub>3</sub>vittena tarpaṇīyo <sub>11</sub>manuṣyo.  
 \$2.1 <sub>(62)</sub> lapsyāmahe <sub>3</sub>vittam \$2.2 <sub>(62)</sub> adrākṣma cet <sub>8</sub>tvā<sup>106</sup>? /  
 \$3.1 <sub>(62)</sub> jīviṣyāmo \$3.2 yāvad īśīsyasi <sub>8</sub>tvam.  
 \$4.1 <sub>46</sub>varas tu <sub>4</sub>me varaṇīyaḥ \$4.2 <sub>46</sub>sa eva! //  
 1.28 ajīryatām <sub>31</sub>amṛtānām upetya  
 jīryan <sub>11</sub>martyaḥ kvadaḥsthaḥ<sup>107</sup> prajānan /  
 abhidhyāyan <sub>52</sub>:varṇaratipramodān  
 atidīrghe <sub>55</sub>jīvite ko rameta? //  
 1.29 \$1.1 <sub>49</sub>yasminn <sub>54</sub>idaṃ <sub>(45)</sub> vicikitsanti <sub>8</sub>mṛtyo  
 \$1.2 <sub>49</sub>yat<sup>108</sup> <sub>63</sub>sāmparāye mahati \$1.3 <sub>(8)</sub> brūhi <sub>62</sub>nas <sub>49</sub>tat! /  
 \$2.1 yo 'yaṃ <sub>46</sub>varo gūḍham anupraviṣṭo  
 \$2.2 n<sub>51</sub>ānyaṃ <sub>46</sub>tasmān <sub>4</sub>naciketā vṛñīte //

iti kāṭhākopaniṣadi prathamādhyāye prathamā valli samāptā |1|

101 *yadi vā m. c.* Alsdorf 1950: 630.

102 Möglicherweise auch ursprünglich *mahān bhūmau ... edhi* „sei bedeutsam auf Erden“ (*mahān* könnte als *mahām-/mahām-* verstanden worden sein, wobei die Nasalisierung im Original wohl durch einen Punkt gekennzeichnet wurde, der irgendwann verlorenging) oder *mahābhūmā ... edhi* „sei einer, der ein großes (Stück) Land / viel Fülle (*bhūman*) hat.“ Vermutlich sollte dasselbe oder Ähnliches ausgedrückt werden wie in 1.23\$2. S. auch Friš 1955: 6ff. und Olivelle 1998a: 603.

103 Möglicherweise ist an dieser Stelle *m. c. yā-* zu ergänzen Alsdorf 1950: 631.

104 *M. c.* als Interpolation zu eliminieren Alsdorf 1950: 631.

105 *nṛtagīte* T.

106 *tvām* Jha, Ṭa.

107 *kvadasthaḥ* A, I, Ç. *kvadaḥsthaḥ m. c.* Alsdorf 1950: 624.

108 Fehlt in T. Wahrscheinlich *m. c.* als Interpolation zu eliminieren Alsdorf 1950: 631.

- Wenn du dies für einen gleichwertigen Wunsch hältst, 1.24  
 wünsch dir Besitztümer und ein langes Leben!  
 Verweile du im großen Erdenreich, Naciketas!  
 Ich mache dich zu einem Genießer von Begehrlichkeiten!  
 Was immer es für rare Begehrlichkeiten in der Welt der Sterblichen gibt 1.25  
 – alle Begehrlichkeiten erbitte dir nach Belieben!  
 Diese<sup>109</sup> Maiden mit den Wägen und Lauten hier –  
 solcher wird kein Mensch je habhaft.  
 Von diesen, die ich dir schenke, lass dich bedienen!  
 Naciketas: Frag nicht nach dem Tod!“
- [Naciketas:]
- „Die, die es morgen nicht mehr gibt, nutzen aller Sinne Glanz, 1.26  
 die ein Sterblicher, o Beender,<sup>110</sup> hier hat, ab,<sup>111</sup>  
 und auch ein ganzes Leben ist kurz.  
 Behalte die Gefährte, behalte Tanz und Gesang!  
 Der Mensch ist durch Besitztümer nicht zu befriedigen. 1.27  
 Sollen wir Besitztümer erlangen,<sup>112</sup> obwohl wir dich gesehen haben?  
 Wir werden so lange leben, wie du verfügst.  
 Der Wunsch aber, den ich wählen muss, ist genau der.  
 Welcher alternde Sterbliche, der hienieden<sup>113</sup> verständig ist, 1.28  
 würde noch an Äußerlichkeiten, Freuden und Vergnügungen denken  
 und sich an einem überlangen Leben erfreuen,  
 wenn er einmal die Alterslosigkeit der Unsterblichen erlangt hat?<sup>114</sup>  
 Worüber man hier zweifelt, Tod, 1.29  
 über das Nachtodliche, das bedeutsame,<sup>115</sup> sprich zu uns<sup>116</sup>!  
 Dieser Wunsch, der ins Verborgene dringt –  
 keinen anderen als ihn wählt Naciketas.“

So endet die erste Ranke der ersten Lektion der Kāṭhaka-Upaniṣad.

109 Das Demonstrativpronomen (*im*)a- „diese hier“ legt nahe, dass sich die Maiden in räumlicher Nähe befinden (Weber 1853: 204); möglicherweise lässt Yama hier vor Naciketas auf zauberhafte Weise ein Trugbild entstehen.

110 *antaka*, ein Beiname Yamas.

111 Slaje 2009: 84: „Weil derlei Dinge, Tod, nur währen bis zum nächsten Tag / Des Sterblichen, ihm so die Kraft all seiner Sinne nehmen“.

112 Olivelle 1998a: 380: „Will we get to keep wealth“.  
 113 Die Übersetzung ist unsicher; *kvadhahsthaḥ* wird hier als Kombination des pejorativen Präfixes *ku* und des Adjektivs *adhahstha* „unten befindlich“ interpretiert.

114 Olivelle (1998a: 380) übersetzt: „who has met those that do not die or grow old“; Slaje (2009: 85) „Hat er den jugendfrischen Göttern sich einmal genah“.

115 Olivelle (1998a: 381) übersetzt: „that great transit“; Slaje (2009: 85) „die große Überfahrt“.

116 Olivelle 1998a: 381: „me“.

- 2.1 \$1 <sup>117</sup>anyac <sub>64</sub>chreyo. \$2 'nyad<sup>118</sup> utaiva <sub>65</sub>preyas.  
 \$3 <sub>64+65</sub>te<sup>119</sup> ubhe nānārthe <sub>11</sub>puruṣaṃ sinītaḥ. /  
 \$4 <sub>64+65</sub>tayoḥ<sup>120</sup> <sub>64</sub>śreya ādadānasya sādhu bhavati<sup>121</sup>.  
 \$5.1 hiyate 'rthād<sup>122</sup> \$5.2 <sub>11</sub>ya u <sub>65</sub>preyo vṛñīte. //
- 2.2 \$1 <sub>64</sub>śreyaś ca <sub>65</sub>preyaś ca <sub>11</sub>manuṣyam etas.  
 \$2 <sub>64+65</sub>tau saṃparītya vivinakti <sub>66</sub>dhīraḥ: /  
 \$3 <sub>64</sub>śreyo hi <sub>66</sub>dhīro 'bhi<sup>123</sup> <sub>65</sub>preyaso vṛñīte.  
 \$4 <sub>65</sub>preyo <sub>67</sub>mando <sub>64</sub>yogakṣemād vṛñīte. //
- 2.3 \$1 sa <sub>4</sub>tvam priyān priyarūpāmś ca  
<sub>56</sub>kāmān abhidhyāyan <sub>4</sub>naciketo 'tyasrākṣiḥ. /  
 \$2.1 naitām <sub>37</sub>srñkām <sub>3</sub>vittamayīm (<sub>4</sub>) avāpto  
 \$2.2 yasyām majjanti bahavo <sub>45</sub>manuṣyāḥ. //
- 2.4 \$1.1 dūram <sub>68+69</sub>ete viparīte viṣūci  
<sub>68</sub>avidyā<sup>124</sup> \$1.2 <sub>69</sub>: yā ca vidyeti jñātā<sup>125</sup>. /  
 \$2 <sub>69</sub>vidyābhīsinam <sub>4</sub>naciketasam<sup>126</sup> (<sub>8</sub>) manye.  
 \$3 na <sub>4</sub>tvā <sub>56/52</sub>kāmā bahavo 'lolupanta<sup>127</sup>. //
- 2.5 \$1.1 <sub>68</sub>avidyāyām antare vartamānāḥ  
 svayamdhīrāḥ paṇḍitaṃ manyamānāḥ /  
 dandramyamānāḥ pariyanti <sub>70</sub>mūḍhā  
 \$1.2 andhenaiva nīyamānā yathāndhāḥ. //
- 2.6 \$1 na <sub>63</sub>sāmparāyaḥ pratibhāti <sub>67</sub>bālam  
 pramādyantaṃ <sub>3</sub>vittamohena mūḍham. /  
 \$2.1 <sub>54</sub>ayaṃ loko \$2.2 nāsti <sub>63</sub>para \$2.3 iti<sup>128</sup> <sub>67</sub>mānī  
 punaḥ punar vaśam āpadyate <sub>8</sub>me. //
- 2.7 \$1.1 śravaṇāyāpi<sup>129</sup> <sub>45</sub>bahubhir <sub>49</sub>yo na labhyaḥ  
 \$1.2 śrñvanto 'pi <sub>45</sub>bahavo <sub>49</sub>yaṃ na vidyuh /  
 \$1.3 āścaryo <sub>50</sub>vaktā<sup>130</sup> \$1.4 kuśalo <sub>49</sub>'sya <sub>66</sub>labdhā-  
 \$1.5 āścaryo<sup>131</sup> <sub>50/66</sub>jñātā \$1.6 kuśal<sub>66</sub>ānuśīṣṭaḥ<sup>132</sup>. //

117 Cha, Ja ergänzen: *mṛtyur uvāca*.

118 *anyad-* m. c. Alsdorf 1950: 624.

119 M. c. als Interpolation zu eliminieren Alsdorf 1950: 628.

120 M. c. als Interpolation zu eliminieren Alsdorf 1950: 628.

121 *bhoti* m. c. Alsdorf 1950: 625.

122 *arthād-* A.

123 M. c. als Interpolation zu eliminieren Alsdorf 1950: 628.

124 Möglicherweise *avidiyā* m. c. Alsdorf 1950: 625.

125 Möglicherweise *janātā* m. c. Alsdorf 1950: 625.

126 *naciketa* m. c. Alsdorf 1950: 632.

127 *lolupante* A. *lolupanti* Ç.

128 *paro ti* m. c. Alsdorf 1950: 625.

129 *api* m. c. als Interpolation zu eliminieren Alsdorf 1950: 632.

130 *lokā-* I.

131 *labdhā āścaryo-* m. c. Alsdorf 1950: 623.

132 *kuśalo 'nuśīṣṭaḥ* wurde mehrfach vorgeschlagen; s. Olivelle 1998a: 605.

[Yama:]

- „Das eine ist das Gute, ein anderes das Angenehme. 2.1  
Die beiden, die verschiedene Ziele haben, binden einen Menschen.  
Wohl steht es um den, der von den zweien<sup>133</sup> das Gute nimmt;  
zum Ziel dagegen gelangt nicht, wer das Angenehme wählt.  
Sowohl das Gute als auch das Angenehme kommen zu einem Menschen; 2.2  
der Kluge untersucht und unterscheidet die beiden:  
Der Kluge zieht das Gute dem Angenehmen vor.  
Der geistig Träge wählt das Angenehme vor dem Heil<sup>134</sup>.  
Bei ihrer Betrachtung hast du, Naciketas, 2.3  
die angenehmen und angenehm erscheinenden Begehrlichkeiten abgewiesen.  
Diese *srīṅkā*, bei der viele Menschen untergehen würden,  
hast du nicht als Gegenstand des Besitztums in Besitz genommen.  
Weit auseinander gehen diese zwei als grundverschiedene: 2.4  
Unwissen und was als Wissen bekannt ist.  
Ich halte (dich) Naciketas für wissbegierig;  
die vielen Begehrlichkeiten haben dich nicht zerrissen.  
Während sie inmitten von Unwissenheit leben, 2.5  
halten die Selbstklugen sich für gelehrt  
und wandeln und irren verblendet umher  
wie Blinde geführt von einem Blinden.  
Das Nachtodliche<sup>135</sup> ist dem Kindskopf nicht bewusst, 2.6  
da er achtlos ist und durch Verblendung der Besitztümer verblendet.  
Wer denkt, ‚dies hier ist die Welt, es gibt keine andere‘,  
fällt wieder und wieder meiner Gewalt anheim.  
Was<sup>136</sup> viele nicht zu hören bekommen können, 2.7  
was viele, auch wenn sie es hören, nicht verstehen können –  
selten ist der, der es verkündet, glücklich<sup>137</sup> ist der, der es bekommt,  
selten ist der, der es kennt, unterrichtet von einem Glücklichen.<sup>138</sup>

133 Nach Alsdorf ohne „von den zweien“; s. n. 120 oben.

134 Slaje 2009: 85: „Nutzen“.

135 Olivelle (1998a: 383) übersetzt: „transit“; Slaje 2009: 86: „Überfahrt“.

136 Olivelle (1998a: 383) ergänzt: „transit“; s. auch ibd. p. 604.

137 Olivelle (1998a: 383) übersetzt „lucky“, also „zufällig glücklich“; vgl. n. 365 unten.

138 Wenn man der naheliegenden Emendation (s. n. 132 oben) folgt: „glücklich ist der, der (darin) unterrichtet wurde“.

- 2.8 \$1 na nareṇāvareṇa prokta<sup>139</sup> 49eṣa  
suvijñeyo bahudhā cintyamānaḥ.<sup>140</sup> /  
\$2 an<sub>71</sub>anyaprokte gatiṛ 49atra nāsty.<sup>141</sup>  
\$3 (49) aṇiyān hy atarkyam aṇupramāṇāt. //
- 2.9 \$1 naiṣā tarkeṇa 49matir āpaneyā<sup>142</sup>.  
\$2.1 49prokt<sub>71</sub>ānyenaiva<sup>143</sup> sujñānāya 4preṣṭha<sup>144</sup> /  
\$2.2 49yām<sup>145</sup> 4tvam āpaḥ. \$3 satya<sub>72</sub>dhṛtir (4) batāsi!  
\$4 tvādṛṇ no<sup>146</sup> bhūyān 4naciketah praṣṭā<sup>147</sup>! //
- 2.10 \$1 jānāmy 4/8?ahaṃ 3?śevadhir<sup>148</sup> ity 3?anityaṃ.  
\$2 na hy 73:adhruvaiḥ prāpyate hi 74dhruvaṃ tat. /  
\$3 tato 4/8?mayā nāciketāś cito 29'gnir.  
\$4 anityair<sup>149</sup> (73)dravyaiḥ prāptavān (4/8?) asmi 74nityam. //
- 2.11 56kāmasyāptim<sup>150</sup> 54jagataḥ 34pratiṣṭhām  
56krator anantyaṃ 75abhayasya 26pāram /  
stomamahad<sup>151</sup>urugāyaṃ 34pratiṣṭhām  
dṛṣṭvā 72dhṛtyā dhiro<sup>152</sup> 4naciketo 'tyasrākṣiḥ. //
- 2.12 taṃ durdarśaṃ gūḍhaṃ anupraviṣṭaṃ  
35guhāhitaṃ gahvareṣṭhaṃ purāṇaṃ /  
adhy<sub>42</sub>ātma<sub>76</sub>yog<sub>69</sub>ādhigamena 42devaṃ  
matvā 66dhiro harṣa<sub>28</sub>sokau jahāti. //
- 2.13 \$1 49etac chrutvā saṃparigrhya 11martyaḥ  
pravṛhya dharmyaṃ aṇum 42etam āpya /  
11sa modate modanīyaṃ hi labdhvā.  
\$2 vivṛtaṃ 14sadma x<sub>4</sub>naciketa<sup>153</sup> (8) manye. //

139 nareṇāvaraḥ prokta- I. nareṇāvaraprokta- A, Ç.

140 aṇur eṣa dharmah (anstelle von bahudhā cintyamānaḥ) Ṭa.

141 nāsti m. c. Alsdorf 1950: 623.

142 āpanāya Alsdorf 1950: 625, n. 1.

143 proktā hy anena Ṭa.

144 prayiṣṭha m. c. Alsdorf 1950: 624; zur Normalisierung zieht er (p. 625) auch die Lesungen proktānyena oder jñānāya in Betracht.

145 vām- T.

146 no- ist möglicherweise m. c. zu eliminieren Alsdorf 1950: 625.

147 Möglicherweise paraṣṭā m. c. Alsdorf 1950: 625.

148 sevadhi T.

149 nityair- m. c. Alsdorf 1950: 633.

150 kāmasya āptim- m. c. Alsdorf 1950: 624.

151 stomah mahad- A, I, Ç, Cha, Jha, Ña (anders als in Āpṭe 1935 angegeben liest Rörer 1850 stomamahad)

152 M. c. als Interpolation zu eliminieren Alsdorf 1950: 628.

153 Ed.: naciketasam-; Vokativ naciketa m. c. Alsdorf 1950: 632.

- Wird es von einem niederen Mann verkündet, 2.8  
ist es nicht leicht erkennbar, denkt man auch viel nach.  
Wird es nicht von einem anderen verkündet, gibt es keinen Zugang dazu,  
denn es ist unvorstellbar feiner als die Größe des feinsten Teilchens.  
Diese Einsicht kann nicht durch Erwägung erreicht werden; 2.9  
nur von jemand anderem verkündet ist sie leicht zu verstehen, mein Lieber,  
(die Einsicht,) die du bekommen hast. Ach, du bist zur Wahrheit entschlossen!  
Möge ich einen Frager deinesgleichen haben, Naciketas!“
- [Naciketas?/Yama?:] 2.10  
„Ich weiß, dass ‚die Kostbarkeit‘ unbeständig ist;  
denn durch unstete [Dinge] erlangt man ja nicht das Stete.  
Darum habe ich den Naciketas’schen Agni geschichtet/kontempliert;<sup>154</sup>  
durch unbeständige<sup>155</sup> Dinge habe ich das Beständige erlangt.“
- [Yama:] 2.11  
„Nachdem du die Erfüllung der Begierde als Grundlage der Welt,  
die Endlosigkeit des Wollens<sup>156</sup> als jenseitiges Ufer der Angstlosigkeit,  
Lobpreis, Größe und den weithin Reichenden [Lobsang?] als Grundlage  
betrachtet hast,  
hast du sie mit Entschlossenheit, entschlossener Naciketas,<sup>157</sup> losgelassen.
- Indem er den schwer Erkennbaren, der ins Verborgene gedrungen ist, 2.12  
der in der Herzhöhle versteckt ist und der äußerst tief und alt ist,  
durch die Kenntnis des auf das Selbst bezogenen *yoga*<sup>158</sup> als Gott versteht,  
legt der Kluge Erregung und Kummer ab.
- Der Sterbliche, der dies gehört und ganz erfasst hat, 2.13  
der diesen feinen lehrgemäßen herausgezogen und erlangt hat,<sup>159</sup>  
freut sich, denn Erfreuliches hat er erlangt.  
Eine [seine/?meine?] Stätte halte ich für offen(bart), Naciketas!“<sup>160</sup>

---

154 S. n. 366 unten.

155 Wahrscheinlicher ist „beständige“; s. n. 149 oben.

156 Olivelle (1998a: 383) übersetzt: „Uninterrupted rites bring ultimate security“; Slaje (2007: 86): „Des Opferwerks Unendlichkeit“; vgl. n. 368 unten.

157 Olivelle (1998a: 383) übersetzt schlicht „wise Naciketas“.

158 Olivelle (1998a: 385) übersetzt schlicht „inner contemplation“; Slaje 2009: 87: „Praxis inn’rer Sammlung“. Zum *adhyātmayoga* s. Abschnitt III 2.9.

159 Olivelle (1998a: 385) versteht *dharmya* (hier „lehrgemäß“) als Substantiv und übersetzt „when he has drawn it out, and grasped this subtle point of doctrine“; Slaje 2009: 87: „Der Sterbliche, der dies gelernt und wohl begriffen hat, / Es als gesetzte Ordnung an sich zieht, gelangt zum Subtilen.“

160 Olivelle 1998a: 385: „To him I consider my house / to be open, Naciketas.“ Slaje 2009: 87: „Ich stimme zu, Naciketas: Offen ist mein Haus [für deine Rückkehr].“ Eckige Klammern im Original.

### 3 KU 2.14–17: Die Silbe *om*

- 2.14 \$1.1 anyatra dharmād anyatrā<sup>161</sup>dharmād  
 \$1.2 anyatrāsmāt kṛtākrāt /  
 \$1.3 anyatra<sup>77</sup>: bhūtāc ca bhavyāc ca<sup>162</sup>  
 yat tat<sup>(8)</sup> paśyasi \$1.4 tad<sup>(8)</sup> vada! //
- 2.15 \$1.1 sarve vedā yat padam āmananti  
 \$1.2 tapāmsi sarvāṇi ca yad vadanti /  
 \$1.3 yad icchanto brahmacaryaṃ caranti  
 \$1.4 tat<sup>4</sup>te padaṃ saṅgrahaṇa<sup>(8)</sup> bravīmi //  
 \$1.5<sup>78</sup>om ity etat! ||
- 2.16 \$1<sup>78</sup>etad dhy evākṣaraṃ<sup>41</sup>brahma<sup>a-</sup>.  
 \$2<sup>78</sup>:aitad<sup>163</sup> dhy<sup>164</sup> evākṣaraṃ param. /  
 \$3.1<sup>78</sup>etad dhy evākṣaraṃ jñātvā  
 yo<sup>165</sup> yad icchati \$3.2 tasya tat. //
- 2.17 \$1<sup>78</sup>etad<sup>79</sup>ālambanaṃ śreṣṭham.  
 \$2<sup>78</sup>etad<sup>79</sup>ālambanaṃ param. /  
 \$3<sup>78</sup>etad<sup>79</sup>ālambanaṃ jñātvā  
<sup>26:41</sup>brahmaloke mahīyate. //

### 4 KU 2.18–25: *adhyātmayoga* II

- 2.18 \$1<sup>(42)</sup> na jāyate. \$2 mriyate vā<sup>42</sup> vipaścin.  
 \$3<sup>n<sub>42</sub></sup>āyaṃ kutaś cin. \$4 na<sup>(42)</sup> babhūva kaś cit. /  
 \$5<sup>ajo nityaḥ śāśvato<sup>42</sup>'yaṃ purāṇo</sup>  
 na hanyate hanyamāne<sup>80</sup> śarīre. //
- 2.19 \$1.1<sup>81</sup>hantā cen manyate hantuṃ  
 \$1.2<sup>82</sup>hataś cen manyate<sup>82</sup> hatam /  
 \$1.3<sup>81+82</sup>ubhau tau na vijānīto:  
 \$2<sup>n<sub>42</sub></sup>āyaṃ hanti. \$3 na<sup>(42)</sup> hanyate. //

161 Das zweite *anyatra* ist *m. c.* als Interpolation zu eliminieren Alsdorf 1950: 629.

162 *bhūtabhavyāc ca* Alsdorf 1950: 629.

163 *brahma etad-* *m. c.* Alsdorf 1950: 623.

164 *-dhy-* fehlt in Röer 1850.

165 *yo-* fehlt in T.

—

[Naciketas:]

„Was du für anders als das Richtige und für anders als das Falsche,  
für anders als das Getane und Nichtgetane,<sup>166</sup>  
für anders als das Gewesene und das Zukünftige  
hältst, das nenne!“ 2.14

[Yama:]

„Das Wort, das alle Veden erwähnen  
und das sie als alle Askesen bezeichnen,<sup>167</sup>  
auf dessen Suche man dem Lebenswandel des Veda[-Schülers] folgt,  
das nenne ich dir in Kürze: Es ist *om*. 2.15

Diese Silbe ist ja das *brahman*,<sup>168</sup> 2.16

diese Silbe ist ja das Höchste;

wer diese Silbe kennt,

dem gehört, was er will.

Diese Stütze ist die beste, 2.17

diese Stütze ist die höchste;

kennt man diese Stütze,

erfreut man sich im *brahmaloka*.

—

Der Weise wird weder geboren noch stirbt er, 2.18

er ist von nirgendwo und niemand geworden,

ohne Geburt, stet, beständig und alt ist er

und wird nicht getötet, wenn der Körper getötet wird.

Wenn der Töter glaubt, zu töten, 2.19

und wenn der Getötete sich getötet glaubt,

erkennen beide nicht,

dass dieser weder tötet noch getötet wird.

166 Slaje 2009: 87: „Du siehst, was außerhalb der rechten Ordnung liegt / Und außerhalb der Regellosigkeit“.

167 Olivelle 1998a: 385: „The word that all austerities proclaim“; Slaje 2009: 87: „Das Wort [...] / Das jede Selbstqualübung meint“. Wahrscheinlicher ist, dass die Veden *om* als alle Askesen bezeichnen, also die Rezitation der Silbe *om* als höchste aller asketischen Übungen lehren bzw. der Rezitation ein Resultat zuschreiben, das allen Askesepraktiken gleichkommt.

168 Slaje (2009: 87) übersetzt *brahman* in dieser und anderen Strophen als „Urgrund“.

- 2.20 \$1 aṅor aṅiyān mahato mahiyān  
 42ātmāsya 11jantor nihito 35guhāyām.<sup>169</sup> /  
 \$2 42tam a56kratuḥ paśyati vīta28śoko  
 xdhātuḥ prasādān<sup>170</sup> mahimānam 42ātmanaḥ. //
- 2.21 \$1 āsino dūraṃ (42) vrajati.  
 \$2 śayāno (42) yāti sarvataḥ. /  
 \$3 kas taṃ madāmadaṃ 42devaṃ  
 8madanyo jñātum arhati? //
- 2.22 a80śarīraṃ 80śarīreṣv<sup>171</sup>  
 anavastheṣv avasthitam /  
 mahāntaṃ vibhum 42ātmānaṃ  
 matvā 66dhīro na śocati. //
- 2.23 \$1 nāyam 42ātmā pravacanena labhyo  
 na medhayā na bahunā 69śrutena. /  
 \$2.1 yam ev42aiṣa vṛṇute \$2.2 tena (42) labhyas.  
 \$3 tasyaiṣa 42ātmā vivṛṇute<sup>172</sup> tanūṃ<sup>173</sup> svām. //
- 2.24 nāvīrato duścāritān  
 nāśānto nāsamāhitaḥ /  
 nāśānta24mānaso vāpi  
 prajñānen42ainam āpnuyāt. //
- 2.25 \$1.1 yasya brahma ca kṣatraṃ ca-  
 -o<sub>u</sub>bhe<sup>174</sup> bhavata odanaḥ /  
 \$1.28 mṛtyur yasyopasecanaṃ  
 \$1.3 ka itthā veda \$1.4 yatra 42saḥ? //

iti kāṭhakopaniṣadi prathamādhyāye dvitīyā valli samāptā |2|

169 *ātmā guhāyām nihito 'sya jantoḥ* I.

170 *dhātuḥ prasādān-* Röer 1850, Ṭa; Ed.: *dhātuprasādān-*. Hier muss ein Visarga gelesen werden, um den Text verständlich zu machen; s. Olivelle 1998a: 606, n. 18.

171 *śarīreṣu m. c.* Alsdorf 1950: 623.

172 *vṛṇute (m. c.)* Alsdorf 1950: 629.

173 *tanum* A, Ç.

174 *ca ubhe m. c.* Alsdorf 1950: 623.

- Feiner als das Feinste und größer als das Größte 2.20  
 ist das Selbst<sup>175</sup>, das in der Herzhöhle dieses Menschen versteckt ist.  
 Willenlos und ohne Kummer  
 sieht man aufgrund der Gnade des Bestimmers die Größe des Selbst.<sup>176</sup>  
 Während er sitzt, wandert er weit, 2.21  
 während er liegt, geht er überallhin.  
 Wer außer mir vermag ihn zu erkennen,  
 diesen stets berauschten<sup>177</sup> Gott?  
 Indem er als körperlos in den Körpern 2.22  
 und als beständig in den Unbeständigen  
 das große, allgegenwärtige Selbst  
 begreift, ist der Kluge ohne Kummer.
- Dieses Selbst kann man durch keinen Vortrag erlangen, 2.23  
 nicht durch Geisteskraft, nicht durch viel Gelehrsamkeit.  
 Nur der kann es bekommen, der von diesem erwählt wird;  
 sein Körper wird von diesem Selbst hier als sein eigener erwählt.<sup>178</sup>  
 Wer von üblem Verhalten nicht abgelassen hat, 2.24  
 wer nicht zur Ruhe gekommen ist, wer nicht gesammelt ist  
 und wer auch keinen zur Ruhe gekommenen Geist besitzt,  
 der vermag es nicht durch Einsicht zu erlangen.  
 Für den sowohl Brahmanenschaft als auch Herrscherschaft 2.25  
 beide Reis sind  
 und für den der Tod [bloß] Sauce ist –  
 wer weiß wirklich, wo er ist?“

So endet die zweite Ranke der ersten Lektion der Kāṭhaka-Upaniṣad.

175 Slaje (2009: 88) übersetzt *ātman* in dieser und anderen Strophen als „Wesenskern“.

176 Slaje 2009: 88: „Seine Majestät erschauen läßt des Schöpfers Gnade / Den, der ohne diese Absicht heiter ist.“

177 Slaje 2009: 88: „den ruhelosen“.

178 Slaje 2009: 88: „Ihm offenbart er seine Form.“

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

- 3.1 \$1.1 <sup>83</sup>ṛtaṃ pibantau <sup>26</sup>: sukṛtasya loke  
<sup>35</sup>guhāṃ praviṣṭau parame <sup>26</sup>parārdhe /  
<sup>84</sup>chāy <sup>40</sup>ātapau <sup>85:41</sup>brahmavido vadanti  
 pañcāgnayo \$1.2 <sup>85</sup>ye ca <sup>39:tri</sup>29ṇāciketāḥ. //
- 3.2 \$1.1 <sup>29</sup>yaḥ setur <sup>85</sup>ījānānām<sup>179</sup>  
 \$1.2 akṣaram <sup>41</sup>brahma <sup>29</sup>yat param /  
 \$1.3 <sup>75</sup>abhayaṃ<sup>180</sup> titīṣatām <sup>26</sup>pāram  
<sup>29</sup>nāciketam <sup>(62)</sup> śakemahi! //

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

- 3.3 \$1 <sup>42</sup>ātmanāṃ <sup>86</sup>rathinaṃ <sup>(4)</sup> viddhi.  
 \$2 <sup>80</sup>śarīram <sup>86</sup>ratham eva tu. /  
 \$3 <sup>87</sup>buddhiṃ tu <sup>88:sā</sup>86rathiṃ <sup>(4)</sup> viddhi.  
 \$4 <sup>24</sup>manaḥ pragraham eva ca. //
- 3.4 \$1 <sup>61</sup>indriyāṇi <sup>53</sup>hayān āhur.  
 \$2 <sup>89</sup>viṣayāṃs <sup>61</sup>teṣu gocarān. /  
 \$3 <sup>42</sup>ātm<sup>61</sup>endriya<sup>24</sup>manoyuktam<sup>181</sup>  
 bhoktety āhur <sup>85</sup>manīṣiṇaḥ. //
- 3.5 \$1.1 yas tv a<sup>90</sup>vijñānavān bhavaty<sup>182</sup>  
 ayuktena <sup>24</sup>manasā<sup>183</sup> sadā /  
 \$1.2 tasy<sup>61</sup>endriyāṇy avasīyāni  
 duṣṭāśvā iva <sup>88:sā</sup>86ratheḥ. //
- 3.6 \$1.1 yas tu <sup>90</sup>vijñānavān bhavati<sup>184</sup>  
 yuktena <sup>24</sup>manasā sadā /  
 \$1.2 tasy<sup>61</sup>endriyāṇi vaśyāni  
 sad<sup>53</sup>āśvā iva <sup>88:sā</sup>86ratheḥ. //

179 *ījānāṃ m. c.* Alsdorf 1950: 624.

180 Möglicherweise *abhayaṃ*- Alsdorf 1950: 634.

181 *ātmendriyamanomoktam*- Ṭa.

182 *bhavati/bhoti m. c.* Alsdorf 1950: 623/626.

183 Möglicherweise *m. c. ayuktamanasā* Alsdorf 1950: 634.

184 *bhavati/bhoti m. c.* Alsdorf 1950: 623/626.

—

[Yama:]

„Die zwei, die das *ṛta* in der Welt des Gutgetanen<sup>185</sup> trinken,  
die in die Herzhöhle bzw. in den höchsten Bereich eingegangen sind,<sup>186</sup>  
werden Schatten bzw. Licht von den Kennern des *brahman* genannt,  
die fünf Agnis bzw. die drei Naciketas'schen (Agnis) haben.“<sup>187</sup>

[Naciketas:?]

„Mögen wir den Naciketas'schen (Agni) zu Stande bringen,  
der ein Übergang für die ist, die geopfert haben,  
das unvergängliche *brahman*, das höchste,  
Angstlosigkeit<sup>188</sup> und das jenseitige Ufer derer, die übersetzen wollen!“<sup>189</sup>

—

[Yama:]

„Versteh' das Selbst als einen Wagenfahrer,  
als den Wagen jedoch den Körper. 3-3

Den Verstand versteh' als den Wagenlenker  
und als die Zügel den Geist.

Die Sinne nennen die Verständigen die Pferde,  
die Sinnesobjekte die Weide bei ihnen (/ für sie?).<sup>190</sup> 3-4

Den, der mit dem Selbst, den Sinnen und dem Geist verbunden ist,  
nennen die Verständigen ‚Erfahrender‘.

Wer aber durch einen stets ungezügelten Geist  
der Erkenntnis nicht teilhaftig ist, 3-5

dem gehorchen die Sinne nicht,

genauso wie schlechte Pferde einem Wagenlenker (nicht gehorchen).

Wer aber durch einen stets gezügelten Geist  
der Erkenntnis teilhaftig ist, 3-6

dem gehorchen die Sinne,

genauso wie gute Pferde einem Wagenlenker (gehörchen)

185 Olivelle 1998a: 387: „the world of rites rightly performed“.

186 Slaje 2009: 89: „Licht und Schatten heißen sie das Paar, die Urgrund-Kenner, / Die fünf Opferfeuer unterhalten und dreifach das Naciketas'. / Eins der beiden labt sich in des Herzens Höhlung, das andre in dem höchsten Teil des Jenseits, / An der gegeben'nen Ordnung, in den Gefilden eig'nen Tuns.“

187 Slaje 2009: 89: „Die fünf Opferfeuer unterhalten und dreifach das Naciketas“.

188 Olivelle 1998a: 389: „danger“.

189 Slaje 2009: 89: „Dies Feuer des Naciketas möge uns glücken, / Der Opferherren Übergang zum sich'ren Ufer drüben, / Das zu erreichen ist ihr Wunsch, / Zum dauerhaften Urgrund, der das Höchste ist.“

190 Olivelle 1998a: 389: „the paths around them“; Slaje 2009: 89: „das, wohin sie laufen“.

- 3.7 \$1.1 yas tv a<sub>90</sub>vijñānavān bhavaty<sup>191</sup>  
a<sub>24</sub>manaskaḥ sadāsuciḥ /  
\$1.2 na sa tat<sub>26</sub>padam āpnoti.  
\$2 saṃsāraṃ cādhigacchati. //
- 3.8 \$1.1 yas tu<sub>90</sub>vijñānavān bhavati<sup>192</sup>  
sa<sub>24</sub>manaskaḥ sadā śuciḥ /  
\$1.2 sa tu tat<sub>26</sub>padam āpnoti  
\$1.3<sub>26</sub>yasmād bhūyo na jāyate. //
- 3.9 \$1.1<sub>90</sub>vijñāna<sub>88</sub>:sā<sub>86</sub>rathir yas tu  
<sub>24</sub>manaḥpragrahavān naraḥ /  
\$1.2 so<sub>91</sub>'dhvanaḥ<sub>26</sub>pāram āpnoti  
tad viṣṇoḥ paramaṃ<sub>26</sub>padam. //
- 3.10 \$1<sub>61</sub>indriyebhyaḥ parā hy<sub>89</sub>arthā.  
\$2<sub>89</sub>arthebhyaś ca paraṃ<sub>24</sub>manaḥ. /  
\$3<sub>24</sub>manasas tu<sup>193</sup> parā<sub>87</sub>buddhir.  
\$4<sub>87</sub>buddher<sub>42</sub>ātmā mahān paraḥ. //
- 3.11 \$1<sub>42</sub>mahataḥ param<sub>92</sub>avyaktam.  
\$2<sub>92</sub>avyaktāt<sub>93</sub>puruṣaḥ paraḥ. /  
\$3<sub>93</sub>puruṣān na paraṃ kiṃ cit.  
\$4<sub>93</sub>sā<sub>26</sub>kāṣṭhā. \$4<sub>93</sub>sā parā<sub>26</sub>gatiḥ. //
- 3.12 \$1 eṣa sarveṣu<sub>94</sub>bhūteṣu  
gūḍho<sup>194</sup><sub>42</sub>'tmā<sup>195</sup> na prakāśate. /  
\$2<sub>(42)</sub>dr̥ṣyate tv agryayā<sub>87</sub>buddhyā  
sūkṣmayā sūkṣmadarśibhiḥ //
- 3.13 \$1 yacched<sub>95</sub>vān<sub>24</sub>manasī<sub>66</sub>prājñas.  
\$2 tad<sub>(66)</sub> yacchej<sub>90</sub>jñāna<sub>42</sub>ātmani. /  
\$3<sub>90</sub>jñānam<sub>80/42</sub>ātmani mahati<sub>(66)</sub> niyacchet<sup>196</sup>.  
\$4 tad<sub>(66)</sub> yacchec chānta<sub>80/42</sub>ātmani. //

191 *bhavati/bhoti m. c.* Alsdorf 1950: 623/626.

192 *bhavati/bhoti m. c.* Alsdorf 1950: 623/626.

193 *manasāś ca* Röer 1850.

194 *gūḍho hy-* T.

195 Cohen (2008: 211) schlägt vor „that the underlying form [...] is *atman*, with a short initial *a*. This form probably reflects the influence of the ‘Morengesetz’ of the Prakrits, by which a vowel is shortened before a double consonant (cp. the Pali form *attā*)“.

196 *M. c.* als Interpolation zu eliminieren Alsdorf 1950: 629.

- Wer aber der Erkenntnis nicht teilhaftig, 3-7  
 ohne (gezügelter) Geist und stets unrein ist,  
 der erreicht die Stätte nicht  
 und gelangt in die Seelenwanderung.
- Wer aber der Erkenntnis teilhaftig ist, 3-8  
 einen (gezügelter) Geist hat und immer rein ist,  
 der erreicht die Stätte,  
 aus der er nicht wieder geboren wird.
- Der Mann aber, dessen Wagenlenker Erkenntnis ist 3-9  
 und der als Zügel den Geist hat,  
 erreicht das Ende des Weges,  
 die höchste Stätte<sup>197</sup> Viṣṇus.
- Höher als die Sinne sind die Dinge, 3-10  
 höher als die Dinge ist der Geist,  
 höher als der Geist aber ist der Verstand,  
 höher als der Verstand ist das große Selbst.
- Höher als das große (Selbst) ist das Unmanifeste, 3-11  
 höher als das Unmanifeste ist der *puruṣa*<sup>198</sup>.  
 Höher als der *puruṣa* ist nichts,  
 er ist der Endpunkt, er ist das höchste Ziel.
- Dieses in allen Wesen 3-12  
 verborgene Selbst zeigt sich nicht,  
 doch sehen es durch ihren vorzüglichen Verstand,  
 den feinen, die Feinsichtigen.
- Der Weise soll Rede und den Geist kontrollieren, 3-13  
 das soll er im Erkennen, im Selbst,<sup>199</sup> kontrollieren.  
 Das Erkennen soll er im großen Selbst kontrollieren,<sup>200</sup>  
 das soll er im zur Ruhe gekommenen Selbst kontrollieren.<sup>201</sup>

---

197 Olivelle 1998a: 389: „step“.

198 Slaje (2009: 90) übersetzt *puruṣa* in dieser und in anderen Strophen als „Urgestalt“.

199 Olivelle 1998a: 391: „within the intelligent self“.

200 Nach Alsdorf ist das Wort *niyacchet* („kontrollieren“) in diesem Satz eine Interpolation; s. n. 196 oben.

201 Die Strophe ist verderbt und nur schwer zu übersetzen. Slaje (2009: 90): „Er kontrolliere das in sich, erkenntnis[klar] (*jñāna*). / [Und das Erkennen] kontrolliere er in sich, erhaben (*mahant*). / Und dies [Erhab'ne] dann im Wesenskern, der kognitiv beruhigt (*śānta*) ist.“ Eckige Klammern im Original.

## 7 KU 3.14: Des Messers Schneide

- 3.14 \$1 uttiṣṭhata! jāgrata<sup>202</sup>!  
 \$2 prāpya varān nibodhata! /  
 \$3 kṣurasya dhārā nisītā duratyayā.  
 \$4 durgam<sub>91</sub>pathas tat kavayo vadanti. //

## 8 KU 3.15: Der Wesenskern I (das Eigenschaftslose)

- 3.15 \$1.1 a<sub>96</sub>śabdān a<sub>97</sub>sparśam a<sub>38</sub>rūpam avyayaṃ  
 tathā<sub>98</sub>rasaṃ nityam a<sub>99</sub>gandhavaś ca<sub>42/92</sub>yat /  
 \$1.2 anādyanantaṃ mahataḥ paraṃ dhruvaṃ  
 nicāyya<sub>42/92</sub>tan<sub>8</sub>mṛtyu<sub>25</sub>mukhāt pramucyate. /

## 9 KU 3.16–17: Kolophon I

- 3.16 4nāciketam<sub>100</sub>upākhyānaṃ  
 8mṛtyuproktaṃ sanātanam /  
 uktvā śrutvā ca<sub>66</sub>medhāvī  
 26:41brahmaloke mahīyate. //  
 3.17 \$1.1 101: ya<sub>100</sub>īmaṃ<sup>203</sup> paramaṃ guhyaṃ  
 śrāvayed brahmasaṃsadi /  
 prayataḥ śrāddhakāle vā  
 \$1.2 101tad<sub>26</sub>ānantyāya kalpate /  
 \$1.2 101tad<sub>26</sub>ānantyāya kalpata iti. //

iti kāthakopaniṣadi prathamādhyāye tṛtīyā valli samāptā ||  
 iti kāthakopaniṣadi prathamō 'dhyāyaḥ samāptaḥ |1|

202 jāgrta T. jāgarata (?) m. c. Alsdorf 1950: 627.

203 idaṃ- T.

—

Erhebt euch, wacht auf! 3-14  
 Wenn die Wünsche in Erfüllung gegangen sind, merkt auf!  
 Des Messers scharfe Schneide ist schwer zu überqueren;  
 das nennen die Dichter die Schwierigkeit des Pfades.

—

Hat man das, was ohne Ton, ohne Berührbarkeit, ohne Erscheinung, unver- 3-15  
 änderlich,  
 desgleichen nicht zu schmecken, beständig und nicht zu riechen ist,  
 was anfangslos, endlos, höher als das große (Selbst) und stet ist,  
 erkannt, so wird man aus dem Schlund des Todes befreit.“

—

Wenn ein Kluger die Geschichte von Naciketas, 3-16  
 die vom Tod verkündet wurde, die ewige,<sup>204</sup>  
 erzählt und hört,  
 erfreut er sich im *brahmaloka*.

Der Fromme, der dieses große Geheimnis 3-17  
 in einer Versammlung von Brahmanen hören lässt  
 oder zur Zeit eines Ahnenrituals,  
 der wird der Ewigkeit teilhaftig,  
 der wird der Ewigkeit teilhaftig!

So endet die dritte Ranke der ersten Lektion der Kāṭhaka-Upaniṣad.  
 So endet die erste Lektion der Kāṭhaka-Upaniṣad.

---

204 Olivelle 1998a: 391: „ancient“.

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

- 4.1 \$1 parāñci<sup>205</sup> khāni vyatṛṇat svayaṃbhūs.  
 \$2 tasmāt parāñ paśyati nāntar<sub>80</sub>ātman. /  
 \$3 kaś cid dhīraḥ pratyag<sub>42</sub>ātmānam aikṣad  
 āvṛtta<sub>102</sub>caḥsur<sub>32</sub>amṛtatvam icchan. //
- 4.2 \$1.1 parācaḥ<sub>56</sub>kāmān anuyanti<sub>70</sub>bālās  
 \$1.2 <sub>70</sub>te<sub>8</sub>mṛtyor yanti vitatasya<sub>44</sub>pāśam. /  
 \$2 atha<sup>206</sup><sub>85</sub>dhīrā<sub>32</sub>amṛtatvaṃ viditvā  
<sub>42</sub>dhruvam<sub>73</sub>:adhruveṣv iha<sup>207</sup> na prārthayante. //
- 4.3 \$1.1 <sub>42</sub>yena<sub>38</sub>rūpaṃ<sub>98</sub>rasaṃ<sub>99</sub>gandhaṃ  
<sub>96</sub>śabdān<sub>97</sub>sparsīṃś ca<sup>208</sup> maithunān /  
 \$1.2 <sub>42</sub>etenaiva vijānāti.  
 \$2 kim atra pariśiṣyate? //  
 \$3 <sub>42</sub>etad vai<sub>41</sub>tat. |
- 4.4 \$1.1 <sub>103</sub>svapnāntaṃ jāgarit<sup>209</sup>āntaṃ ca-  
 -o<sub>u</sub>bhau<sup>210</sup><sub>42</sub>yenānupaśyati /  
 \$1.2 mahāntaṃ vibhum<sub>42</sub>ātmānaṃ  
 matvā<sub>66</sub>dhiro na śocati.
- 4.5 \$1.1 ya imaṃ<sup>211</sup> madhvadaṃ ved<sub>a</sub>-  
<sub>42</sub>ātmānaṃ<sup>212</sup><sub>55</sub>jīvam antikāt /  
<sub>42</sub>īśānaṃ<sub>77</sub>bhūtabhavyasya  
 \$1.2 na tato vijugupsate. //  
 \$2 <sub>42</sub>etad vai<sub>41</sub>tat. //

---

205 *parāṃcaḥ* T.

206 *ato- Cha, Jha, Ña, Ṭa.*

207 *M. c. als Interpolation zu eliminieren* Alsdorf 1950: 634.

208 *śabdasparsīṃś ca* T.

209 *jāgarta (?) m. c.* Alsdorf 1950: 627.

210 *ca ubhau m. c.* Alsdorf 1950: 623.

211 *idaṃ-* T.

212 *veda ātmānaṃ-* *m. c.* Alsdorf 1950: 623.

—

[Yama:]

„Nach außen gehende Löcher bohrte der Von-selbst-Entstandene,  
darum schaut man nach außen, nicht in sich selbst<sup>213</sup> hinein. 4.1

Ein gewisser Weiser erblickte das innere Selbst  
mit umgekehrtem Blick auf der Suche nach Unsterblichkeit.<sup>214</sup> 4.2

Die Kindsköpfe, die äußeren Begehrlichkeiten nachlaufen,  
gehen in die Schlinge des ausgebreiteten Todes. 4.2

Weil nun aber die Weisen die Unsterblichkeit erkannt haben,  
suchen sie den Steten nicht in den unsteten [Dingen] hier.

Durch eben den, durch welchen man Erscheinung, Geschmack, Geruch,  
Töne, sexuelle Vereinigungen (erkennt/wahrnimmt), 4.3  
erkennt man.

Was bleibt hier übrig?<sup>215</sup>

– Wahrlich, dieser ist Es!<sup>216</sup>

Indem er das große, allgegenwärtige Selbst begreift,  
durch das er die Grenze des Schlafes und die Grenze des Wachens<sup>217</sup> 4.4  
beide erkennt,

ist der Kluge ohne Kummer.<sup>218</sup>

Wer dieses Honig essende 4.5  
Selbst hier, das lebendige, aus der Nähe kennt,  
den Herrn über Vergangenheit und Zukunft,  
vor dem will es sich nicht verbergen.

– Wahrlich, dieser ist Es!

---

213 Slaje 2009: 91: „nicht auf den Wesenskern“.

214 Slaje 2009: 91: „Da war ein Weiser, der – Unsterblichkeit ersehnd – seinen Blick umwandte / Und innerlich sich selbst für sich (*pratyagātman*) erschaute.“

215 Slaje 2009: 91: „Wär’ hier denn jemand zu ergänzen?“

216 Olivelle (1998a: 393) übersetzt in dieser und in anderen Strophen *etad vai tat* als „So, indeed, is that“; Slaje 2009: 91: „Fürwahr so ist’s!“

217 Slaje 2009: 91: „Des Träumens Zustand und des Wachens“.

218 Olivelle 1998a: 393: „That by which one perceives both / the states of sleep and of being awake; / Knowing that it’s the immense, all-pervading self, / a wise man does not grieve.“

## 11 KU 4.6–7: Gottheiten in der Herzhöhle

- 4.6 \$1.1 yaḥ pūrvam tapaso x̄jātaḥ<sup>219</sup>  
 \$1.2 <sub>16</sub>adbhyaḥ pūrvam ajāyata /  
 \$1.3 <sub>35</sub>guhām praviśya tiṣṭhantaṃ  
 yo <sub>94</sub>bhūtebhir vyapaśyata<sup>220</sup> //  
 \$1.4 etad vai <sub>41</sub>tat. |

- 4.7 \$1.1 yā prāṇena sambhavaty<sup>221</sup>  
<sub>104</sub>aditir devatāmāyī /  
 \$1.2 <sub>35</sub>guhām praviśya tiṣṭhantiṃ<sup>222</sup>  
<sub>104</sub>yā <sub>94</sub>bhūtebhir vyajāyata //  
 \$1.3 <sub>104</sub>etad vai <sub>41</sub>tat. |

## 12 KU 4.8–11: Hier und dort

- 4.8 \$1 araṇyor<sup>223</sup> nihito <sub>12</sub>jātavedā  
 garbha iva subhṛto garbhīṇibhiḥ. /  
 \$2 dive diva īdyo<sup>224</sup> jāgrvadbhir  
 haviṣmadbhir manuṣyebhir<sup>225</sup> <sub>12</sub>agniḥ. //  
 \$3 <sub>12</sub>etad vai <sub>41</sub>tat. |

- 4.9 \$1.1 <sub>42</sub>yataś codeti <sub>41</sub>sūryo  
 \$1.2 'staṃ<sup>226</sup> <sub>42</sub>yatra ca <sup>(41)</sup>gacchati /  
 \$1.3 <sub>42</sub>taṃ <sub>31</sub>devāḥ sarve arpitās  
 \$1.4 <sub>42</sub>tad u nātyeti kaś cana. //  
 \$2 <sub>42</sub>etad vai <sub>41</sub>tat. |

- 4.10 \$1.1 yad ev<sub>54</sub>cha \$1.2 tad <sub>26</sub>amutra.  
 \$2.1 yad <sub>26</sub>amutra \$2.2 tad anv <sub>54</sub>iha.<sup>227</sup> /  
 \$3.1 <sub>8</sub>mṛtyoḥ sa <sub>8</sub>mṛtyum āpnoti  
 \$3.2 ya iha<sup>228</sup> <sub>105</sub>nāneva paśyati. //

219 Ed.: *jātam*.

220 *tad bhūtebhir vyajāyata* I (bei Weber fehlt der Verweis, dass diese Zeile bei Poley auf Seite 107 zu finden ist; möglicherweise bezieht sich die Lesart auf die folgende Strophe 7).

221 *sambhavati* m. c. Alsdorf 1950: 623f.

222 *tiṣṭhanti* I. *tiṣṭhati* Ç. *tiṣṭhanti* A.

223 *araṇiyor-* m. c. Alsdorf 1950: 624.

224 *īdyo-* m. c. Alsdorf 1950: 624.

225 *manuṣyebhir-* m. c. Alsdorf 1950: 624.

226 *sūriyo astaṃ-* m. c. Alsdorf 1950: 624.

227 *yad amutra na tat tv iha* I.

228 *yeha* m. c. Alsdorf 1950: 624.

—  
 Der zuvor aus der Glut geborene [Prajāpati?], 4.6  
 der zuvor aus den Wassern geboren worden war,  
 der in die Herzhöhle gedrunge[n] befindliche, [?]  
 der von den Wesen gesehen wurde<sup>229</sup>  
 – wahrlich, dieser ist Es!

Aditi, die durch den Atem entsteht, 4.7  
 die aus den Gottheiten besteht,  
 die in die Herzhöhle gedrunge[n] befindliche, [?]  
 die von den Wesen geboren wurde [?]<sup>230</sup>  
 – wahrlich, diese ist Es!

—  
 In den zwei Reibhölzern ist Jātavedas versteckt, 4.8  
 wohlaufgehoben gleich der Leibesfrucht in den Schwangeren.  
 Tag für Tag ist von den aufwachenden  
 Menschen, die Opfergaben haben, Agni zu verehren.  
 – Wahrlich, dieser ist Es!

Der, aus dem die Sonne aufgeht 4.9  
 und in dem sie untergeht,  
 in den sind alle Götter eingefügt.<sup>231</sup>  
 Das übertrifft keiner.  
 – Wahrlich, dieser ist Es!

Eben das, was hier ist, ist dort; 4.10  
 was dort ist, ist wiederum hier.  
 Von Tod zu Tod gelangt der,  
 der hier Verschiedenes sieht.

---

229 Olivelle 1998a: 393: „He who was born before heat, / who before the waters was born, / who has seen through living beings— / Entering the cave of the heart, / [one sees] him abiding there.“ Eckige Klammern im Original. Slaje 2009: 92: „Der als Entstand’nes früher als das Feuer war, / Und früher als das Wasser fand Ent-  
 steh’n, / Den schauten die Geschöpfe / Als in des Herzens Höhlung eingezogen“.

230 Olivelle 1998a: 393: „She who comes into being with breath, / Aditi, who embodies divinity, / who was born through living beings— / Entering the cave of the heart, / [one sees] her abiding there.“ Eckige Klammern im Original. Slaje 2009: 92: „Die mittels Atemhauch ins Dasein kam, / Durch Lebewesen fand Ent-  
 steh’n, / Aditi, die aus dem gemacht, was Götter sind, / Ist in des Herzens Höhlung eingezogen“.

231 Slaje 2009: 92: „Alle Götter sind daran gebunden“.

- 4.11 \$1 <sub>24</sub>manasaivedam āptavyaṃ.  
 \$2 neha <sub>105</sub>hānāsti kiṃ cana. /  
 \$3.1 <sub>8</sub>mṛtyoḥ sa <sub>8</sub>mṛtyuṃ gacchati  
 \$3.2 ya iha<sup>232</sup> <sub>105</sub>nāneva paśyati. //

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

- 4.12 \$1 aṅguṣṭhamātraḥ <sub>42</sub>puruṣo  
 madhya <sub>80</sub>ātmani tiṣṭhati. /  
 \$2 <sub>42</sub>īśāno<sup>233</sup> <sub>77</sub>bhūtabhavyasya  
 na tato vijugupsate. //  
 \$3 <sub>42</sub>etad vai <sub>41</sub>tat. |  
 4.13 \$1 aṅguṣṭhamātraḥ <sub>42</sub>puruṣo  
 jyotir ivādhūmakāḥ.<sup>234</sup> /  
 \$2 <sub>42</sub>īśāno <sub>77</sub>bhūtabhavyasya  
 sa evādyā. \$3 <sub>42</sub>sa u śvaḥ.<sup>235</sup> //  
 \$4 <sub>42</sub>etad vai <sub>41</sub>tat. |

### 14 KU 4.14–15: Wassergleichnisse

- 4.14 \$1.1 yath<sub>16</sub>odakam durge vṛṣṭam  
 parvateṣu vidhāvati /  
 \$1.2 evaṃ dharmān pṛthak paśyaṃs  
 tān evānu vidhāvati. //  
 4.15 \$1.1 yath<sub>16</sub>odakam śuddhe śuddham  
 āsiktaṃ tādr̥g eva bhavati /  
 \$1.2 evaṃ <sub>66</sub>muner vijānata  
<sub>42</sub>ātmā bhavati <sub>4</sub>gautama. //

iti kāṭhākopaniṣādi dvitīyādhyāye prathamavallī samāptā |1| (4)

232 *yeha m. c.* Alsdorf 1950: 624.

233 *īśānaṃ-* Kha, Cha, Jha.

234 *iva adhūmakāḥ m. c.* Alsdorf 1950: 624.

235 *sa ū śvaḥ m. c.* Alsdorf 1950: 624.

Durch den Geist ist dies zu erreichen; 4.11  
 es gibt hier nichts Verschiedenes.  
 Von Tod zu Tod geht der,  
 der hier Verschiedenes sieht.

—

Ein daumengroßer *puruṣa*<sup>236</sup> 4.12  
 befindet sich mitten im Körper.  
 Der Herr über Vergangenheit und Zukunft  
 will sich nicht vor ihm verbergen.

– Wahrlich, dieser ist Es!  
 Der daumengroße *puruṣa* 4.13  
 ist wie ein rauchloses Licht.

Der Herr über Vergangenheit und Zukunft,  
 eben der ist heute und wird auch morgen sein.  
 – Wahrlich, dieser ist Es!

—

So wie Wasser, wenn es auf unebenes Gelände regnet, 4.14  
 sich in den Bergen verläuft,  
 so verläuft sich auch der,  
 der sie als verschieden betrachtet, nach den Lehren.<sup>237</sup>

So wie reines Wasser, das in reines 4.15  
 gegossen wird, zu eben demselben wird,  
 so wird auch das Selbst  
 eines Weisen, der erkennt, o Gautama!<sup>238</sup>

So endet die erste Ranke<sup>238</sup> der zweiten Lektion der Kāthaka-Upaniṣad.

236 Slaje (2009: 92) übersetzt *puruṣa* hier und in der folgenden Strophe sowie in 6.17 als „Geistinstanz“.

237 Olivelle 1998a: 395; „laws“; Slaje 2009: 93; „die gesetzte Ordnung“.

238 Bzw. die vierte Valli bei durchgängiger Zählung; s. n. 5 oben.

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

- 5.1 \$1 puram ekādaśadvāram  
<sub>42</sub>ajasyāvakraçetasah /  
 anuṣṭhāya na śocati.  
 \$2 vimuktaś ca vimucyate. //  
 \$3 <sub>42</sub>etad vai <sub>41</sub>tat. |
- 5.2 <sub>(40)</sub>hamsaḥ śuciṣad <sub>(110)</sub>vasur antarikṣasad  
<sub>(12)</sub>dhotā vediṣad atithir duroṇasat /  
 nṛṣad varasad <sub>83</sub>ṛtasad vyomasad  
 abjā gojā <sub>83</sub>ṛtajā adrijā <sub>83</sub>ṛtaṃ bṛhat. //
- 5.3 \$1 ūrdhvaṃ <sub>106</sub>prāṇam <sub>(42)</sub> unnayaty<sup>239</sup>.  
 \$2 <sub>107</sub>apānaṃ pratyag <sub>(42)</sub> asyati. /  
 \$3 madhye <sub>42</sub>vāmanam āsinaṃ  
 viśve <sub>31</sub>devā upāsate. //
- 5.4 \$1 asya visraṃsamānasya  
<sub>42:80</sub>śarīrasthasya <sub>42:80</sub>dehinaḥ /  
<sub>80</sub>dehād vimucyamānasya  
 kim atra pariśiṣyate? //  
 \$2 <sub>42</sub>etad vai <sub>41</sub>tat. //
- 5.5 \$1 na <sub>106</sub>prāṇena n<sub>107</sub>āpānena  
<sub>11</sub>martyo jīvati kaś cana. /  
 \$2.1 <sub>42</sub>itareṇa tu <sub>(11)</sub> jīvanti  
 \$2.2 <sub>42</sub>yasminn <sub>106:107</sub>etāv upāśritau. //
- 5.6 \$1.1 hanta <sub>4</sub>ta idaṃ<sup>240</sup> <sub>(8)</sub> pravakṣyāmi  
 guhyaṃ <sub>41</sub>brahma sanātanam /  
 \$1.2 yathā ca <sub>59</sub>maraṇaṃ prāpya  
<sub>42</sub>ātmā bhavati <sub>4</sub>gautama. //

239 *unnayati* m. c. Alsdorf 1950: 624.

240 *tedaṃ*- m. c. Alsdorf 1950: 624

—

[Yama:]

„Indem man die elftorige Stadt  
des Ungeborenen, dessen Geist nicht krumm ist,  
beaufsichtigt, ist man ohne Kummer  
und wird als Befreiter befreit.  
– Wahrlich, dieser ist Es!

5-1

Der Gänserich mit Sitz im Klaren, der Vortreffliche mit Sitz im Zwischen-  
raum<sup>241</sup>,  
der Hotṛ mit Sitz bei der Vedi, der Gast mit Sitz im Haus,  
der mit Sitz in den Männern, der mit Sitz in den Umkreisen, der mit Sitz im  
*rta*, der mit Sitz im Himmel,  
der aus den Wassern entsteht, aus Rindern entsteht, aus dem *rta* entsteht,  
aus dem Felsen entsteht – das große *rta*!<sup>242</sup>

5-2

Die Ausatmung führt er aufwärts,  
die Einatmung wirft er zurück –  
den in der Mitte sitzenden Zwerg  
verehren alle Götter.

5-3

Wenn dieser im gebrechenden  
Körper befindliche Leibbesitzer hier  
vom Leib befreit wird,  
was bleibt hier übrig?  
– Wahrlich, dieser ist Es!

5-4

Weder durch Ausatmung noch durch Einatmung  
lebt ein Sterblicher;  
man lebt vielmehr durch einen anderen,  
auf dem diese zwei beruhen.

5-5

Wohlan, dies will ich dir verkünden,  
das verborgene *brahman*, das ewige,  
und wozu das Selbst, dem der Tod widerfahren ist,  
wird, o Gautama.

5-6

---

241 Olivelle 1998a: 395: „sky“.

242 Slaje 2009: 93f.: „Im klaren Lichte weilt der Ganter, / Am Himmel droben thront der Vasu. / Es sitzt der Priester am Altar, / Der Gast bewohnt das Haus. / Unter Männern, i n [sic] dem Kreise sitzend, im Himmel weilend, / Stammt er von Wasser, Rindern, ew'ger Ordnung (*rta*), Felsen her. / – Er ist das große Weltgesetz (*rta*).“

- 5.7 \$1 yonim anye prapadyante  
 108:80śarīratvāya 42dehinaḥ. /  
 \$2 sthānum 42anye 'nusamyanti  
 yathākarma<sup>243</sup> yathā<sub>69</sub>śrutam. //

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

- 5.8 \$1.1 ya eṣa<sup>244</sup> supteṣu<sup>245</sup> jāgarti  
 56kāmam kāmam 42puruṣo nirmimāṇaḥ /  
 \$1.2 42tad eva 109śukraṃ \$1.3 42tad 41brahma  
 \$1.4 42tad ev<sub>32</sub>āmṛtam ucyate! /  
 \$2 42tasmiml lokāḥ śrītāḥ 111sarve  
 \$3 42tad u nātyeti kaś cana. //  
 \$2 42etad vai 41tat. |
- 5.9 \$1.1 12agnir yathaiko 94bhuvanaṃ praviṣṭo  
 38rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo babhūva<sup>246</sup> /  
 \$1.2 ekas tathā sarva<sub>94</sub>bhūtāntar<sub>42</sub>ātmā  
 38rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo bahiś ca. //
- 5.10 \$1.1 110vāyur yathaiko 94bhuvanaṃ praviṣṭo  
 38rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo babhūva<sup>247</sup> /  
 \$1.2 ekas tathā sarva<sub>94</sub>bhūtāntar<sub>42</sub>ātmā  
 38rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo bahiś ca. //
- 5.11 \$1.1 40sūryo yathā 111sarvalokasya 102cakṣur  
 na lipyate cākṣuṣair bāhyadoṣaiḥ /  
 \$1.2 ekas tathā sarva<sub>94</sub>bhūtāntar<sub>42</sub>ātmā  
 na lipyate 54lokaduḥkhena bāhyaḥ. //
- 5.12 \$1.1 eko 42vaśi sarva<sub>94</sub>bhūtāntar<sub>42</sub>ātmā  
 ekaṃ 38rūpaṃ bahudhā yaḥ karoti /  
 \$1.2 42tam 80ātmasthaṃ ye 'nupaśyanti 85dhīrās  
 \$1.3 teṣāṃ 43sukhaṃ śāsvatam netareṣām. //

243 *yathākāmam* l.

244 *yaīṣa m. c.* Alsdorf 1950: 624.

245 *svapneṣu* T.

246 *babhūva* fehlt in A, l.

247 *babhūva* fehlt in A, l.

- In einen Schoß treten 5-7  
zur Verkörperung des Leibes die einen Leibbesitzer ein,  
andere gehen in etwas Unbewegliches ein,  
je nach Werk(en),<sup>248</sup> je nach Gelerntem.<sup>249</sup>
- 
- In den Entschlummerten wacht 5-8  
der *puruṣa* hier, der Begierde um Begierde erschafft –  
er wird das Lichte, er wird das *brahman*,  
er wird das Unsterbliche genannt!<sup>250</sup>  
Darauf basieren alle Welten,  
und das übertrifft keiner.  
– Wahrlich, dieser ist Es!
- Wie das *eine* Feuer, das in ein Geschöpf eingegangen ist, 5-9  
als Abbild zu der jeweiligen Erscheinung wurde,  
so wurde auch das *eine* Selbst<sup>251</sup> im Inneren aller Wesen  
als Abbild zu der jeweiligen Erscheinung und ist außerhalb (davon).<sup>252</sup>
- Wie der *eine* Wind, der in ein Geschöpf eingegangen ist, 5-10  
als Abbild zu der jeweiligen Erscheinung wurde,  
so wurde auch das *eine* Selbst im Inneren aller Wesen  
als Abbild zu der jeweiligen Erscheinung und ist außerhalb (davon).<sup>253</sup>
- Wie die Sonne, das Auge der ganzen Welt, 5-11  
nicht durch äußere Fehler des Auges beschmutzt wird,  
so wird auch das *eine* Selbst im Inneren aller Wesen  
nicht vom Leid der Welt beschmutzt, ist außerhalb (davon).<sup>254</sup>
- Der eine Gebieter, das Selbst im Inneren aller Wesen, 5-12  
das die *eine* Erscheinung mannigfaltig macht –  
die Weisen, die ihn in sich betrachten,  
haben ewiges Glück – andere nicht.

---

248 Folgt man der Lesung von I: „je nach Begierde(n)“.

249 Slaje 2009: 94: „je nach Werken, je nach Wissen“.

250 Slaje (2009: 94) übersetzt in dieser und in anderen Strophen: „Ist Urkeim, Urgrund, das, / Was man unsterblich heißt.“

251 Slaje (2009: 95) übersetzt in dieser und den folgenden Strophen *ātman* als das „innere Subjekt“.

252 Olivelle (1998a: 397) übersetzt hier und in den folgenden Strophen: „yet remains quite distinct“.

253 S. n. 252 oben.

254 S. n. 252 oben.

- 5.13 \$1.1 nityo<sup>255</sup> 'nityānām<sup>256</sup> cetanaś cetanānām  
eko bahūnām yo vidadhāti<sup>257</sup> <sub>56</sub>kāmān /  
\$1.2 tam <sub>80</sub>ātmasthaṃ ye 'nupaśyanti <sub>85</sub>dhirās  
\$1.3 teṣāṃ <sub>43</sub>śāntiḥ śāśvati netareṣām. //

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

- 5.14 \$1.1 <sub>41/26</sub>tad <sub>42/43?</sub>etad \$1.2 iti manyante.  
\$2 'nirdeśyaṃ paramaṃ <sub>43</sub>sukham. /  
\$3 kathaṃ nu <sub>41</sub>tad <sub>(4)</sub> vijāniyāṃ<sup>258?</sup>  
\$5 kim u <sub>(41)</sub><sup>259</sup> bhāti? \$6 <sub>(41)</sub> vibhāti<sup>260</sup> vā? //  
5.15 \$1.1 na <sub>41/26</sub>tatra <sub>40</sub>sūryo bhāti \$1.2 na candratāraḥ.  
\$2.1 nemā<sup>261</sup> vidyuto bhānti \$2.2 kuto 'yam <sub>12</sub>agniḥ. /  
\$3 <sub>26</sub>tam eva bhāntam anubhāti <sub>111</sub>sarvaṃ.  
\$4 <sub>26</sub>tasya bhāsā sarvaṃ <sub>111</sub>idaṃ vibhāti. //

iti kāthakopaniṣadi dvitīyādhyāye dvitīyā valli samāptā |2| (5)

- 6.1 \$1 ūrdhvamūlo 'vākśākha<sup>262</sup>  
eṣo <sub>112</sub>'śvatthaḥ sanātanaḥ. /  
\$2.1 <sub>112</sub>tad eva <sub>109</sub>śukraṃ \$2.2 <sub>112</sub>tad <sub>41</sub>brahma  
\$2.3 <sub>112</sub>tad ev<sub>32</sub>āmṛtam ucyate. /  
\$3 <sub>112</sub>tasmiml lokāḥ śrītāḥ <sub>111</sub>sarve.  
\$4 <sub>112</sub>tad u nātyeti kaś cana. //  
\$5 <sub>112</sub>etad vai <sub>41</sub>tat. |

255 Möglicherweise *m. c.* als Interpolation zu eliminieren Alsdorf 1950: 635.

256 *nityo nityānām* A, I, Ç.

257 *dadhāti m. c.* Alsdorf 1950: 634

258 *vijāniyat* A, I, Ç.

259 Kha und Ja ergänzen hier *tad-*.

260 *na bhāti* Cha.

261 *imā-* ist *m. c.* als Interpolation zu eliminieren Alsdorf 1950: 635.

262 *avākśākha-* *m. c.* Alsdorf 1950: 624.

Der Beständige unter den Unbeständigen, der Bewusste unter den Bewussten, 5-13  
der eine unter den vielen, der die Begierden hervorbringt –  
die Weisen, die ihn in sich betrachten,  
haben ewigen Frieden – andere nicht.

—

„Dies ist Es“, meinen sie – 5-14  
das höchste Glück ist nicht zu definieren.<sup>263</sup>

Wie also soll ich es erkennen?

Leuchtet oder strahlt es?<sup>264</sup>

Weder leuchtet dort die Sonne, noch der Mond samt den Sternen, 5-15  
noch leuchten die Blitze hier, geschweige denn das Feuer hier!

Ihm allein, dem leuchtenden, leuchtet alles nach,

durch seinen Schein strahlt das Ganze hier.“

So endet die zweite Ranke<sup>265</sup> der zweiten Lektion der Kāṭhaka-Upaniṣad.

[Yama:]

„Oben hat er Wurzeln, unten Äste, 6.1  
dieser ewige *Aśvattha*<sup>266</sup>.

Er wird das Lichte, er wird das *brahman*,

er wird das Unsterbliche genannt!

Auf ihn sind alle Welten gestützt,

und ihn übertrifft keiner.

– Wahrlich, dieser ist Es!

---

263 Olivelle 1998a: 399: „although the highest bliss can't be described.“

264 Slaje 2009: 95: „Die höchste Wonne, unbenennbar, / Halten sie für ‚etwas‘. / Doch wie könnt' ich dieses ‚etwas‘ denn erkennen? / Scheint's von allein, leuchtet es auf?“.

265 Bzw. die fünfte bei durchgängiger Zählung; s. n. 5 oben.

266 Olivelle 1998a: 399: „banyan tree“.

## 18 KU 6.2–3: Die große Angst

- 6.2 \$1.1 <sub>113:</sub> <sub>111</sub>yad idam kimca<sup>267</sup> \$1.2 <sub>111</sub>jagat sarvaṃ<sup>268</sup>  
<sub>106</sub>prāṇa ejati niḥsṛtam. /  
 \$2 mahad <sub>27</sub>bhayaṃ. \$3 vajram udyataṃ.<sup>269</sup>  
 \$4.1 ya <sub>113</sub>etad<sup>270</sup> vidur \$4.2 amṛtās te bhavanti. //
- 6.3 \$1 <sub>(113:)</sub> <sub>27</sub>bhayād asy<sub>12</sub>āgnis tapati.  
 \$2 <sub>27</sub>bhayāt tapati <sub>40</sub>sūryaḥ<sup>271</sup>. /  
 \$3 <sub>27</sub>bhayād indras ca <sub>110</sub>vāyuś ca  
<sub>8</sub>mṛtyur dhāvati pañcamaḥ. //

## 19 KU 6.4–5: Welten

- 6.4 \$1.1 iha ced aśakad boddhuṃ  
 prāk <sub>80</sub>śarīrasya visrasaḥ /  
 \$1.2 tataḥ <sub>26?</sub><sup>x</sup>svargeṣu/sarveṣu<sup>272</sup> lokeṣu<sup>273</sup>  
<sub>108:80</sub>śarīratvāya kalpate. //
- 6.5 \$1.1 yathādarśe \$1.2 tath<sub>80</sub>ātmani.  
 \$2.1 yathā <sub>103</sub>svapne \$2.2 tathā piṭṛloke<sup>274</sup>.  
 \$3.1 yath<sub>16</sub>āpsu parīva dadṛśe  
 \$3.2 tathā gandharvaloke.  
 \$4 <sub>84</sub>chāy<sub>40</sub>ātapayor iva <sub>26:41</sub>brahmaloke. //

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

- 6.6 \$1.1 <sub>61</sub>indriyāṇāṃ pṛthagbhāvam  
 \$1.2 <sub>114</sub>udayāstamayau ca yat /  
 pṛthag <sub>61</sub>utpadyamānānāṃ  
 \$1.1 matvā <sub>66</sub>dhīro na śocati. //
- 6.7 \$1 <sub>61</sub>indriyebhyaḥ paraṃ <sub>24</sub>mano.  
 \$2 <sub>24</sub>manasaḥ <sub>115</sub>sattvam uttamam. /  
 \$3 <sub>115</sub>sattvād adhi mahān <sub>42</sub>ātmā.  
 \$4 <sub>42</sub>mahato <sub>92</sub>vyaktam uttamam<sup>275</sup>. //

267 ca (anstelle von *kimca*) m. c. Alsdorf 1950: 635.

268 *kim cana sarvam* l.

269 Möglicherweise m. c. *vajiram udyataṃ yad-* Alsdorf 1950: 635.

270 *yaitad-* m. c. Alsdorf 1950: 624.

271 *sūryaḥ* m. c. Alsdorf 1950: 624.

272 Ed.: *sargeṣu*; s. p. 159 unten; vgl. Friš 1955: 8 und Olivelle 1998a: 610.

273 *sarveṣu kāleṣu* l.

274 *nṛloke* l.

275 *eva ca* l.

—

Was immer es gibt, die ganze Welt hier 6.2  
bewegt sich, zum Vorschein gekommen, im Atem.  
Groß ist die Angst, der Donnerkeil ist erhoben!<sup>276</sup>

Die dies wissen, werden unsterblich.  
Aus Angst vor ihm glüht das Feuer, 6.3  
aus Angst glüht die Sonne.  
Aus Angst laufen Indra, der Wind  
und der Tod als fünfter.

—

Wenn man hier erkennen/erwachen könnte, 6.4  
bevor der Körper gebricht,  
wird man der Verkörperung  
in den himmlischen/allen Welten<sup>277</sup> teilhaftig.

Wie in etwas Spiegelndem, so ist's in einem selbst,<sup>278</sup> 6.5  
wie im Traum, so ist's in der Welt der Vorväter;  
wie man im Wasser hier und da sieht,  
so in der Welt der Gandharvas.  
Wie im Schatten bzw. Licht, so ist's im *brahmaloka*.

—

Weil er der Sinne gesondertes Sein 6.6  
und was Aufkommen und Untergehen  
der gesondert entstehenden (Sinne) ist, erkennt,  
ist der Weise ohne Kummer.

Höher als die Sinne ist der Geist, 6.7  
über dem Geist das *sattva*,  
oberhalb des *sattva* ist das große Selbst,  
über dem großen (Selbst) ist das Unmanifeste.

---

276 Slaje 2009: 96: „Große Gefahr, es droht sein Keulenschlag!“. Folgt man Alsdorf, ließe sich der Satz folgendermaßen übersetzen: „Groß ist die Angst, die ein erhobener Donnerkeil ist!“.

277 Olivelle 1998a: 401: „within the created worlds“.

278 Slaje 2009: 95: „Selbst“.

- 6.8 \$1.1 9<sub>2</sub>avyaktāt tu<sup>279</sup> parah 9<sub>3</sub>puruṣo<sup>280</sup>  
vyāpako 'līṅga eva ca /
- \$1.2 9<sub>3</sub>yaṃ jñātvā mucyate 1<sub>1</sub>jantur.  
\$2 3<sub>2</sub>amṛtatvaṃ ca (11) gacchati. //
- 6.9 \$1 11<sub>6</sub>: na sandrṣe tiṣṭhati 3<sub>8</sub>rūpam 9<sub>3</sub>asya.  
\$2 na 10<sub>2</sub>cakṣuṣā paśyati kaś can<sub>9</sub>ainam<sup>281</sup>. /  
\$3 11<sub>7</sub>hrdā maṇiṣā (9<sub>3</sub>) 2<sub>4</sub>manasābhikṣpto.  
\$4.1 ya 11<sub>6</sub>etad<sup>282</sup> vidur \$4.2 amṛtās te bhavanti. //
- 6.10 \$1.1 11<sub>8</sub>: yadā pañcāvatiṣṭhante  
6<sub>1</sub>jñānāni 2<sub>4</sub>manasā saha /  
\$1.2 8<sub>7</sub>buddhiś ca na viceṣṭati<sup>283</sup>  
\$1.3 11<sub>8</sub>tām (4<sub>5</sub>) āhuḥ paramāṃ 4<sub>3</sub>gatim. //
- 6.11 \$1 11<sub>8</sub>tām 7<sub>6</sub>yogam iti (4<sub>5</sub>) manyante  
sthirām 6<sub>1</sub>indriyadhāraṇām. /  
\$2 apramattas tadā bhavati<sup>284</sup>.  
\$3 7<sub>6</sub>yogo hi 11<sub>4</sub>prabhavāpyayau. //

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

- 6.12 \$1 naiva 9<sub>5</sub>vācā na 2<sub>4</sub>manasā  
prāptuṃ (4<sub>2</sub>) śakyo na 10<sub>2</sub>cakṣuṣā. /  
\$2.1 11<sub>9</sub>: (4<sub>2</sub>) ast\$2.2īti 7<sub>1</sub>bruvato 'nyatra  
katham 11<sub>9</sub>tad upalabhyate. //
- 6.13 \$3.1 11<sub>9</sub>: (4<sub>2</sub>) ast\$3.2īty ev<sub>4</sub>2opalabdavyas  
12<sub>0</sub>tattvabhāvena c<sub>119-120</sub>obhayoḥ. /  
\$4.1 11<sub>9</sub>: (4<sub>2</sub>) ast\$4.2īty ev<sub>4</sub>2opalabdhasya  
12<sub>0</sub>tattvabhāvaḥ prasīdati. //

279 Fehlt in I.

280 *pūṣo m. c.* Alsdorf 1950: 626.

281 *kaś cid enaṃ- T.*

282 *enaṃ- T. yaitad- m. c.* Alsdorf 1950: 624.

283 *viceṣṭa Kha, Ca* (anders als in *Āpṭe* 1935 angegeben liest Röer 1850 *viceṣṭate*).

284 *bhoti m. c.* Alsdorf 1950: 626.

- Höher als das Unmanifeste aber ist der *puruṣa*, 6.8  
 alldurchdringend und merkmalslos –  
 kennt er ihn, so wird der Mensch befreit  
 und der Unsterblichkeit teilhaftig.  
 Seine Erscheinung ist nicht zu schauen, 6.9  
 niemand sieht ihn durch das Auge.  
 Für das Herz, das Nachsinnen, das Denken ist er geeignet.  
 Die dies wissen, werden unsterblich.
- Wenn die fünf Erkenntnisorgane 6.10  
 stillstehen samt dem Geist  
 und auch der Verstand sich nicht rührt,  
 nennt man das das höchste Ziel.  
 Das ist *yoga*,<sup>285</sup> sagt man: 6.11  
 das standhafte Zurückhalten der Sinne.  
 Achtsam wird man dann,  
 denn *yoga* ist Werden und Vergehen.
- 
- Weder durch Rede, noch durch Denken 6.12  
 kann er erreicht werden, noch durch das Auge.  
 Wie sollte man das erfassen,  
 außer durch jemanden, der sagt: ‚Er existiert!‘<sup>286</sup>  
 ‚Er existiert!‘ – eben so ist er zu erfassen 6.13  
 und durch das Realität-Sein; auf beide Weisen [?].  
 ‚Er existiert!‘ – eben so wird des Erfassten  
 Realität-Sein klar.<sup>287</sup>

---

285 Slaje (2009: 97) übersetzt *yoga* in dieser Strophe als „Konzentration“.

286 Slaje 2009: 97: „Worin sonst, wenn nicht im Ausdruck, daß er ‚ist‘“.

287 Slaje 2009: 97: „Nur im Satz von ihrer Existenz wird [die Gestalt] erfaßbar / Und durch Verwirklichung von beidem: / Daß, wurde sie in eben diesem Satze ihrer Existenz erfaßt, / Sie sich erhellt, wie sie tatsächlich ist.“ Eckige Klammern im Original.

## 22 KU 6.14–17: Das Herz und die Kanälchen

- 6.14 \$1.1 yadā<sub>56</sub> sarve pramucyante  
 \$1.2 <sub>56</sub>kāmā ye<sub>11</sub> 'sya<sub>117</sub> hṛdi śritāḥ /  
 \$1.3 atha<sub>11</sub> martyo 'mrto bhavaty<sup>288</sup>  
 \$1.4 atra<sub>41</sub> brahma samaśnute<sup>289</sup>. //
- 6.15 \$1.1 yadā sarve prabhidyante  
<sub>117</sub>hṛdayasyeha granthayaḥ /  
 \$1.2 atha<sub>11</sub> martyo 'mrto bhavaty<sup>290</sup>.  
 \$2 etāvad dhy<sup>291</sup> anuśāsanam<sup>292</sup>. //
- 6.16 \$1 śataṃ caikā ca<sub>117</sub> hṛdayasya<sub>121</sub> nāḍyas.  
 \$2 <sub>121</sub>tāsāṃ mūrdhānam abhiniḥsṛt<sub>122</sub> aikā. /  
 \$3 <sub>122</sub>tayordhvam āyann<sub>32</sub> amṛtatvam eti.  
 \$4 viṣvañi<sup>293</sup> <sub>121</sub>anyā utkramaṇe bhavanti. //
- 6.17 \$1 aṅguṣṭhamātraḥ<sub>42</sub> puruṣo 'ntar<sub>80</sub> ātmā  
 sadā<sub>45</sub> janānām<sub>117</sub> hṛdaye samniviṣṭaḥ<sup>294</sup>. /  
 \$2 <sub>42</sub>taṃ svāc<sub>80</sub> charirāt pravṛthen<sup>295</sup>  
 muñjād iveṣikāṃ<sub>72</sub> dhairyeṇa<sup>296</sup>. /  
 \$3 <sub>42</sub>taṃ vidyāc chukram<sup>297</sup> <sub>32</sub>amṛtam<sup>298</sup>.  
 \$3 <sub>42</sub>taṃ vidyāc chukram<sup>299</sup> <sub>32</sub>amṛtam iti. //

288 *bhavati/bhoti* m. c. Alsdorf 1950: 624/626.

289 *samaśnuta iti* A, I, Ç.

290 *bhavati/bhoti* m. c. Alsdorf 1950: 624/626.

291 *-dhy-* fehlt in Röer 1850, Cha, Jha, Na.

292 *etad brahmam upāsa[nam]* Ṭa.

293 *viṣvag-* Kha, Ja.

294 *niviṣṭaḥ* m. c. Alsdorf 1950: 635.

295 Alsdorf (1950: 636) konjiziert, dass sich hier ein Substantiv im Nominativ (z. B. *manīṣi*) befunden haben muss.

296 *iva iṣikāṃ dhairyeṇa* m. c. Alsdorf 1950: 635.

297 *-chuklam* l.

298 Kha, Ga, Ja ergänzen hier abermals *śukra*.

299 *-chuklam* l.

—

- Wenn sie alle losgelöst sind, 6.14  
die Begierden, die in seinem Herzen liegen,  
so wird der Sterbliche unsterblich  
und erreicht hier das *brahman*.
- Wenn sie alle gespalten werden, 6.15  
die Knoten des Herzens hier,  
so wird der Sterbliche unsterblich,  
denn so viel sagt die Lehre.
- Hundert und ein Kanälchen hat das Herz, 6.16  
von ihnen führt eines zum Haupt.  
Indem man sich durch sie aufwärtsbewegt, wird man unsterblich,  
(in alle Richtungen) verteilt werden die anderen beim Aufstieg.
- Der daumengroße *puruṣa* im Inneren des Körpers, 6.17  
ist für immer ins Herz der Menschen geschlüpft:  
ihn soll man aus dem eigenen Körper ziehen,  
mit Entschlossenheit, wie einen Halm aus der Blattscheide.  
Ihn soll man als das Lichte, als das Unsterbliche kennen!  
Ihn soll man als das Lichte, als das Unsterbliche kennen!“

## 23 KU 6.18: Kolophon II

- 6.18 \$1     <sub>8</sub>mṛtyuproktāṃ <sub>4</sub>naciketo 'tha labdhvā  
           <sub>49</sub>vidyām etāṃ <sub>76</sub>yogavidhiṃ ca kṛtsnam /  
           <sub>41</sub>brahmaprāpto virajo<sup>300</sup> 'bhūd vimṛtyur.  
 \$2.1     anyo 'py evaṃ \$2.2 yo vid<sup>301</sup> adhy<sub>42</sub>ātman eva. //

## 24 KU 6.19: Friedensformel

- 6.19                             \$1 saha <sub>1</sub>nāv avatu. |  
                                      \$2 saha <sub>1</sub>nau bhunaktu. |  
                                      \$3 saha vīryaṃ <sub>(1)</sub> karavāvahai. |  
                                      \$4 tejasvi <sub>(1)</sub> nāv adhītam astu.  
                                      \$5 mā <sub>(1)</sub> vidviśāvahai. |  
                                      om śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ |<sup>302</sup>

iti kāṭhakopaniṣadi dvitīyādhyāye tṛtīyā vallī samāptā |3| (5)  
 iti kāṭhakopaniṣadi dvitīyo 'dhyāyaḥ samāptaḥ |2|<sup>303</sup>

300 *vijaro-* I; diese Lesung wurde auch von zahlreichen Interpreten als Emendation vorgeschlagen; s. Olivelle 1998a: 611.

301 *yogavid adhyātmam* A.

302 Vollständig nur in Cha.

303 *iti dvitīyādhyāye tṛtīyā vallī* Cha.

—

Nachdem Naciketas dieses vom Tod gelehrt  
 Wissen und die gesamte *yoga*-Anweisung erhalten hatte, 6.18  
 ward er als einer, der das *brahman* erreicht hat, frei von Leidenschaft<sup>304</sup> und  
 Tod,  
 so wie auch jeder andere, der ein so mit Bezug auf das Selbst Bescheid Wissen-  
 der ist!

—

Möge es uns gemeinsam fördern! 6.19  
 Möge es uns gemeinsam von Nutzen sein!  
 Mögen wir gemeinsam eine Heldentat vollbringen!  
 Möge unser Studium energisch sein!  
 Mögen wir uns nicht hassen!  
*om*, Friede, Friede, Friede!

So endet die dritte Ranke<sup>305</sup> der zweiten Lektion der Kāṭhaka-Upaniṣad.  
 So endet die zweite Lektion der Kāṭhaka-Upaniṣad.

---

304 Oder wenn man der Lesung *vijaro*- folgt (s. n. 300 oben): „frei von Alter“.

305 Bzw. die sechste Vallī bei durchgängiger Zählung; s. n. 5 oben.



### **III KOMMENTAR**



# 1 KU 1.1–8: Naciketas kommt zum Tod

## 1.1 TB III 11.8.1–6

Die KU beginnt<sup>306</sup> 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:

<sup>307</sup>Uśan, 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 śraddhāviveśa | 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 | nāsyestāpūrtē kṣiyete | yō 'gnīm nāciketām cinutē | yā u cainam evāṃ veda |*  
*tṛtīyaṃ vṛṇīṣvēti | punarmṛtyōr mé 'pajitiṃ brūhīti hovāca | tāsmāi haitām agnīm nāciketām uvāca | tāto vai sō 'pa punarmṛtyūm ajayat |5| āpa punarmṛtyūṃ jayati | yō 'gnīm nāciketām cinutē | 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.<sup>308</sup>

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.<sup>309</sup> 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.<sup>310</sup> Denkbar ist, dass „Uśan“ vom Namen „Uśanas“ (der in vedischen Texten gut belegt ist) abgeleitet wurde, indem dieser als *ant*-Stamm uminterpretiert wurde.<sup>311</sup>

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“,<sup>312</sup> 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.<sup>313</sup> 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 beehrte...“), 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.<sup>314</sup> 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.<sup>315</sup> 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 (R<sub>4</sub>) und der Todesgott (R<sub>8</sub>), 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.<sup>316</sup> Im RV 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 Beinamen 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.<sup>317</sup> Olivelle stimmt damit mit dem Kommentar Śaṅkaras überein, demzufolge es sich um einen Sarvamedha oder auch um einen sog. Viśvajit handelt.<sup>318</sup> Wahrscheinlicher ist, dass der Verfasser an einen Viśvajit dachte; dieser ist ein Opfer mit nur einem einzigen Soma-Pressstag (*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.<sup>319</sup> 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.“<sup>320</sup> 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.

Agniṣṭoma<sup>321</sup> als auch, so wie das Agnicayana, im Modus des *atirātra*, d. h. über Nacht, vollzogen werden.<sup>322</sup> Im ŚB heißt es dazu:

<sup>323</sup>Wenn 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.<sup>324</sup> 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 sārvaṛṣṭhenātirātreṇa yajeta tāsmiṃ 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. Hefner (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).<sup>325</sup> 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.<sup>326</sup> 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.<sup>327</sup>

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.<sup>328</sup> 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:

<sup>329</sup> „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:<sup>330</sup> 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.<sup>331</sup>

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.<sup>332</sup> 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<br>2     | Naciketas<br>4            | Priesterlöhne (Rinder)<br>6 | Der Tod(esgott)<br>8 | Die Verstorbenen<br>9    | Der brahmanische Gast<br>13 | Haus<br>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-,<br/>tata</i> | <i>sa-, taṃ-,<br/>tvā</i> |                             | <i>mṛtyave</i>       |                          |                             |              |
| 1.5 |                           | <i>mayā-</i>              |                             | <i>yamasya</i>       | <i>bahūnām</i>           |                             |              |
| 1.6 |                           |                           |                             |                      | <i>pūrve,<br/>-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.<sup>333</sup> 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 (R<sub>14</sub>) 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.<sup>334</sup> 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.<sup>335</sup> 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 beiläufig<sup>336</sup> ein Aspekt des Rituals erklärt wird, nämlich dessen Bezeichnung als *nāciketa agni* (der „Naciketas’sche Agni“).<sup>337</sup>

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.<sup>338</sup>

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 (tragen den 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.<sup>339</sup> 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.<sup>340</sup> 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.

<sup>341</sup>Diejenigen, 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.<sup>342</sup> 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 Schöpfergott<sup>343</sup>

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 etásvaivánnam 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 (R<sub>40</sub>). 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:

<sup>344</sup>Das *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 surūco venā āvaḥ / sā budhnīyā upamā asya viṣṭhāḥ satās ca yōnim 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:

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

Zweitens handelt es sich bei der *srīṅkā* um den *rukma*, also die goldene Scheibe, die unter dem Altar vergraben wird (R37). Das *hapax legomenon srīṅkā* bezeichnet aufgrund seiner Charakterisierung als *anekarūpā* „(golden) glitzernd“<sup>347</sup> und *vittamayī* „aus Besitztum/Reichtum bestehend“ (KU 2.3) aller Wahrscheinlichkeit nach den *rukma* oder einen ihm ähnlichen Ritualgegenstand und gehört zur *adhiyajñam*-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 (*aśarīra*), 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.<sup>348</sup> 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.<sup>349</sup> 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**

| <b>Ebene</b>                         | <b>Bereich</b>         | <b>Termini</b>                    | <b>Entität</b>                |
|--------------------------------------|------------------------|-----------------------------------|-------------------------------|
| <i>adhidaivam</i><br>(makrokosmisch) | Kosmos                 | <i>brahmajajña</i>                | Sonne;<br>das „solare“ Selbst |
| <i>adhiyajñam</i><br>(mesokosmisch)  | Ritual<br>(Feueraltar) | <i>śṛṅkā</i>                      | Goldscheibe                   |
| <i>adhyātman</i><br>(mikrokosmisch)  | Mensch<br>(Herzhöhle)  | <i>deva īḍya</i> ;<br><i>agni</i> | Selbst;<br>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.<sup>350</sup> 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 (R<sub>46</sub>) 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 (R<sub>63</sub>). 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 (R<sub>52</sub>) 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.<sup>351</sup> 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 Upaniṣads<sup>352</sup> entwickelt sich das „Wissen der Fünf Feuer“ (der *pañcāgnividyā*) und die Lehre der zwei Pfade.<sup>353</sup> 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.<sup>354</sup> 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:

<sup>355</sup>Wenn 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:

<sup>356</sup> „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.“<sup>357</sup> 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 mṛtasyāgniṃ vāg apyeti vātaṃ prāṇaś cakṣur ādityaṃ manaś candraṃ diśaḥ śrotraṃ pṛthiviṃ śarīram ākāśam ātmauśadhīr 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.<sup>358</sup>

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.<sup>359</sup> 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.<sup>360</sup> 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.<sup>361</sup> Er betont, dass die angenehmen Dinge des Lebens, also Sinnesgenüsse und Besitztümer, in denen gewöhnliche Menschen „versinken“ bzw. „stecken bleiben“ (*sajj/majj*)<sup>362</sup> – insbesondere auch die goldene *sṛñkā* –, aufgegeben werden müssen. Die *sṛñkā* 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.<sup>363</sup> Die Lehre (*dharmā, 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.<sup>364</sup> 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)<sup>365</sup> 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.<sup>366</sup> 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.<sup>367</sup> 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 klar<sup>368</sup> – 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 1.9–2.13<sup>369</sup>

|      | 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 Naciketayana | 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.<sup>370</sup>

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,<sup>371</sup> die primär die Ausrichtung auf Kṛṣṇa, einen persönlichen Schöpfergott, der erst später als Avatāra von Viṣṇu betrachtet wurde, lehrt.<sup>372</sup> 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 vetti 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.<sup>373</sup> 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:

<sup>374</sup>Nun 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.<sup>375</sup> 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<br>(räumlich gedacht)<br><b>26</b> | Agni; das<br>Nāciketacayana<br><b>29</b> | Das <i>brahman</i><br><b>41</b> | Die über die Heilslehre<br>Bescheid Wissenden<br><b>85</b> |
|-----|--|--|---------------------------------|--|
| 3.1 | <i>sukṛtasya loke,<br/>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)<sup>376</sup> 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,<sup>377</sup> 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.<sup>378</sup>

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.<sup>379</sup> 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*.<sup>380</sup>

### 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,<sup>381</sup> 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.<sup>382</sup> 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*“<sup>383</sup>, 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 „Anschirring“) 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.“<sup>384</sup> *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.<sup>385</sup> 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*)<sup>386</sup> gehen bei ihrer durch das *karman* bedingten Verkörperung in Form des Selbst (des *ātman*) der Verstand (die *buddhi*),<sup>387</sup> 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 *samsāra*, 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.<sup>388</sup>

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.<sup>389</sup> 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.<sup>390</sup>

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;<sup>391</sup> 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.<sup>392</sup>

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.<sup>393</sup> Häufig übernimmt die *mahat ātman* oder auch nur *mahat* genannte Entität auch die Funktion der *buddhi*,<sup>394</sup> 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.<sup>395</sup> 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.<sup>396</sup>

Der *mahat ātman* bezeichnet somit ein Prinzip, das zwischen dem Unmanifesten und dem Manifesten steht.<sup>397</sup> 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<br>24 | Das Heilsziel<br>(räumlich gedacht)<br>26 | Der Wesenskern<br>42 | Pferde<br>53 | Die Sinne<br>61 | Wagen<br>86 | Der Verstand<br>87 | Wagenlenker<br>88 | Sinnesobjekte<br>89 | Erkennen<br>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“<sup>398</sup> 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.

<sup>399</sup>Wir 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]<sup>400</sup> 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 (R<sub>42</sub>), 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.<sup>401</sup> 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. *Kṛṣṇa*).<sup>402</sup> 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 Teiltext 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.<sup>403</sup> 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.<sup>404</sup> 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“<sup>405</sup>, 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

<sup>406</sup>so 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.<sup>407</sup> 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<br>32 | Das <i>brahman</i><br>41 | Der Wesenskern<br>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-,<br/>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.<sup>408</sup> 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.“<sup>409</sup> 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 / tathāivātmā 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 Holzschein) „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:

<sup>410</sup>Dieses 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.<sup>411</sup>

Sowohl 4.8 als auch 4.9 haben darüber hinaus inhaltliche Parallelen in einem (stellenweise kryptischen) Lied des AV,<sup>412</sup> 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:

<sup>413</sup>Das, 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 Kau-sativ.

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 kiṃ 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)<sup>414</sup> weit sind die Flügel dieses goldgelben Gänserichs ausgebreitet, der zum Himmel fliegt.<sup>415</sup> 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.“<sup>416</sup>

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.<sup>417</sup>

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.“<sup>418</sup> *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*)<sup>419</sup>; 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 idam 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)<br>8   | Das <i>brahman</i><br>41 | Der Wesenskern<br>42   | Verschiedenes<br>105 |
|------|------------------------|--------------------------|--|----------------------|
| 4.8  |                        | <i>tat</i>               | <i>etad-</i> , ( <i>jāavedā, agniḥ</i> )                                   |                      |
| 4.9  |                        | <i>tat</i>               | <i>yataś-</i> , <i>yatra</i> ,<br><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.<sup>420</sup> 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 *dharma* 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 *dharmas* 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 *dharmas* 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.<sup>421</sup> 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 *dharma* 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 *dharma* vom Körper abhängt, ebenso wie Wasser von den Bergen kommt – das Auseinanderfließen der *dharmas* wird jedoch nicht thematisiert. Sein drittes Argument ist eher eine Behauptung; je nach Interpretation lassen sich die von ihm angeführten, das Wort *dharma* 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 *dharma* 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.<sup>422</sup> 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.<sup>423</sup> 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.

<sup>424</sup>„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“<sup>425</sup>. „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 (R<sub>40</sub>) identifiziert; der Vortreffliche (*vasu*) mit dem Wind (R<sub>110</sub>) und der Hotṛ (also derjenige Priester, der aus dem ṚV rezitiert und Feueropfer darbringt) mit Agni, dem Feuer (R<sub>12</sub>; 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 adrijā īty adrijā hy eṣā rtām 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 werden<sup>426</sup>, 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.<sup>427</sup> 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.<sup>428</sup> 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><br>41 | Der Wesenskern<br>42     | (Aus)-Atmung ( <i>prāṇa</i> )<br>106 | Einatmung<br>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,<sup>429</sup> 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 Teiltex**

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;<br>Genuss | Der Körper;<br>das körperliche Selbst | Die über die Heilslehre<br>Bescheid Wissenden | Wesen, Geschöpf              |
|----------------------|---|------------------|----------------------------------|---------------------------------------|---|------------------------------|
| 38                   | 42  | 43               | 56                               | 80                                    | 85  | 94                           |
| 5.8                  | <i>puruṣo-, tad-,<br/>tasmiml-, etad-</i> |                  | <i>kāmaṃ-</i>                    |                                       |   |                              |
| 5.9 <i>rūpaṃ-</i>    | <i>-ātmā</i>                              |                  |                                  |                                       |   | <i>bhuvanaṃ-,<br/>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,<br/>vāṣī</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* (R<sub>41</sub>) bezieht, ist plausibel. Da Glückseligkeit eines 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.<sup>430</sup> 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.“<sup>431</sup> 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 Śaṅkara 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.“<sup>432</sup> 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.<sup>433</sup>

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 wächst<sup>434</sup> 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.<sup>435</sup> *ūrdhvamūla* bezieht sich also in der Beschreibung der KU auf die wurzelartige Baumkrone, und *avākśākhā* auf die astartigen Auswüchse, also das, was gewöhnlich Luftwurzeln genannt wird.<sup>436</sup> 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:

<sup>437</sup>Wenn 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)“. <sup>438</sup> 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. <sup>439</sup>

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. <sup>440</sup> 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 BĀU (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 BĀU 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 BĀU 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.<sup>441</sup> 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.<sup>442</sup> In einem Bronzespiegel ist die Reflexion zwar undeutlich und unscharf, aber stabil;<sup>443</sup> 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 BĀU (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);<sup>444</sup> 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.<sup>445</sup> 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.<sup>446</sup> 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 (*ghr̥ṇa*, 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 Teiltext**

Mit Ausnahme der Triṣṭubh 6.9 sind alle Strophen dieses Teiltextes 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 Teiltext 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 Teiltext gewissermaßen ein.

**Tabelle 14: Rekurrente Referenzobjekte in KU 6.6–11**

| Das geistige Organ<br>24 | Die Sinne<br>61           | Das Unmanifeste<br>92 | Der (vom Selbst zu<br>unterscheidende)<br><i>puruṣa</i><br>93 | Entstehen<br>und<br>Vergehen<br>114 | Stillstand<br>118 |
|--------------------------|---------------------------|-----------------------|---|-------------------------------------|-------------------|
| 6.6                      | <i>indriyāṅgāṃ-</i>       |                       |   | <i>udayāstamayau</i>                |                   |
| 6.7                      | <i>mano-,<br/>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           | ( <i>śakyo-</i> )                                | <i>tad-</i>                  |
| 6.13           | <i>-opalabdhavyas-</i> ,<br><i>-opalabdhasya</i> | <i>-obhayoḥ</i>              |

## 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.<sup>447</sup> 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*

<sup>448</sup>Nun bestehen diese Herzenskanälchen aus oranger, feiner Substanz (*aṇiman*), aus weißer, dunkelblauer, gelber und roter.<sup>449</sup> 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 | tam na kaś cana pāpmā sprṣāti | tejasā hi tadā saṃpanno bhavati* |3| *atha yatraitat abalimānaṃ nīto bhavati | tam abhīta āsīnā āhur jānāsi māṃ jānāsi māṃ iti | sa yāvad asmāc charīrād anutkrānto bhavati | tāvaj jānāti* |4| *atha yatraitat 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 abhiniḥṣṛtaikā | 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/<sup>450</sup>

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* erwähnt<sup>451</sup> – 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 Teilttext**

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 (*hṛd* bzw. *hṛdaya*) erwähnt. Im Anuṣṭubh-Paar ist jeweils von zu lösenden Begierden (*kāma* R56) bzw. zu spaltenden Knoten (*granthi*) 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<br><b>11</b> | Unsterblichkeit<br><b>32</b> | Herz<br><b>117</b> |
|------|------------------------------------|------------------------------|--------------------|
| 6.14 | <i>martyo-</i>                     |                              | <i>hṛdi</i>        |
| 6.15 | <i>martyo-</i>                     |                              | <i>hṛdayasye-</i>  |
| 6.16 |                                    | <i>amṛtatvam</i>             | <i>hṛdayasya</i>   |
| 6.17 |                                    | <i>amṛtam</i>                | <i>hṛdaye</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 *adhyātmam* 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.<sup>452</sup> 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“.

## **IV KOHÄRENZANALYSE**



# 1 Die Kāṭha-Upaniṣad als Komposit

K. F. Geldner, der Meister der Upanishadenforschung, nennt die Kāṭha-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 *KāṭhU* 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 Vallīs weitaus mehr *Triṣṭubhs* als *Anuṣṭubhs* vorkommen, und schloss daraus, „daß nur die beiden ersten Ranken den ursprünglichen Textbestand der Kāṭhopaniṣad 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 Mogulprinz 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* (R42), in 4.7 Aditi (R104), in 4.8 Agni (R12), in 4.12, 13 und 8 der *puruṣa* (R42), in 6.1 der kosmische *Aśvattha* (R112). 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

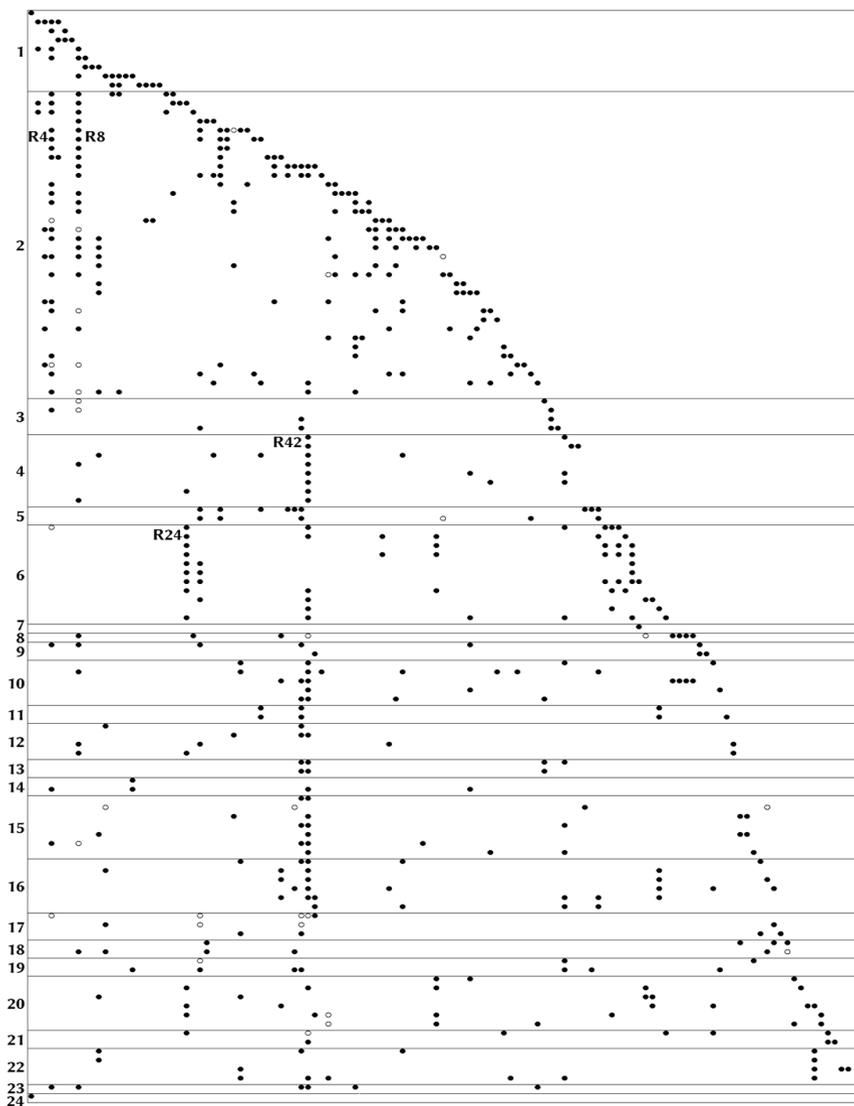
Wie im Kommentar zur Übersetzung (und auch im vorangegangenen Abschnitt) gezeigt wurde, nahmen die Rezipienten und Produzenten den Text der KU als ein aus mehr oder weniger definierten Sinneinheiten – den Teiltexthen – zusammengesetztes Gebilde wahr und gestalteten ihn auch in dieser Form weiter. Insgesamt 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**

| <b>Adhyāya I</b> |   |
|------------------|---|
| 1                | <p><b>1.1–8: Naciketas kommt zum Tod</b><br/> <b>Kohärenz:</b> Obwohl dieser Teilttext heterogen und auch der Form nach divers ist, ist er für die Rahmenerzählung der Upaniṣad unerlässlich.<br/> <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><br/> <b>Kohärenz:</b> Die Naciketas-Erzählung wird fortgesetzt; der größte Teil des Teilttextes besteht aus dem Dialog zwischen Naciketas und Yama.<br/> <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><br/> <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.<br/> <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><br/> <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.<br/> <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><br/> <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.<br/> <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><br/> <b>Kohärenz:</b> Der <i>adhyātmayoga</i> wird um für die yogische Praxis bestimmte Lehren erweitert.<br/> <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><br/> <b>Kohärenz:</b> Möglicherweise besteht durch die Erwähnung von Wünschen ein Bezug zur Naciketas-Erzählung.<br/> <b>Text:</b> Eine metrisch nicht eindeutig zuordenbare Strophe.</p>  |
| 8                                  | <p><b>3.15: Der Wesenskern I (das Eigenschaftslose)</b><br/> <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.<br/> <b>Text:</b> 1 T.</p>   |
| 9                                  | <p><b>3.16–17: Kolophon I</b><br/> <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.<br/> <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><br/> <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.<br/> <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><br/> <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.<br/> <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><br/> <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.<br/> <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><br/> <b>Kohärenz:</b> Diese Strophen ähneln stark den Strophen 4.1–5 und setzen die Lehre über den Wesenskern (hier: <i>puruṣa</i>) fort.<br/> <b>Text:</b> 2 Strophen: A+e., A+e.</p>   |
| 14 | <p><b>4.14–15: Wassergleichnisse</b><br/> <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.<br/> <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><br/> <b>Kohärenz:</b> Die Lehre über den Wesenskern (<i>aja, vāmana, ātman, dehin</i>) wird fortgesetzt.<br/> <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><br/> <b>Kohärenz:</b> Die Lehre über den Wesenskern (<i>puruṣa, ātman</i>) wird fortgesetzt. Der letzte Satz dieses Teiltextes (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.<br/> <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><br/> <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><br/> <b>Text:</b> 3 Strophen: A, T, A+e; 6.1 könnte auch unabhängig von diesem Teilttext 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><br/> <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).<br/> <b>Text:</b> 2 Strophen: A/T (verderbt), A.</p>                      |
| 19                                 | <p><b>6.4–5: Welten</b><br/> <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>).<br/> <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><br/> <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.<br/> <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><br/> <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.<br/> <b>Text:</b> 2 Strophen: A, A.</p>                 |
| 22                                 | <p><b>6.14–17: Das Herz und die Kanälchen</b><br/> <b>Kohärenz:</b> Diese Strophen integrieren die <i>nāḍī</i>-Physiologie in den <i>adhyaṅmayoga</i>.<br/> <b>Text:</b> 4 Strophen: A, A, T, T.</p>  |
| 23                                 | <p><b>6.18: Kolophon II</b><br/> <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.<br/> <b>Text:</b> 1 T-Strophe.</p>  |
| 24                                 | <p><b>6.19: Friedensformel</b><br/> <b>Kohärenz:</b> Bei der „Friedensformel“ (<i>śānti</i>) handelt es sich um ein paratextuelles, vom Rest der Upaniṣad inhaltlich unabhängiges Element.<br/> <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 handele 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;<br>3.3–4, 10, 12–13;<br>4.1, 4–5, 15;<br>5.6, 9–12;<br>6.7, 18 |
| <i>puruṣa</i>   | der <i>puruṣa</i> („Mann“) | 4.12–13;<br>5.8;<br>6.17  |
| <i>īśāna</i>    | der Herr                   | 4.5, 12–13  |
| <i>deva</i>     | Gott                       | 1.17;<br>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 (R93) 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 (R42) 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 paramam 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 lokām 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 mām spr̥ṣṭo ’nuvīto mayaiṣa / tena dhīrā apiyanti brahmadevāḥ 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.



# APPENDIZES



## 1 Die Etymologie von *naciketas*

Im Folgenden sollen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, verschiedene Etymologien des Namens *naciketas* zusammengefasst werden:

- *na-ciketas* leitet sich ab von der Negationspartikel *na* „nicht“ und der finiten Verbform *ciketa*, dem Perfekt der 1. oder 3. Person von *cit*. Es handelt sich daher um ein Kompositum, das aus dem Satz *na ciketa* „ich/er weiß nicht“ gebildet wurde (Whitney 1890: 90f.). Der *s*-Stamm *Naciketas* könnte dabei sekundär von *naciketa* abgeleitet worden sein (DeVries 1987: 242). Eine freie Übersetzung wäre demnach „Weißnicht“ (Deussen [1921: 263, n. 1] spricht gar „von ‚dem tumben (*na-ciketas*) Menschen“).
- *na-ciketas* leitet sich ab von dem alten Präverb *ná* und einem nicht (unabhängig) belegbaren Nomen *ciketa(s)* und ähnelt daher dem Wort *ná-vedas*, „kundig“ (Renou 1943: 5).
- Sowohl *ná-ciketas* als auch *ná-vedas* bezeichnen einen Menschen, „der auf der Suche nach Wissen ist“. DeVries (1987: 242) erklärt dies so: „The one who is *náveda(s)* or *naciketa(s)* does not at present know, but is in precisely the correct frame of mind to become knowledgeable.“ Er begründet seine Erklärung (ibid.) mit Verweis auf die Kontexte von *návedas* im RV: „Three of seven occurrences (RV 4.23.4 (cf. 2); 5.12.3; 1.165.13), well above a chance ratio, occur in the context of questioning.“ Eine freie Übersetzung wäre in diesem Fall „Willwissen“.

Alle etymologischen Erklärungen, die auf das vorhandene oder fehlende Wissen von *Naciketas* anspielen, müssen natürlich erklären, was er weiß oder nicht weiß – weder die Upaniṣad noch das Brāhmaṇa spielen ja in irgendeiner Form explizit auf den Namen an. DeVries (1987: 243), der offenbar seine eigene Etymologie nicht wirklich gelten lassen will, befindet, dass der Name eine anonyme Person charakterisiert: „With a name meaning ‘I don’t know,’ *Naciketas* falls into a category of heroes with misleading names [...] that is, essentially anonymous or pseudonymous figures.“ Da jedoch *Naciketas* gleich zu Beginn des TB und der KU namentlich (*nāma*) eingeführt wird, ist diese Erklärung wenig überzeugend.

Bodewitz merkt an, dass möglicherweise in der zweiten Valli auf *Naciketas*’ Namen angespielt wird. Er übersetzt (1985: 13, n. 32.) KU 2.3ab: „Thinking about (*abhidhyā* = *cit*) the pleasant and pleasantly looking objects of desire you, Mr. Indifferent, have let them go.“ Diese Erklärung kann natürlich nur synchron (und nicht im Sinn einer historischen Etymologie) für die KU gelten; im älteren TB bietet Yama *Naciketas* ja keinerlei Genüsse an.

- *nāciketá* ist ein auf der Ähnlichkeit der Laute beruhendes Wortspiel mit der Negationspartikel *ná* und den Verbwurzeln *kṣi* „vergehen“ und *ji* „siegen“, die in der *Naciketas*- Erzählung des TB (III 11.8.5) erwähnt werden: *táto vái*

*tásyeṣṭāpūrté nākṣīyete* „Darum vergehen wahrlich sein Opfer und Verdienst nicht.“ Dies ist ein Vorschlag von Deussen (1921: 262), der auch in *na jiti* („Nichtbesiegung“) ein Wortspiel mit *nāciketā* sieht (wobei angemerkt sei, dass das TB nur das Wort *āpajiti* benutzt).

- *nāciketā* ist unabhängig von *naciketas* entstanden und bedeutet „nichtungglänzend“ (Deussen 1921: 263, n. 1). Es sei somit ähnlich gebildet wie *nāsatya*.
- *naci-ketas* setzt sich zusammen aus *\*naci* und *\*ketas* (EWA II: 7). *\*naci* könnte sich von einem unbekanntem Adjektiv ableiten: Einige Adjektive, insbesondere jene auf *ra*, haben im Vorderglied von Komposita *i* als Auslaut. Die Form *\*nagrā*, die hier als Basis anzusetzen wäre, ist als Adjektiv nicht belegt, ihre Bedeutung daher unbekannt.<sup>494</sup> Darüber hinaus war die Kompositumbildung mit *i* schon zur Zeit der vedischen Saṃhitās nicht mehr voll produktiv (AG II(1): 59ff.). Das nicht belegte *\*ketas* könnte eine Variante von *keta* sein; *keta* bezeichnet den „Willen“, das „Begehren“ oder die „Absicht“. Mit *keta* verwandt ist wahrscheinlich auch *cetas*, „Glanz“ (WRV 458) bzw. „Einsicht, Sinn, Herz“ (EWA I: 549). Gerade in Komposita konnte in frühvedischer Zeit ein *a*-Stamm auch in einen *as*-Stamm übergehen (s. AG III: 286ff.).
- *naci-keta(s)* ist angelehnt an den Namen *śveta-ketu* (DeVries 1987: 251, n. 54). *śveta-ketu* ist einer, „der ein weißes (*śveta*) Zeichen/Banner/Licht (*ketu*) hat“. Anders als *keta* (s. oben) ist jedoch das Wort *ketas* nicht belegt.
- *naci-ketas* hat sich aus einer Verbindung von *naktī* „in der Nacht“ und dem Stamm *cetas* in der Bedeutung „Glanz“ entwickelt und bezieht sich auf eine Form des Gottes Agni, den Naciketas personifizieren soll. Jean Haudry (2010: 30ff.) übersetzt es als „éclat (ou: attention) dans la nuit“.

---

494 Als maskulines Substantiv bezeichnet es im Sanskrit das „Krokodil“; s. EWA II: 3. Das möglicherweise verwandte *nakula* bezeichnet einen Mungo; s. EWA II: 2.

## 2 Liste der rekurrenten Referenzobjekte

|    |                                  |   |
|----|----------------------------------|---|
| 1  | Wir zwei                         | (0); 6.19   |
| 2  | Naciketas' Vater                 | 1.1, 4, 10-11   |
| 3  | Besitz                           | 1.1, 24, 27; 2.3, 6, 10   |
| 4  | Naciketas                        | 1.1-2, 4-5, 9-11, 13-16, 19-21, (23),<br>24-25, 27, 29; 2.3-4, 9, (10), 11, 13, 15;<br>3.(3), 16; 4.15; 5.6, (14); 6.18 |
| 5  | Name                             | 1.1, 3, 16  |
| 6  | Priesterlöhne (Rinder)           | 1.2-3   |
| 7  | Die freudlosen Welten            | 1.3   |
| 8  | Der Tod(esgott)                  | 1.4-5, 7, 9-18, 20-22, (24), 25-27, 29;<br>2.(4), 6, (10, 13-15), 21, 25; 3.15-16;<br>4.2, 10-11; (5.6); 6.3, 18        |
| 9  | Die Verstorbenen                 | 1.5-6   |
| 10 | Getreide                         | 1.6   |
| 11 | Der sterbliche Mensch            | 1.6, 25-28; 2.1-2, 13, 20; 5.5; 6.8, 14-<br>15  |
| 12 | (Der) Feuer(gott)                | 1.7; 4.8; (5.2), 9, 15; 6.3   |
| 13 | Der brahmanische Gast            | 1.7-9   |
| 14 | Haus                             | 1.7-9; 2.13   |
| 15 | Beschwichtigung                  | 1.7   |
| 16 | Wasser                           | 1.7; 4.14-15; 6.5   |
| 17 | Alles Wünschenswerte             | 1.8   |
| 18 | Männliche Nachkommenschaft       | 1.8, 23   |
| 19 | Vieh                             | 1.8, 23   |
| 20 | Der Mann von geringem Verstand   | 1.8   |
| 21 | Nächte                           | 1.9, 11   |
| 22 | Die drei Wünsche                 | 1.9-10, 20  |
| 23 | Naciketas' erster Wunsch         | 1.10  |
| 24 | Das geistige Organ               | 1.10; 2.24; 3.3-10, 13; 4.11; 6.7, 9-10,<br>12  |
| 25 | Der Rachen (des Todes)           | 1.11; 3.15  |
| 26 | Das Heilsziel (räumlich gedacht) | 1.12-14, 18; 2.11, 17; 3.1-2, 7-9, 11,<br>16; 4.10; (5.14-15); 6.(4), 5   |
| 27 | Angst                            | 1.12; 6.2-3   |
| 28 | Kummer                           | 1.12, 18; 2.12, 20  |
| 29 | Agni; das Nāciketacayana         | 1.13-19; 2.10; 3.1-2  |
| 30 | Die Lehre vom Feueraltar         | 1.13-15   |
| 31 | Die unsterblichen Götter         | 1.(13), 21-22, 28; 4.9; 5.3   |

|    |   |   |
|----|---|---|
| 32 | Unsterblichkeit                                       | 1.13; 4.1–2; 5.8; 6.1, 8, 16–17   |
| 33 | Naciketas' zweiter Wunsch                             | 1.13, 19  |
| 34 | Basis   | 1.14; 2.11  |
| 35 | Die Herzhöhle   | 1.14; 2.12, 20; 3.1; 4.6–7  |
| 36 | Yamas „Draufgabe“                                     | 1.16  |
| 37 | Die Goldscheibe                                       | 1.16–18; 2.3  |
| 38 | Erscheinung, Äußeres                                  | 1.16; 3.15; 4.3; 5.9–10, 12; 6.9  |
| 39 | Der/die das Nāciketacayana<br>Durchführende(n)        | 1.17–18; 3.1  |
| 40 | Die Sonne   | 1.17; 3.1; 5.(2), 11; 6.3, 5  |
| 41 | Das <i>brahman</i>                                    | 1.17–18; 2.16–17; 3.1–2, 16; 4.3, 5–9,<br>12–13; 5.1, 4, 6, 8, (14–15); 6.1, 5, 14,<br>18                     |
| 42 | Der Wesenskern  | 1.17–18; 2.12–13, 18–25; 3.3–4, 10–13,<br>(15); 4.1–5, 9, 12–13, 15; 5.1, 3–12,<br>(14); 6.7, (12), 13, 17–18 |
| 43 | Der Heilszustand                                      | 1.17; 3.17; 5.12–14; 6.10   |
| 44 | Die Schlinge(n) des Todes                             | 1.18; 4.2   |
| 45 | Die Leute; Menschen                                   | 1.19, 25, (29); 2.3, 7; 6.(10–11), 17   |
| 46 | Naciketas' dritter Wunsch                             | 1.19–20, 22, 27, 29   |
| 47 | Der Zweifel über die Nachtodexistenz                  | 1.20  |
| 48 | Der Verstorbene                                       | 1.20  |
| 49 | Das Wissen über die Nachtodexistenz                   | 1.20–22, 29; 2.7–9, 13; 6.18  |
| 50 | Der Sprecher der Lehre                                | 1.22; 2.7   |
| 51 | Ein anderer Wunsch                                    | 1.21–22, 24, 29   |
| 52 | Yamas Verlockungen                                    | 1.23–26, 28; 2.4  |
| 53 | Pferde  | 1.23; 3.4, 6  |
| 54 | Die Erde, das Erdenreich; die Welt<br>der Sterblichen | 1.23–25, 29; 2.6, 11; 4.10; 5.11  |
| 55 | Leben   | 1.24, 26, 28; 4.5   |
| 56 | (Objekt der) Begierde; Genuss                         | 1.24–25; 2.3–4, 11, 20; 4.2; 5.8, 13;<br>6.14   |
| 57 | Maiden  | 1.25  |
| 58 | Gefährte  | 1.25–26   |
| 59 | Das Sterben, der Tod                                  | 1.25; 5.6   |
| 60 | Glanz   | 1.26  |
| 61 | Die Sinne   | 1.26; 3.4–6, 10; 6.6–7, 10–11   |
| 62 | Wir (Sterblichen)                                     | 1.(27), 29; (3.2)   |
| 63 | Das Nachtodliche, das Jenseits                        | 1.29; 2.6   |
| 64 | Das Gute  | 2.1–2   |

|     |   |   |
|-----|---|---|
| 65  | Das Angenehme                                     | 2.1–2   |
| 66  | Ein Kluger, Verständiger, Weiser                  | 2.2, 7, 12, 22; 3.13, 16; 4.4, 15; 6.6                  |
| 67  | Der geistig Träge, Verblendete                    | 2.2, 6  |
| 68  | Unwissen  | 2.4–5   |
| 69  | Wissen  | 2.4, 12, 23; 5.7  |
| 70  | Verblendete, Unverständige                        | 2.5; 4.2  |
| 71  | Ein anderer als man selbst                        | 2.8–9; 6.12   |
| 72  | Entschlossenheit                                  | 2.9, 11; 6.17   |
| 73  | (Un-)Beständige Substanzen                        | 2.10; 4.2   |
| 74  | Das Beständige                                    | 2.10  |
| 75  | Angstlosigkeit                                    | 2.11; 3.2   |
| 76  | <i>yoga</i>                                       | 2.12; 6.11, 18  |
| 77  | Das Gewesene und Zukünftige                       | 2.14; 4.5, 12–13  |
| 78  | <i>om</i>   | 2.15–17   |
| 79  | Die Stütze  | 2.17  |
| 80  | Der Körper; das körperliche Selbst                | 2.18, 22–23; 3.3, 13; 4.1, 12; 5.4, 7, 12–13; 6.4–5, 17 |
| 81  | Der Töter   | 2.19  |
| 82  | Der Getötete                                      | 2.19  |
| 83  | <i>rta</i>  | 3.1; 5.2  |
| 84  | Schatten  | 3.1; 6.5  |
| 85  | Die über die Heilslehre Bescheid wissenden Weisen | 3.1–2, 4; 4.2; 5.12–13                                  |
| 86  | Wagen   | 3.3, 5–6, 9   |
| 87  | Der Verstand                                      | 3.3, 10, 12; 6.10                                       |
| 88  | Wagenlenker                                       | 3.3, 5–6, 9   |
| 89  | Sinnesobjekte                                     | 3.4, 10   |
| 90  | Erkennen  | 3.5–9, 13   |
| 91  | Der Pfad  | 3.9, 14   |
| 92  | Das Unmanifeste                                   | 3.11, (15); 6.7–8                                       |
| 93  | Der (vom Selbst zu unterscheidende) <i>puruṣa</i> | 3.11; 6.8–9   |
| 94  | Wesen, Geschöpf                                   | 3.12; 4.6–7; 5.9–12                                     |
| 95  | Stimme  | 3.13; 6.12  |
| 96  | Ton   | 3.15; 4.3   |
| 97  | Berührung(en)                                     | 3.15; 4.3   |
| 98  | Geschmack   | 3.15; 4.3   |
| 99  | Geruch  | 3.15; 4.3   |
| 100 | Die Naciketas-Erzählung                           | 3.16–17   |

|            |  |                    |
|------------|--|--------------------|
| <b>101</b> | Das Vorbringen der Naciketas-<br>Erzählung | 3.17               |
| <b>102</b> | Blick; Auge                                | 4.1; 5.11; 6.9, 12 |
| <b>103</b> | Schlaf                                     | 4.4; 6.5           |
| <b>104</b> | Aditi                                      | 4.7                |
| <b>105</b> | Verschiedenes                              | 4.10–11            |
| <b>106</b> | (Aus)-Atmung ( <i>prāṇa</i> )              | 5.3, 5; 6.2        |
| <b>107</b> | Einatmung                                  | 5.3, 5             |
| <b>108</b> | Verkörperung                               | 5.7; 6.4           |
| <b>109</b> | Das Lichte                                 | 5.8; 6.1           |
| <b>110</b> | Wind                                       | 5.(2), 10; 6.3     |
| <b>111</b> | Der gesamte Kosmos                         | 5.11, 15; 6.2      |
| <b>112</b> | Der Weltenbaum                             | 6.1                |
| <b>113</b> | Das Wissen über die Angst                  | 6.2(–3)            |
| <b>114</b> | Entstehen und Vergehen                     | 6.6, 11            |
| <b>115</b> | <i>sattva</i>                              | 6.7                |
| <b>116</b> | Die Unsichtbarkeit des <i>puruṣa</i>       | 6.9                |
| <b>117</b> | Herz                                       | 6.9, 14–17         |
| <b>118</b> | Stillstand                                 | 6.10–11            |
| <b>119</b> | Die Proposition, dass er existiert         | 6.12–13            |
| <b>120</b> | Das Realität-Sein                          | 6.13               |
| <b>121</b> | Kanälchen                                  | 6.16               |
| <b>122</b> | Das eine Kanälchen                         | 6.16               |

# LITERATURVERZEICHNIS

- Adamzik 2016 Kirsten Adamzik, *Textlinguistik*. Berlin: De Gruyter, 2016.  
<https://doi.org/10.1515/9783110946642>
- AG II(1) Jacob Wackernagel, *Altindische Grammatik*. Bd. II, 1. Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1905.
- AG III Jacob Wackernagel & Albert Debrunner, *Altindische Grammatik*. Bd. III: Nominalflexion – Zahlwort – Pronomen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1929–1930 (Nachdruck ibd., 1975).
- Alsdorf 1950 Ludwig Alsdorf, „Contributions to the Textual Criticism of the Kaṭhōpaniṣad“. *ZDMG* 100 (1950): 621–637.
- Andrijanić 2020 Ivan Andrijanić, „Śaṅkara and the Authorship of the Īsopaniṣadbhāṣya and the Kaṭhōpaniṣadbhāṣya“. *International Journal of Hindu Studies* 24 (2020): 257–282.  
<https://doi.org/10.1007/s11407-020-09279-z>
- Antos 2000 Gerd Antos, „Aspekte der Textverarbeitungsforschung“. In: Brinker et al. 2000: 105–122.
- Āpṭe 1935 Vināyak Gaṇeś Āpṭe (Hrsg.), *saṭīkādvayaśāṅkarabhāṣyopetā kāṭhakopaniṣad*. [ānandāśramasamskṛtagranthāvaliḥ 7]. Pune: Anandashrama Press, 1935.
- AS B[erthold] Delbrück, *Altindische Syntax*. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1888.
- Aufrecht 1877 Theodor Aufrecht (Hrsg.), *Die Hymnen des Ṛigveda*. 2 Bde. 2. Auflage. Bonn: Adolph Marcus, 1877.
- Bhattacharya 2016 Ramkrishna Bhattacharya, „Significance of the Kaṭha Upaniṣad in the Philosophical Development in India“. *Antiquorum Philosophia* 10 (2016): 153–173.
- Black 2007 Brian Black, *The Character of the Self in Ancient India*. Priests, Kings, and Women in the Early Upaniṣads. Albany: State University of New York Press, 2007.
- Black 2018 Brian Black, „The Upaniṣads and the Mahābhārata“. In: Cohen 2018a: 222–237.
- Bodewitz 1985 H[enk] W. Bodewitz, „Yama’s Second Boon in the Kaṭha Upaniṣad“. *WZKS* 29 (1985): 5–26.
- Bodewitz 1994 Henk W. Bodewitz, „Life after Death in the Ṛgvedasamhitā“. *WZKS* (1994): 23–41.
- Bodewitz 1996 Hendrik W. Bodewitz, „The Hindu Doctrine of Transmigration: its Origin and Background“. *Indologica Taurinensia* 23–24 (1996): 583–605.
- Bodewitz 2002 H[enk] W. Bodewitz, „The Dark and Deep Underworld in the Veda“. *JAOS* 122. 2 (2002): 213–223.  
<https://doi.org/10.2307/3087614>

- Böhntlingk 1890 Otto Böhntlingk, „Drei kritisch gesichtete und übersetzte Upanishad mit erklärenden Anmerkungen“. *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaft zu Leipzig* 42 (1890): 127–197.
- Böhntlingk 1891 Otto Böhntlingk, „Zu den von mir bearbeiteten Upanishaden“. *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaft zu Leipzig* 43 (1891): 70–90.
- Bowles 2007 Adam Bowles, *Dharma, Disorder and the Political in Ancient India*. The Āpaddharmaparvan of the Mahābhārata. Leiden: Brill, 2007. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004158153.i-432>
- Brereton 1986 Joel P. Brereton, „‘Tat Tvam Asi’ in Context“. *ZDMG* 136.1 (1986): 98–109.
- Brinker et al. 2000 Klaus Brinker, Gerd Antos, Wolfgang Heinemann & Sven F. Sager (Hrsgg.), *Text- und Gesprächslinguistik / Linguistics of Text and Conversation*. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung / An International Handbook of Contemporary Research. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.
- Brockington 2006 J[ohn] L. Brockington, „Epic Svayamvaras“. In: Raghunath Panda & Madhusudan Mishra (Hrsgg.), *Voice of the Orient (A Tribute to Prof. Upendranath Dhal)*. Delhi: Eastern Book Linkers, 2006, pp. 35–42.
- Brodbeck 2013 Simon Brodbeck, „The Story of Sāvitrī in the Mahābhārata: a Lineal Interpretation.“ *Journal of the Royal Asiatic Society* 23.4 (2013): 527–549. <https://doi.org/10.1017/S1356186313000424>
- Brodbeck 2018 Simon Brodbeck, „The Upaniṣads and the *Bhagavadgītā*“. In: Cohen 2018a: 239–261.
- Bronkhorst 2007 Johannes Bronkhorst, *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. Leiden: Brill, 2007. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004157194.i-416>
- Bronkhorst 2011 Johannes Bronkhorst, *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*. Leiden: Brill, 2011. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004201408.i-294>
- Bronkhorst 2012 J[ohannes] Bronkhorst, „Manu and the Mahābhārata“. In: Leonid Kulikov & Maxim Rusanov (Hrsgg.), *T. Ya. Elizarenkova Memorial: Book 2*. Moskau: Izdatelstvo RGGU, 2012, pp. 135–156.
- Bronkhorst 2021 Johannes Bronkhorst, „The rise of classical Brahmanism“. In: Knut A. Jacobsen (Hrsg.), *Routledge Handbook of South Asian Religions*. London: Routledge, 2021, pp. 49–56. <https://doi.org/10.4324/9780429054853>
- Bronkhorst et al. 2011 Johannes Bronkhorst, Christopher Key Chapple, Laurie L. Patton, Geoffrey Samuel, Stuart Ray Sarbacker & Vesna Wallace, „Contextualizing the History of Yoga in Geoffrey Samuel’s *The Origins of Yoga and Tantra: A Review Symposium*“. *International Journal of Hindu Studies* 15.3 (2011): 303–357. <https://doi.org/10.1007/s11407-011-9107-6>

- Buß 2011 Johanna Buß, *Preta, Pitṛ und Piśāca*. Rituelle und mythische Totenbilder im Pretakalpa des Garuḍapurāṇa, dem Garuḍapurāṇasāroddhāra und der Pretamañjari. Saarbrücken: Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften, 2011.
- Charpentier 1928–1929 Jarl Charpentier, „Kāṭhaka Upaniṣad. Translated with an Introduction and Notes“. *The Indian Antiquary* 57 (1928): 201–207, fortgesetzt auf pp. 221–229; *The Indian Antiquary* 58 (1929): 1–5.
- Coffie 1994 Carlos Alberto Pérez Coffie, *Bṛhadāraṇyakopaniṣad II*. Critical Edition of the Second Chapter of the Kāṇva Recension According to Accented Manuscripts with a Critical-exegetical Commentary. Dissertation. Harvard University, 1994.
- Cohen 2008 Signe Cohen, *Text and Authority in the Older Upaniṣads*. Leiden: Brill, 2008. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004167773.i-320>
- Cohen 2018a Signe Cohen (Hrsg.), *The Upaniṣads. A Complete Guide*. London: Routledge, 2018. <https://doi.org/10.4324/9781315758701>
- Cohen 2018b Signe Cohen, „The Date of the Upaniṣads“. In: Signe Cohen (Hrsg.), *The Upaniṣads. A Complete Guide*. London: Routledge, 2018, pp. 12–20. <https://doi.org/10.4324/9781315758701>
- Cohen 2022 Signe Cohen, „The *Bhagavadgītā* and the Kṛṣṇa Yajurveda Upaniṣads“. *International Journal of Hindu Studies* 26 (2022): 327–326. <https://doi.org/10.1007/s11407-022-09323-0>
- Collins 1992 Steven Collins, „Nirvāṇa, Time, and Narrative“. *HR*, 31.3 (1992): 215–246. <https://doi.org/10.1086/463283>
- Converse 1974 Hyla Stuntz Converse, „The Agnicayana Rite: Indigenous Origin?“. *HR* 14.2 (1974): 81–95. <https://doi.org/10.1086/462716>
- Deussen 1894 Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. 1. Bd. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1894.
- Deussen 1906 Paul Deussen, *Vier philosophische Texte des Mahābhāratam: Sanatsujāta-Parvan, Bhagavadgītā, Mokshadharma, Anugītā*. In Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauss aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1906.
- Deussen 1921 Paul Deussen, *Sechzig Upaniṣad's des Veda*. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. Dritte Auflage. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1921.
- DeVries 1987 Larry DeVries, „The Father, the Son and the Ghoulish Host: A Fairy Tale in Early Sanskrit?“. *Asian Folklore Studies* 46 (1987): 227–256. <https://doi.org/10.2307/1178586>
- Dumont 1951 Paul-Emil Dumont (Hrsg. & Üb.), „The Special Kinds of Agnicayana (or Special Methods of Building the Fire-Altar) According to the Kāṭhas in the Taittirīya-Brāhmaṇa. The Tenth, Eleventh, and Twelfth Prapāṭhakas of the Third Kāṇḍa of the Taittirīya-Brāhmaṇa with Translation“. *Proceedings of the American Philosophical Society* 95.6 (1951): 628–675.

- Edgerton 1924 Franklin Edgerton, „The Meaning of Sāṅkhya and Yoga“. *American Journal of Philology* 45.1 (1924): 1–46. <https://doi.org/10.2307/289216>
- Edgerton 1926 „The Upanisads: What Do They Seek, and Why?“. *JAOS* 49 (1926): 97–121. <https://doi.org/10.2307/592977>
- Edgerton 1965 Franklin Edgerton, *The Beginnings of Indian Philosophy. Selections from the Rig Veda, Atharva Veda, Upaniṣads and Mahābhārata*. Translated from the Sanskrit with an Introduction, Notes and Glossarial Index. London: Allen & Unwin, 1965.
- Eggeling 1897 Julius Eggeling (Üb.), *The Satapatha-Brāhmaṇa*. According to the Text of the Mādhyandina School. [Sacred Books of the East 43]. Oxford: Clarendon Press, 1897.
- Einoo 2014 Shingo Einoo, „Vedic Predecessors of One Type of Tantric Ritual“. *Cracow Indological Studies* 16 (2014): 109–143. <https://doi.org/10.12797/CIS.16.2014.16.06>
- EIP III Karl H. Potter (Hrsg.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*. 3. Bd. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981 (Nachdruck ibd., 1998).
- Emeneau 1950 M[urray] B[arnson] Emeneau, „The Strangling Figs in Sanskrit Literature“. In: J.T. Allen et al. (Hrsgg.), *University of California Publications in Classical Philology*. Vol. XIII: 1944–1950. Berkeley: University of California Press, 1950, pp. 345–371.
- EWA I–II Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*. 2 Bde. Heidelberg: Carl Winter, 1992/1996.
- Fabricius-Hansen 2000 Cathrine Fabricius-Hansen, „Formen der Konnexion (Forms of Connexion)“. In: Brinker et al. 2000: 331–343.
- Farmer et al. 2002 Steve Farmer, John B. Henderson & Michael Witzel, „Neurobiology, Layered Texts, and Correlative Cosmologies. A Cross-Cultural Framework for Premodern History“. *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 72 (2000 [Nachdruck 2002]): 48–90.
- Fitzgerald 2017 James L. Fitzgerald, „The Buddhi in Early Epic Adhyātma Discourse (the Dialog of Manu and Bṛhaspati)“. *JIPh* 45.4 (2017): 767–816. <https://doi.org/10.1007/s10781-017-9323-5>
- Fitzgerald 2018 James L. Fitzgerald, „The Mahābhārata“. In: Knut A. Jacobsen (Hrsg.), Helene Basu, Angelika Malinar & Vasudha Narayanan (assoziierte Hrsgg.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Leiden: Brill, 2018 [gedruckte Ausgaben 2009–2015]. [https://doi.org/10.1163/2212-5019\\_beh\\_COM\\_2020040](https://doi.org/10.1163/2212-5019_beh_COM_2020040)
- Frauwallner 1953 Erich Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*. 1. Bd. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1953.
- Frauwallner 1982 Erich Frauwallner, *Kleine Schriften*. Hrsg. von Gerhard Oberhammer und Ernst Steinkellner. Wiesbaden: Franz Steiner, 1982.

- Freschi & Maas 2017 Elisa Freschi & Philipp A. Maas (Hrsgg.), *Adaptive Reuse. Aspects of Creativity in South Asian Cultural History*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2017. [https://doi.org/10.26530/oapen\\_623411](https://doi.org/10.26530/oapen_623411)
- Freschi 2015 Elisa Freschi (Hrsg.), *The Re-use of Texts in Indian Philosophy. Special Issues of the JIPh* 43.2–3 (2015).
- Friš 1955 Oldřich Friš, „Two Readings of the Kaṭhōpaniṣad“. *Archiv Orientální* 23 (1955): 6–9.
- Fritzsche 1912 Richard Fritzsche, „Zu Kaṭhōpaniṣad I, 28“. *ZDMG* 66 (1912): 727–728.
- Geldner 1928 K[arl] F[riedrich] Geldner, *Vedismus und Brahmanismus*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1928.
- Gerety 2021 Finian M[cKean] M[oore] Gerety, „Between Sound and Silence in Early Yoga: Meditation on ‘Om’ at Death“. *HR* 60.3 (2021): 209–244. <https://doi.org/10.1086/711944>
- Gethin 2009 Rupert Gethin, „He Who Sees Dhamma Sees Dhammas. Dhamma in Early Buddhism“. In: Patrick Olivelle (Hrsg.), *Dharma. Studies in its Semantic, Cultural and Religious History*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009, pp. 91–120.
- Göbel-Groß 1962 Erhard Göbel-Groß. *Sirr-i akbar. Die persische Upaniṣadenübersetzung des Moḡulprinzen Dārā Šukoh. Eine Untersuchung der Übersetzungsmethode und Textauswahl nebst Text der Praśna-Upaniṣad Sanskrit-Persisch-Deutsch*. Dissertation. Philipps-Universität zu Marburg, 1962.
- Gonda 1977 J[an] Gonda, „Notes on the Kaṭha Upaniṣad“. In: Suniti Kumar Chatterji, R.N. Dandekar, V. Raghavan, H.P. Schmidt, T.G. Mainkar, S.N. Gajendragadkar (Hrsgg.), *Some Aspects of Indo-Iranian Literary and Cultural Traditions*. Commemoration Volume of Dr. V.G. Paranjpe. Delhi: Ajanta Publications, 1977, pp. 60–70.
- Gonda 1984 J[an] Gonda, *Prajāpati and the Year*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1984.
- Gonda 1988 J[an] Gonda, *Mantra Interpretation in the Śatapatha-Brāhmaṇa*. Leiden: Brill, 1988. <https://doi.org/10.1163/9789004645707>
- Gotō 1996 Toshifumi Gotō, „Zur Lehre Śaṅḍilyas“. In: Nalini Balbir & Georges- Jean Pinault (Hrsg.) [in Zusammenarbeit mit Jean Fezas], *Langue, style et structure dans le monde indien*. Centenaire de Louis Renou. Paris: Librairie Honoré Champion, Editeur, 1996, pp. 71–88.
- Grinshpon 2003 Yohanan Grinshpon, *Crisis and Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Haas 2018 Dominik Haas, *Vom Feueraltar zum Yoga. Kohärenz und Konzept der Kaṭha-Upaniṣad*. Master-Arbeit. Universität Wien, 2018. <https://doi.org/10.25365/thesis.52786>

- Haas 2019 Dominik Haas, „Ritual, Self and Yoga: On the Ways and Goals of Salvation in the Kaṭha Upaniṣad“. *JIPh* 47 (2019): 1019–1052. <https://doi.org/10.1007/s10781-019-09408-y>
- Haas 2023 Dominik A. Haas, *Gāyatrī: Mantra and Mother of the Vedas*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2023. <https://doi.org/10.1553/978OEAW93906>
- Haas 202x Dominik A. Haas, „Mortal Combat and the Hereafter: *saṃparāya* and *sāmparāya* in Sanskrit Literature“. Eingereicht (2024).
- Hara 1964 Minoru Hara, „Note on Two Sanskrit Religious Terms: *bhakti* and *śraddhā*“. *IJ* 7 (1964): 124–145.
- Haudry 2010 Jean Haudry, *Le feu de Naciketas*. Milano: Archè, 2010.
- Helfer 1968 James S. Helfer, „The Initiatory Structure of the Kaṭhopeniṣad“. *HR* 7.4 (1968): 348–367. <https://doi.org/10.1086/462571>
- Hillebrandt 1897 Alfred Hillebrandt, *Ritual-Litteratur*. Vedische Opfer und Zauber. Strassburg: Trübner, 1897.
- Hillebrandt 1914 Alfred Hillebrandt, „Textkritische Bemerkungen zur Kāṭhaka- und Praśna-Upaniṣad“. *ZDMG* 68 (1914): 579–582.
- Hopkins 1901 Edward Washburn Hopkins, *The Great Epic of India: Its Character and Origin*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1901.
- Horsch 1968 Paul Horsch, „Buddhismus und Upaniṣaden“. In: J. C. Heesterman, G. H. Schokker & V. I. Subramoniam (Hrsgg.), *Pratidānam*. Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on His Sixtieth Birthday. Den Haag: Mouton, 1968, pp. 462–477.
- Hume 1921 Robert Ernest Hume (Üb.), *The Thirteen Principal Upanishads*. Translated from the Sanskrit with an Outline of the Philosophy of the Upanishads and an Annotated Bibliography. London: Oxford University Press, 1921.
- Ježić 2009 Mislav Ježić, „The Relationship between the Bhagavadgītā and the Vedic Upaniṣads: Parallels and Relative Chronology“. In: Robert P. Goldman & Muneo Tokunaga (Hrsgg.), *Epic Undertakings*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009, pp. 215–282.
- Johnston 1939 E[dward] H[amilton] Johnston, „On Some Difficulties of the Katha Upaniṣad“. In S. M. Katre & P. K. Gode (Hrsgg.), *A Volume of Eastern and Indian Studies*. Bombay: Karnatak Publishing House, 1939, pp. 122–127.
- Jurewicz 2007 Joanna Jurewicz, „The Fiery Self. The Ṛgvedic Roots of the Upaniṣadic Concept of Ātman“. In: Danuta Stasik & Anna Trynkowska (Hrsgg.), *Teaching on India in Central and Eastern Europe*. Warszawa: Elipsa, 2007, pp. 123–137.
- Jurewicz 2016 Joanna Jurewicz, *Fire, Death and Philosophy*. A History of Ancient Indian Thinking. Warszawa: Elipsa, 2016.

- Kalverkämper 2000 Hartwig Kalverkämper, „Vorläufer der Textlinguistik: die Rhetorik (Precursors of Text Linguistics: Rhetorics)“. In: Brinker et al. 2000: 1–17.
- Kashikar 1951 C. G. Kashikar, Review von Dumont 1951. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 32.1 (1951): 292–294.
- Keith 1925 Arthur Berriedale Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. [The second half, Chapters 20–29. Page 313 to page 683]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press / London: Oxford University Press, 1925.
- Killingley 1997 Dermot Killingley, „The Paths of the Dead and the Five Fires“. In: Peter Connolly & Sue Hamilton (Hrsgg.), *Indian Insights. Buddhism, Brahmanism and Bhakti*. London: Luzac Oriental, 1997, pp. 1–20.
- Killingley 2023 Dermot Killingley, „Freedom from the World and Freedom in the Worlds“. *Religions of South Asia* 17.2 (2023): 138–163. <https://doi.org/10.1558/rosa.24256>
- Kim 2022 Jeong-Soo Kim, *Atharvavedasaṃhitā der Śaunakaśākhā*. Eine neue Edition unter besonderer Berücksichtigung der Parallelstellen der Paippalādasamhitā. Würzburg: Universität Würzburg, 2022. <https://doi.org/10.25972/OPUS-27703>
- Kudelska 2003 Marta Kudelska, „The Problem of Immortality and the Notion of the Term *nāman*“. *Indologica Taurinensa* 39 (2003): 189–196.
- Kurz 2000 Gerhard Kurz, „Methoden der Textinterpretation in literaturwissenschaftlicher Perspektive (Methods of Text Interpretation from a Literary Studies Perspective)“. In: Brinker et al. 2000: 209–220.
- Larson 1979 Gerald Larson, *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*. Zweite, überarbeitete Ausgabe. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979 (Nachdruck ibd., 2011).
- Linke & Nussbaumer 2000 Angelika Linke & Markus Nussbaumer, „Rekurrenz (Recurrence)“. In: Brinker et al. 2000: 305–315.
- Linke et al. 2004 Angelika Linke, Markus Nussbaumer & Paul R. Portmann, *Studienbuch Linguistik*. Ergänzt um ein Kapitel „Phonetik/Phonologie“ von Urs Willi. 5., erweiterte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2004.
- Lipner 1978 J[ulius] J. Lipner, „An Analysis of Kāṭha 6.4 and 5, with Some Observations on Upanishadic Method“. *JIPh* 5 (1978): 243–253. <https://doi.org/10.1007/BF00161266>
- Maguchi 2020 Miyoko Maguchi, *Die Muṇḍaka-Upaniṣad*. Herausgegeben unter Berücksichtigung indischer Handschriften mit Anmerkungen, einer deutschen Übersetzung und einer Studie zu ihren philosophischen Vorstellungen. München: Iudicium, 2020.
- Malinar 2007 Angelika Malinar. *The Bhagavadgītā. Doctrines and Contexts*. New York: Cambridge University Press, 2007. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511488290>

- Mallinson & Singleton 2017 James Mallinson & Mark Singleton, *Roots of Yoga*. London: Penguin Books, 2017.
- McCrea & Patil 2010 Lawrence J. McCrea & Parimal G. Patil, *Buddhist Philosophy of Language in India*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Michaels 1998 Axel Michaels, *Hinduismus*. Geschichte und Gegenwart. München: C.H. Beck, 1998.
- Müller 1884 F[riedrich] Max Müller (Üb.), *The Upaniṣads*. Part II. [Sacred Books of the East 15]. Oxford: Clarendon Press, 1884.
- Nevo 2010 Amos Nevo (Hrsg. & Üb.), *The Nāsiketa Story*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2010.
- Nichols 2012 Michael Nichols, „Dialogues with Death: Māra, Yama, and Coming to Terms with Mortality in Classical Hindu and Indian Buddhist Traditions“. *Religions of South Asia* 6.1 (2012): 13–32. <https://doi.org/10.1558/rosa.v6i1.13>
- Norelius 2023 Johan-Per Norelius, *Soul and Self in Vedic India*. Leiden: Brill, 2023. <https://doi.org/10.1163/9789004546004>
- Oberlies 1995–1998 Thomas Oberlies (Hrsg. & Üb.), „Die Śvetāśvatara-Upaniṣad“. *WZKS* 39 (1995): 61–102; *WZKS* 40 (1996): 123–160; *WZKS* 42 (1998): 77–138.
- Oberlies 2012 Thomas Oberlies, *Der Rigveda und seine Religion*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2012.
- Okita 2017 Kiyokazu Okita, „Quotation, Quarrel and Controversy in Early Modern South Asia: Appayya Dīkṣita and Jīva Gosvāmī on Madhva’s Untraceable Citations“. In: Freschi & Maas 2017: 255–280.
- Oldenberg 1918 H[ermann] Oldenberg, „Der geopferte Gott und das Agnicayana“. In: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Philologisch-historische Klasse. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1918, pp. 1–16.
- Olivelle 1998a Patrick Olivelle (Üb.), *The Early Upaniṣads*. Annotated Text and Translation. New York: Oxford University Press, 1998.
- Olivelle 1998b Patrick Olivelle, „Unfaithful Transmitters: Philological Criticism and Critical Editions of the Upaniṣads“. *JIPh* 26.2 (1998): 173–187. <https://doi.org/10.1023/A:1004322726953>
- Olivelle 2000 Patrick Olivelle, *Dharmasūtras*. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha. Annotated Text and Translation. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000.
- Olivelle 2009 Patrick Olivelle, „The Semantic History of Dharma. The Middle and Late Vedic Periods“. In: Patrick Olivelle (Hrsg.), *Dharma*. Studies in its Semantic, Cultural and Religious History. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009, pp. 69–89.

- Olivelle 2018 Patrick Olivelle, „Social and Literary History of Dharmaśāstra. The Foundational Texts“. In: Patrick Olivelle & Donald R. Davis, Jr. (Hrsgg.), *The Oxford History of Hinduism. Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*. Oxford: Oxford University Press, 2018, pp. 15–29. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198702603.003.0002>
- Otto 1936 Rudolf Otto (Üb.), *Die Katha-Upanishad*. Übertragen und erläutert. Berlin: Alfred Töpelmann, 1936.
- Parpola 2019 Asko Parpola, „The Mirror in Vedic India: Its Ancient Use and Its Present Relevance in Dating Texts“. *Studia Orientalia* 7 (2019): 1–29. <https://doi.org/10.23993/store.76275>
- Pinchard 2016 Alexis Pinchard, „Roots and Branches: the Veda as an Inverted Tree?“. In: Jan E.M. Houben, Julieta Rotaru & Michael Witzel (Hrsgg.), *Vedic Śākhās: Past, Present, Future*. [Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop. Bucharest 2011]. [Harvard Oriental Series; Opera Minora 9]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006, pp. 251–278.
- Poley 1844 L[udwig] Poley (Hrsg.), *Vrihadāraṇyakam. Kāthakam, Īça, Kena, Muṇḍakam*. Oder: Funf Upanishads aus dem Yağur- Sāma und Atharva-Veda. Nach den Handschriften der Bibliothek der Ost-Indischen Compagnie zu London. Bonn: Adolph Marcus, 1844.
- Pontillo & Neri 2019a Tiziana Pontillo & Chiara Neri, „The Case of *yogakṣema/yogakkhema* in Vedic and Suttapiṭaka Sources. In Response to Norman“. *JIPh* 47 (2019): 527–563. <https://doi.org/10.1007/s10781-019-09397-y>
- Pontillo & Neri 2019b Tiziana Pontillo & Chiara Neri, „On the Boundary between *Yogakkhema* in the *Suttapiṭaka* and *Yogakṣema* in the *Upaniṣads* and *Bhagavadgītā*“. *Cracow Indological Studies* 11.2 (2019): 139–157. <https://doi.org/10.12797/CIS.21.2019.02.05>
- Preisendanz 2018 Karin Preisendanz, „Text Segmentation, Chapter Naming and the Transmission of Embedded Texts in South Asia, with Special Reference to the Medical and Philosophical Traditions as Exemplified by the *Carakasamhitā* and the *Nyāyasūtra*“. In: Florence Bretelle-Establet & Stéphane Schmitt (Hrsgg.), *Pieces and Parts in Scientific Texts*. Cham: Springer, 2018, pp. 159–220. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-78467-0\\_7](https://doi.org/10.1007/978-3-319-78467-0_7)
- Proferes 2007 Theodore N. Proferes, *Vedic Ideals of Sovereignty and the Poetics of Power*. New Haven: American Oriental Society, 2007.
- Radhakrishnan 1953 Sarvepalli Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads*. London: Allen & Unwin, 1953.
- Rām 1948 Nārāyan Rām Āchārya (Hrsg.), *The Brahmasūtrabhāṣya*. Text with Foot-Notes & Variants etc. 3. Ausgabe. Bombay: Satyabhāmābāi Pāṇḍuraṅg, 1948.
- Ranade 1998 H. G. Ranade (Hrsg. & Üb.), *Lāṭyāyana-Śrauta-Sūtra*. 3 Bde. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts and Motilal Banarsidass Publishers, 1998.

- Rastelli 2018 Marion Rastelli, „Yoga in the Daily Routine of the Pāñcarātrins“. In: Karl Baier, Philipp A. Maas & Karin Preisendanz (Hrsgg.), *Yoga in Transformation*. Wien: Vienna University Press, 2018, pp. 223–258.  
<https://doi.org/10.14220/9783737008624.223>
- Rau 1971 Wilhelm Rau, „Versuch einer deutschen Übersetzung der Kāṭhaka- Upaniṣad“. *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft* 25 (1971): 158–174.  
<https://doi.org/10.5169/seals-146281>
- Rawson 1934 Joseph Nadin Rawson, *The Kaṭha Upaniṣad*. Oxford: Oxford University Press, 1934.
- Ray 1998 Anita C. Ray, *An Analysis of the Sāvitrī Legend in Ancient Indian Literature and Culture*. Dissertation. La Trobe University, 1998.
- Renou 1943 Louis Renou (Hrsg. & Üb.), *Katha Upanishad*. [Les Upanishad: Texte et traduction sous la direction de Louis Renou. II]. Paris: Adrien-Maisonneuve, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1952.
- Rickheit & Schade 2000 Gert Rickheit & Ulrich Schade, „Kohärenz und Kohäsion“. In: Brinker et al. 2000: 275–283.
- Röer 1850 E. Röer (Hrsg.), *The Īśā, Ke'na, Kaṭha, Prasna, Muṇḍa, Māṇḍūkya, Upanishads, with the Commentary of Sankara Āchārya, and the Gloss of Ānanda Giri*. [Bibliotheca Indica VIII 24–25, 28–31]. Calcutta: J. Thomas, Baptist Mission Press, 1850.
- Rosenfield 2004 Susan J. Rosenfield (Hrsg. & Üb.), *Kaṭha Brāhmaṇa Fragments. A Critical Edition, Translation, and Study*. Dissertation. Harvard University, 2004.
- Samuel 2008 Geoffrey Samuel, *The Origins of Yoga and Tantra*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511818820>
- Sanders 2000 Willy Sanders, „Vorläufer der Textlinguistik: die Rhetorik (Precursors of Text Linguistics: Rhetorics)“. In: Brinker et al. 2000: 17–28.
- Sayers 2013 Matthew R. Sayers, *Feeding the Dead. Ancestor Worship in Ancient India*. Oxford: Oxford University Press, 2013.  
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199917471.001.0001>
- Schmithausen 1994 Lambert Schmithausen, „Zur Textgeschichte der Pañcāgnividyā“. *WZKS* (1994): 43–60.
- Schmithausen 2013 Lambert Schmithausen, „kuśāla and akuśāla: Reconsidering the Original Meaning of a Basic Pair of Terms of Buddhist Spirituality and Ethics and Its Development up to Early Yogācāra“. In: Ulrich Timme Kragh (Hrsg.), *The Foundation for Yoga Practitioners. The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2013, pp. 440–495.

- Sieg 1927 Emil Sieg, „Bemerkungen zur Kaṭhopeniṣad“. In: *Aus Indiens Kultur*. Festgabe Richard von Garbe dem Forscher und Lehrer zu seinem 70. Geburtstag dargebracht von seinen Freunden, Verehrern und Schülern. Erlangen: Verlag von Palm & Enke, 1927, pp. 129–133.
- Slaje 2009 Walter Slaje (Üb.), *Upanischaden*. Arkanum des Veda. [Verlag der Weltreligionen]. Frankfurt: Insel Verlag, 2009.
- Smith 2016 Caley Charles Smith, „The Kaṭhopeniṣad and the Deconstruction of the Fire-Altar“. In: Andrew Miles Byrd, Jessica DeLisi & Mark Wenthe (Hrsgg.), *Tavet Tat Satyam*. Studies in Honor of Jared S. Klein on the Occasion of His Seventieth Birthday. Ann Arbor: Beech Stave Press, 2016, pp. 283–293.
- Söhnen-Thieme 2018 Renate Söhnen-Thieme, „Yama“. In: Knut A. Jacobsen (Hrsg.), Helene Basu, Angelika Malinar & Vasudha Narayanan (assoziierte Hrsgg.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Leiden: Brill, 2018 [gedruckte Ausgaben 2009–2015]. [https://doi.org/10.1163/2212-5019\\_beh\\_COM\\_1030290](https://doi.org/10.1163/2212-5019_beh_COM_1030290)
- SS J. S. Speijer, *Sanskrit Syntax*. Leiden: 1886 (Nachdruck Delhi: Motilal Banarsidass, 2009).
- Staal 1983/1–II Frits Staal, *Agni*. The Vedic Ritual of the Fire Altar. 2 Bde. Berkeley: Asian Humanities Press, 1983.
- Sukthankar et al. 1927–1971 Vishnu S[itaram] Sukthankar, S[hripad] K[ishna] Belvalkar & Parashuram Lakshman Vaidya (Hrsgg. [„general editors“]), *The Mahābhārata*. 27 Bde. Pune: Bhandarkar Oriental Institute, 1927–1971.
- Tiefenauer 2018 Marc Tiefenauer, *Les enfers indiens*. Leiden: Brill, 2018. <https://doi.org/10.1163/9789004360426>
- UVC Marco Franceschini, *An Updated Vedic Concordance*. [Maurice Bloomfield's A Vedic Concordance enhanced with new material taken from seven Vedic texts]. 2 Bde. Part I: a – na – Part II: pa – ha. Cambridge, Mass.: The Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University / Milan: Mimesis Edizioni, 2007.
- Van Buitenen 1957 J. A. B. van Buitenen, „Studies in Sāmkhya (III)“. *JAOS* 77.2 (1957): 88–107. <https://doi.org/10.2307/594919>
- Van Buitenen 1962 J[ohannes] A[drianus] B[ernardus] van Buitenen, *The Maitrāyaṇīya Upaniṣad*. A Critical Essay, with Text, Translation and Commentary. 'S-Gravenhage: Mouton & Co., 1962.
- Van Buitenen 1964 J[ohannes] A[drianus] B[ernardus] van Buitenen, „The Large Ātman“. *HR* 4.1 (1964): 103–114. <https://doi.org/10.1086/462497>
- Van Buitenen 1978 J[ohannes] A[drianus] B[ernardus] van Buitenen (Üb.), *The Mahābhārata*. 4. The Book of Virāṭa. 5. The Book of the Effort. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

- Velankar 1968 H. D. Velankar, „The R̥gvedic Origin of the Story of Naciketas (R̥v. 10.135)“<sup>6</sup>. In: *Mélanges d'indianisme. À la mémoire de Louis Renou*. Paris: de Boccard, 1968, pp. 763–772.
- Vetter 1995 T[ilman] Vetter, „Bei Lebzeiten das Todlose erreichen. Zum Begriff AMATA im alten Buddhismus“. In: Gerhard Oberhammer (Hrsg.), *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst*. Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition. Arbeitsdokumentation eines Symposions. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995, pp. 27–42.
- Vira & Chandra 1954 Raghu Vira & Lokesh Chandra (Hrsgg.), *Jaiminiya Brahmana of the Sāmaveda*. With a foreword by Louis Renou. Nagpur: 1954.
- Wadhvani 1973 Y. K. Wadhvani, „Implication of the Vedic Term Naciketas“. *Vishveshvaranand Indological Journal* 11 (1973): 19–23.
- WaR Klaus Mylius, *Wörterbuch des altindischen Rituals*. Mit einer Übersicht über das altindische Opferritual und einem Plan der Opferstätte. Wichtrach: Institut für Indologie, 1995.
- Weber 1853 Albrecht Weber, „Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad. (Fortsetzung.)“. In: Albrecht Weber et al. (Hrsgg.), *Indische Studien*. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums. Bd 2. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1853, pp. 170–236.
- Weber 1855 Albrecht Weber (Hrsg.), *The Çatapatha-Brahmana in the Mādhyandina-Çâkhâ with Extracts from the Commentaries of Sâyana, Harisvâmin and Dvivedagaṅga*. Berlin: Dümmler / London: Williams and Norgate, 1855.
- Weber 1871 Albrecht Weber (Hrsg.), „Die Taittirīya-Saṃhitâ“. In: Albrecht Weber et al. (Hrsgg.), *Indische Studien*. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums 11. Brockhaus, 1871.
- Weller 1953 Friedrich Weller, *Versuch einer Kritik der Kaṭhōpaniṣad*. Berlin: Akademie-Verlag, 1953.
- Werner 1978 Karel Werner, „The Vedic Concept of Human Personality and its Destiny“. *JIPh* 5.3 (1978): 275–289.  
<https://doi.org/10.1007/BF00161269>
- White 1986 David Gordon White, „‘Dakṣhiṇa’ and ‘Agnicayana’: An Extended Application of Paul Mus's Typology“. *HR* 26.2 (1986): 188–213. <https://doi.org/10.1086/463074>
- White 1996 David Gordon White, *The Alchemical Body*. Siddha Traditions in Medieval India. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- White 2009 David Gordon White, „Yogic Rays: The Self-Externalization of the Yogi in Ritual, Narrative and Philosophy“. *Paragrana* 18.1 (2009): 64–77.
- Whitney 1890 W[illiam] D[wight] Whitney, „Translation of the Kaṭha-Upanishad“. *Transactions of the American Philological Association* 21 (1890): 88–112.

- Whitney 1905 *Atharva-Veda Samhitā*. Translated with a Critical and Exegetical Commentary by William Dwight Whitney. Revised and Brought Nearer to Completion and Ed. by Charles Rockwell Lanman. Second Half: Books VIII to XIX. Cambridge, Mass.: Harvard University, 1905.
- Witzel 1977 Michael Witzel, „An Unknown Upaniṣad of the Kṛṣṇa Yajurveda: The Kaṭha-Śikṣā-Upaniṣad“. *Journal of the Nepal Research Centre* 1 (Humanities) (1977): 139–153.
- Witzel 1979 Michael Witzel, „Die Kaṭha-Śikṣā-Upaniṣad und ihr Verhältnis zur Śikṣā-Valli der Taittirīya-Upaniṣad“. *WZKS* 23 (1980) 5–28.
- Witzel 1980 Michael Witzel, „Die Kaṭha-Śikṣā-Upaniṣad und ihr Verhältnis zur Śikṣā-Valli der Taittirīya-Upaniṣad“ [Fortsetzung von Witzel 1979]. *WZKS* 24 (1980): 21–82.
- Witzel 1987 Michael Witzel, „On the localisation of Vedic texts and schools (Materials on Vedic Śākhās, 7)“. In: Gilbert Pollet, *India and the Ancient World*. History, Trade and Culture before A. D. 650. Leuven: Department Oriëntalistiek, 1987, pp. 173–213.
- Witzel 2020/I–II Michael Witzel, *The Veda in Kashmir*. 2 Bde. Cambridge, Mass.: The Department of South Asian Studies, Harvard University, 2020.
- WRV Hermann Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875.
- Wynne 2011a Alexander Wynne, „The *ātman* and Its Negation. A Conceptual and Chronological Analysis of Early Buddhist Thought“. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 33.1–2 (2010 [2011]): 103–171.
- Wynne 2011b Alexander Wynne, „Review of Johannes Bronkhorst, *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India* (2007)“. *H-Buddhism, H-Net Reviews*, 2011.  
<https://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=31537>

Die Kaṭha-Upaniṣad ist ein vor etwa 2000 Jahren verfasster Sanskrit-Text, der sich mit dem Wesen des Menschen nach dem Tod beschäftigt. Als eine der frühesten Quellen, die eine als Yoga bezeichnete heilseffektive Methode lehren, hat sie auch außerhalb Südasiens Bekanntheit erlangt. Aufgrund ihrer textlichen Heterogenität wurde ihr jedoch schon oft Inkohärenz unterstellt.

In der vorliegenden Studie legt Dominik A. Haas eine neue, kommentierte Übersetzung der Kaṭha-Upaniṣad vor und analysiert sie mit Hilfe textlinguistischer Methoden. Er argumentiert, dass diese Upaniṣad von Anfang an als Kompilation konzipiert war, die neue kontemplative und yogische Lehren mit der Ritualmystik des berühmten vedischen Feueraltars verbinden sollte.



ISBN 978-3-948791-95-7

