



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Vom Feueraltar zum Yoga

Kohärenz und Konzept der Kaṭha-Upaniṣad“

verfasst von / submitted by

Dominik Haas, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2018 / Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 697

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Sprachen und Kulturen Südasiens

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Marion Rastelli

Danksagung und Widmung

An dieser Stelle möchte ich allen danken, die zum Gelingen vorliegender Arbeit beigetragen haben: Allen voran meiner Betreuerin Marion Rastelli, die mich seit dem Beginn der Arbeit auf all meinen gedanklichen Wegen und Irrwegen geduldig begleitet und stets mit konstruktiver Kritik unterstützt hat, Philipp André Maas, der in seiner Lehrveranstaltung zur Kaṭha-Upaniṣad im SoSe 2016 den Anstoß zu dieser Master-Arbeit gegeben hat, sowie Karin Preisendanz und allen Teilnehmern ihres Kolloquiums, von deren Reflexionen ich sehr profitiert habe.

Darüber hinaus gilt mein Dank meinen Freunden, Verwandten und Bekannten, die mich in den letzten zwei Jahren unterstützt haben, allen voran meinem Vater Peter Haas, ohne den ich mein geliebtes Studium nicht hätte abschließen können. Ich widme diese Arbeit meiner viel zu früh verstorbenen Mutter, Ines Zoncsits.

Inhaltsverzeichnis

I.	Einleitung	1
1.	Ziele	2
2.	Methodik	3
3.	Berücksichtigte Literatur	10
II.	Die Kaṭha-Upaniṣad	12
1.	Einordnung	12
2.	Datierung und Lokalisierung	12
3.	Der Zustand des Textes	14
4.	Der formale Aufbau des Textes	15
III.	Übersetzung und Kommentar	17
1.	KaṭhU 1.1–29; TaittBr III 11.8.1–6: Die Naciketas-Geschichte	17
2.	KaṭhU 2.1–13: Wissen und Unwissen	47
3.	KaṭhU 2.14–17: Om	54
4.	KaṭhU 2.18–25: Das Selbst und die Gnade	55
5.	KaṭhU 3.1–2: Der Feueraltar und das Brahman	57
6.	KaṭhU 3.3–13: Das Wagengleichnis (Sāṅkhya-Yoga I)	60
7.	KaṭhU 3.14: Des Messers Schneide	70
8.	KaṭhU 3.15: Das Eigenschaftslose	71
9.	KaṭhU 3.16–17: Kolophon I	72
10.	KaṭhU 4.1–5: Das Selbst im Innern	73
11.	KaṭhU 4.6–7: Wenn man in die Herzhöhle dringt	75
12.	KaṭhU 4.8–11: Was hier ist, das ist dort	76
13.	KaṭhU 4.12–13: Der daumengroße Puruṣa	82
14.	KaṭhU 4.14–15: Wassergleichnisse	82
15.	KaṭhU 5.1–7: Der Gänserich, der Zwerg, der Leibbesitzer	84
16.	KaṭhU 5.8: Der Puruṣa, der die Begierden erschafft	88
17.	KaṭhU 5.9–13: Das eine Selbst im Innern aller Wesen	88
18.	KaṭhU 5.14–15: Leuchtet es oder strahlt es?	90
19.	KaṭhU 6.1: Die ewige Pappelfeige	91
20.	KaṭhU 6.2–4: Aus Angst	92

21.	KaṭhU 6.5: Vier <i>loka</i> -s	93
22.	KaṭhU 6.6–11: Sinneskontrolle (Sāṅkhya-Yoga II)	96
23.	KaṭhU 6.12–13: Er ist	99
24.	KaṭhU 6.14–17: Das Herz und die Nāḍis	99
25.	KaṭhU 6.18: Kolophon II.....	102
IV.	Auswertung und Synthese	104
1.	Die Texthaftigkeit der KaṭhU	104
2.	Das Konzept der KaṭhU	117
V.	Appendizes	128
	Appendix I: Die Etymologie von <i>naciketas</i> -.....	128
	Appendix II: Das Agnicayana in anderen Upaniṣads	131
	Appendix III: Der <i>sāmparāya</i> -.....	138
	Appendix IV: Zusammenfassungen	144
	Textsigla	147
	Sonstige Abkürzungen.....	148
	Literaturverzeichnis.....	149

Tabellenverzeichnis

1	Abschnitte der KaṭhU	15
2	Die Strophen der KaṭhU vor der Einteilung in Vallis	16
3	Die drei Aspekte des Nāciketacayana	43
4	Die Vergleiche von KaṭhU 6.5	96
5	Strophen mit <i>etad vai tat</i>	113

I. Einleitung

Was bleibt von einem Menschen, wenn er stirbt? Existiert er nach dem Tod weiter oder nicht? Diese Frage stellt ein wissbegieriger junger Brahmane namens Naciketas in der Kaṭha-Upaniṣad (KaṭhU) dem Tod selbst. Dieser hat sich zuvor als schlechter Gastgeber erwiesen und muss Naciketas nun zum Ausgleich drei Wünsche gewähren. Naciketas nutzt dies und wünscht sich, erstens wieder zu den Lebenden zurückkehren zu dürfen und seinen Vater, der ihn aus Zorn zum Tod geschickt hatte, wohlgesonnen wiederzusehen, zweitens ein Ritual, das ihn unsterblich macht, und zu guter Letzt – und hier sträubt sich der Tod zunächst – das Wissen um das Wesen des Menschen nach dem Tod.

Wie genau Naciketas' Wünsche und die Antworten des Todes zu verstehen sind, ist jedoch schon seit Langem Anlass für zahlreiche widerstreitende Interpretationen sowohl der Indologen als auch der traditionellen indischen Kommentatoren. Die schon oft übersetzte, kommentierte und interpretierte KaṭhU beinhaltet, wie auch viele andere Upaniṣads, Elemente aus verschiedenen religiösen und weltanschaulichen Epochen, Strömungen und Milieus. Ihren Anfang bildet eine aus dem mittelvedischen Taittirīya-Brāhmaṇa übernommene, für die Zwecke des Textes adaptierte Geschichte über die Erlangung eines zu himmlischer Unsterblichkeit führenden Feuerrituals. Ihr Hauptteil – 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 des Menschen, die große Ähnlichkeit mit anderen Vers-Upaniṣads wie etwa der Īśā-, Muṇḍaka- und Śvetāśvatara-Upaniṣad sowie der Bhagavad-Gītā aufweisen. Hier ist es nicht mehr ein Feuerritual, sondern eine (in diesem Text wohl zum ersten Mal überhaupt) Yoga genannte Praxis, die den Praktizierenden aus dem Kreislauf der Wiedergeburt erlöst. Es stellt sich jedoch die Frage: Wenn die Seele des Menschen ohnehin unsterblich ist, wozu braucht es dann Feuerritual, Selbsterkenntnis oder Yoga, um zur Unsterblichkeit zu gelangen?

Diese und andere Probleme, die die Naciketas-Geschichte und der folgende Traktatteil bieten, wurden in der modernen wissenschaftlichen und philosophischen Rezeption entweder als unproblematisch gehandelt (z.B. RADHAKRISHNAN 1953, HELFER 1968, LIPNER 1978) oder aber als unvereinbarer Gegensatz zweier sich widersprechender Weltanschauungen (etwa in WHITNEY 1890, WELLER 1953, RAU 1971) empfunden. Dies ist zum Teil durch das Wesen des Textes begründet: Der Großteil der KaṭhU besteht aus einer Sammlung inhaltlich heterogener

Strophen, deren Zusammenhang nicht immer auf den ersten Blick ersichtlich ist.

In der Absicht, einen kohärenteren Text herzustellen, hat sich der Großteil der Forschung bisher mit der Frage beschäftigt, welche Teile des Textes ursprünglich und welche als spätere Zusätze zu werten sind.¹ Basis hierfür war ein meist nur schwer objektiv belegbares Gefühl für die Kohärenz oder Inkohärenz zwischen verschiedenen 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.²

Wie jedoch im Schlussteil dieser Arbeit gezeigt werden soll, ist es praktisch unmöglich, auf Basis philosophischer, philologischer, linguistischer oder metrischer Kriterien aus dem überlieferten Material einen eindeutig abgrenzbaren „Urtext“ der KaṭhU zu rekonstruieren. Es scheint vielmehr so zu sein, dass eine gewisse Heterogenität und Inkohärenz von Anfang an zum Wesen dieses Textes gehört haben. Die große Frage ist jedoch, wie und warum ein solcher Text überhaupt entstanden ist, vor allem wenn gerade Kohärenz das Merkmal ist, das einen Text von einer bloßen Folge von unzusammenhängenden Sätzen unterscheidet.

1. Ziele

Das Ziel vorliegender Arbeit besteht darin, die Texthaftigkeit der KaṭhU zu analysieren und auf Basis dieser Analyse eine Theorie zur Erklärung der Intention, die die Verfasser zum Zeitpunkt ihrer Entstehung gehabt haben könnten, zu entwickeln. Die Arbeit widmet sich also der Beantwortung zweier Fragenkomplexe:

- 1) **Texthaftigkeit:** Ist die KaṭhU ein einheitlicher Text? Ist sie überhaupt ein Text, oder nur eine Sammlung von Zitaten oder Versatzstücken? Hat sie (dennoch) einen einheitlichen Sinn? Wie wurde sie verfasst?
- 2) **Konzept:** Wer hat sie mit welcher Intention verfasst? Was ist der Kontext ihrer Entstehung? Was hat ihre Erschaffung motiviert bzw. bedingt? Zu welchem Zweck wurde sie verfasst?

¹ Für eine Zusammenfassung der verschiedenen Stratifizierungen des Textes s. COHEN 2008: 201–207.

² COHEN 2008: 207.

Darüber hinaus soll in dieser Arbeit die Frage erörtert werden, ob es überhaupt möglich ist, auf Basis des gegebenen Textmaterials einen Urtext oder auch nur eine Urform der KaṭhU zu rekonstruieren.

Der Text wird zur Beantwortung dieser Fragen zunächst übersetzt, mithilfe philologischer Mittel erklärt und mit Methoden der Textlinguistik auf seinen inneren Zusammenhang hin untersucht. Anschließend soll er in seiner Gesamtheit betrachtet und sein Konzept bzw. seine Funktion, also die bewusst umgesetzte und in der Gestalt des Textes manifeste Intention hinter seiner Erschaffung, ergründet werden.

Im folgenden Abschnitt soll dazu auf die in dieser Arbeit gewählte linguistische Methodik und Terminologie eingegangen und Begriffe wie „Text“, „Zusammenhang“, „Kohärenz“ und „Kohäsion“ geklärt werden.

2. Methodik

2a Textlinguistik

Das forschungsgeschichtlich relativ junge Gebiet der Textlinguistik beschäftigt sich mit der Frage, was einen Text zum Text macht. Eine besondere Rolle spielt dabei das Verhältnis von Satz und Text,³ da Texte ja grundsätzlich 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“.⁴ Es ist die zunächst rein intuitive Empfindung eines sinnvollen Zusammenhangs zwischen mehreren Sätzen, deren Untersuchung und Erklärung zu den zentralen Aufgaben der Textlinguistik gehört.⁵

Dem Gegenstand nach haben sich auch die Philologie, die Rhetorik und die Stilistik als indirekte⁶ Vorläufer der Textlinguistik mit diesem und verwandten Themen beschäftigt. In der philologisch ausgerichteten Indologie sind diese Wissenschaften schon seit ihren Anfängen etabliert. Da die Methodik und die Terminologie der Textlinguistik jedoch in der Indologie weitgehend unbekannt sind, sollen im Folgenden die wesentlichen Konzepte dieses Fachs vorgestellt werden, wobei der Schwerpunkt natürlich auf den in dieser Arbeit angewandten Methoden liegt. Insbesondere sollen die zwei Begriffe „Kohäsion“ und „Kohärenz“, die sich auf

³ S. auch LINKE et al.: 245.

⁴ LINKE et al.: 242.

⁵ S. LINKE et al.: 242f.

⁶ S. LINKE et al.: 242.

verschiedene Arten von Zusammenhang beziehen, erklärt werden.⁷

2b Kohäsion

Kohäsion bezeichnet den Zusammenhang zwischen mehreren Sätzen auf der Ebene der sprachlich manifesten, semantisch-syntaktisch realisierten und linear organisierten Oberflächenstruktur.⁸ Kohäsion wird durch sog. Kohäsionsmittel hergestellt, die sich in neun Kategorien zusammenfassen lassen:⁹

- 1) **(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 Wörter) oder auch dem Polyptoton (Wiederholung desselben Wortstammes in flektierten Formen oder Komposita).

Bsp.: ¹⁰leuchtet (*bhā*) es oder **strahlt** (*vi+bhā*) es? (KaṭhU 1.14d) – ¹¹Ihm allein, dem **leuchtenden**, **leuchtet** (*bhā*) alles nach, durch seinen **Schein** (*bhās-*) **strahlt** (*vi+bhā*) alles hier' (KaṭhU 1.15cd).

- 2) **Substitution:** Ein Textelement wird durch ein anderes Textelement, das sich auf dasselbe Referenzobjekt bezieht, wieder aufgegriffen. Dazu gehört nicht nur die Verwendung von Synonymen, 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.: ¹² 'Der Kluge zieht das **Gute** dem Angenehmen vor. Der geistig Träge wählt das Angenehme vor dem **Heil**' (KaṭhU 2.2cd).

⁷ Gelegentlich wird das Wort „Kohärenz“ für jede Art von Zusammenhang gebraucht (so etwa der Kürze wegen im Titel dieser Arbeit); im Folgenden wird „Kohärenz“ jedoch nur in der unten definierten Weise gebraucht.

⁸ Zu „Oberflächen- und Tiefenstruktur“ s. auch LINKE et al.: 254ff.

⁹ Folgende zusammenfassende Liste basiert auf LINKE et al.: 245–253.

¹⁰ *kim u bhāti vibhāti vā*

¹¹ *tam eva bhāntam anubhāti sarvaṃ tasya bhāsā sarvaṃ idaṃ vibhāti*

¹² *śreyo hi dhīro 'bhi preyaso vṛṇīte preyo mando yoga-kṣemād vṛṇīte*

- 3) **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.: ¹³Da 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!“ (KaṭhU 1.4)

- 4) **Text- und Vorwissensdeixis:** Verwendung des bestimmten oder unbestimmten Artikels oder Pronomens zum Hinweis auf etwas, was aus dem Text oder aus dem Vorwissen des Hörers bereits oder noch bekannt ist.¹⁴

Bsp.: ¹⁵„Hier hast du, Naciketas, den Feueraltar (*agni-*), der zum Himmel führt (...) Die Leute werden diesen Feueraltar (*agni-*) deinen nennen“ (KaṭhU 1.19ac).

- 5) **Situationsdeixis:** Verweis auf etwas in der aktuellen Kommunikationssituation außerhalb des Textes; im mündlichen Vortrag oft begleitet von Gestik und Mimik. Zu diesem Zweck werden allen voran Demonstrativpronomina eingesetzt.

Bsp.: ¹⁶Diese Maiden mit den Wägen und Lauten hier – solche kann kein Mensch erlangen. Von diesen, die ich dir schenke, lass dich bedienen! (KaṭhU 25c–e).¹⁷

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

Bsp.: ¹⁸Nicht leuchten die Blitze hier, geschweige denn (leuchtet) das Feuer hier! (KaṭhU 15b).

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

¹⁹Wenn ein Kluger die Geschichte von Naciketas, die vom Tod verkündet wurde, die ewige, erzählt und hört, erfreut er sich in der Welt des Brahman’ (KaṭhU 3.16).

¹³ *sa hovāca pītarāṇ tata kasmai māṃ dāsyasīti | dvitīyaṃ tṛtīyam | tam hovāca | mṛtyave tvā dadāmi |*

¹⁴ Bestimmtheit bzw. Unbestimmtheit wird im Sanskrit nur selten durch ein eigenes Wort angezeigt; insbesondere neue Entitäten, die im folgenden Text eine Rolle spielen, werden jedoch häufig durch *ka-+cid* ‘ein(e) gewisse(r/s)’ gekennzeichnet.

¹⁵ *eṣa te ṅnir naciketah svargyo- [...] / etam agniṃ tavaiva pravakṣyanti janāsas-*

¹⁶ *imā rāmāḥ sarathāḥ satūryā na hidyśā lambhanīyā manuṣyair / ābhir mat-prattābhiḥ paricārayasva*

¹⁷ Zum Einsatz der Demonstrativpronomina in den Upaniṣads, vgl. OLIVELLE 1998: 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.”

¹⁸ *nemā vidyuto bhānti kuto ’yam agniḥ*

¹⁹ *nāciketam upākhyānaṃ mṛtyu-proktaṃ sanātanaṃ / uktvā śrutvā ca medhāvī brahma-loke mahīyate //*

- 8) **Tempus:** Regelmäßige Tempusverwendung zur logischen Sequenzierung der erzählten Ereignisse (dieses Kohäsionsmittel „hat keine besonders aktive textverknüpfende Kraft“²⁰; die Missachtung der Tempuskontinuität vermindert die Kohäsion jedoch deutlich).

Bsp.: ²¹Der Von-selbst-Entstandene **bohrte** (einst) Löcher, die nach außen gehen.
Darum **scha**u man (jetzt) nach außen, nicht in sich selbst hinein.' (KaṭhU 4.1ab).

- 9) **Konnektive:** Konjunktionen und Pronominaladverbien („und“, „daher“, „deswegen“ etc.).

Bsp.: ²²Wünsch dir ein großes Stück Land **und** lebe selbst so viele Herbste, wie du willst!' (KaṭhU 2.23cd).

2c Kohärenz

Während die Kohäsion sich auf den durch bestimmte Wörter hergestellten Zusammenhang zwischen einzelnen Sätzen bezieht, bezeichnet Kohärenz 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 vom Rezipienten auf Basis seines Vorwissens erschlossen werden müssen, also gewissermaßen „selbstverständlich“ sind.²³ Dieses Vorwissen ist stark von der Kultur des Textproduzenten und des Rezipienten abhängig und gehört damit nicht zum Forschungsgebiet der Linguistik im engeren Sinn, sondern ist Gegenstand von Kulturwissenschaften wie etwa der klassischen Indologie, 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 jedoch einige Modelle und Theorien entwickelt, die versuchen, Kohärenz mit linguistischen Methoden zu erklären. Von zentralem Interesse – auch für die vorliegende Arbeit – sind dabei Texte, die einen deutlichen Mangel an Kohäsion aufweisen, aber dennoch als kohärentes Ganzes verstanden werden (können).

Mit dem Konzept der Präsuppositionen etwa wird versucht, die für das Textverständnis (auch nur eines einzigen Satzes) vorausgesetzten Annahmen zu rekonstruieren und zu

²⁰ LINKE et al.: 252.

²¹ *parāñci khāni vyatṛṇat svayaṃ-bhūs tasmāt parāñ paśyati nāntarātman /*

²² *bhūmer mahad-āyatanaṃ vṛñīṣva svayaṃ ca jīva śarado yāvad icchasi //*

²³ S. LINKE et al.: 254ff.

verbalisieren.²⁴ Die *frame*- und *script*-Theorie wiederum beschäftigt sich mit dem weniger leicht verbalisierbaren Zusammenhang und den Vernetzungsmustern zwischen mehreren Sätzen.²⁵ *Frames*, 'Rahmen', beziehen sich dabei auf typische Wissenskomplexe, in denen jeweils typische Personen, Orte und Gegenstände miteinander verbunden sind (also beispielsweise Schule–Lehrer–Schüler–Schultaschen etc.). *Scripts*, 'Szenen', bezeichnen typische Prozessmuster (z.B. in einem Restaurant: Tisch auswählen, bestellen, essen, zahlen etc.). Die Theorie geht davon aus, dass es gewisse typische und kaum verbalisierbare Muster gibt, nach denen die Informationen eines Textes vom Rezipienten geordnet werden. Neben der Untergliederung in Themata und Rhemata, also in schon bekannte und neue Sachverhalte, können sprachliche Informationen nach drei Grundformen von Vernetzungsmustern geordnet werden, nämlich 1. nach dem koordinativen, 2. nach dem chronologischen und 3. nach dem konklusiven Muster. Diese für das Verständnis für jede Art von Text grundlegenden Prinzipien sollen im Folgenden kurz zusammengefasst und illustriert werden.

- 1) Bei der **Koordination** werden die Informationen einer gemeinsamen Einordnungsinstanz (also z.B. einem bestimmten *frame*) zugeordnet. Bsp.:

²⁶'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 deinesgleichen dafür nicht haben. Kein Wunsch ist diesem gleich.'
(KaṭhU 1.22).

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

²⁷'Wie Getreide wird der Sterbliche reif (**und**) wie Getreide wird er (**später**) wieder geboren' (KaṭhU 1.6cd).

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

²⁸'Das, was nach dem Tod kommt (*sāṃparāya-*), ist dem Kindskopf nicht bewusst,

²⁴ S. LINKE et al.: 261ff. Die Präsupposition in einem Satz wie „Naciketas ward frei von Alter und Tod“ (s. KaṭhU 6.18) besteht beispielsweise in der Annahme, dass Naciketas zuvor sterblich war.

²⁵ S. LINKE et al.: 265ff.

²⁶ *devair atrāpi vicikitsitam kila tvam ca mṛtyo yan na sujñeyam āttha / vaktā cāsya tvāḍṛg-anyo na labhyo nānyo varas tulya etasya kaścit //*

²⁷ *sasyam iva martyaḥ pacyate saysam ivājāyate punaḥ //*

²⁸ *na sāṃparāyaḥ pratibhāti bālaṃ pramādyantaṃ vitta-mohena mūḍham / ayaṃ loko nāsti para iti mānī punaḥ punar vaśam āpadyate me //*

da er achtlos ist und durch Verblendung des Reichtums verblendet. Wer (**daher**) denkt, ‚dies hier ist die Welt, es gibt keine andere‘, fällt (**in der Folge**) wieder und wieder meiner Gewalt anheim‘ (KaṭhU 2.6cd).

2d Kohäsion und Kohärenz in kompilierten Texten

Die oben beschriebenen linguistischen Methoden 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 erfunden worden. Die Literaturwissenschaft, die sich ja auf Fächer wie die Rhetorik oder die Stilistik stützen kann, kommt in der Regel ohne die Annahmen der Textlinguistik aus, da diese ja nur das erklären, was der reflektierende Leser unbewusst ohnehin vollzieht, wenn er den Text eines Autors sinnerfassend liest. Dies ist – zumindest auf der Ebene der Textoberfläche – für gewöhnlich ohne textlinguistischen Unterbau zu bewältigen, da die Produzenten von Texten als singuläre Entitäten agieren, ein Text also nur einen einzigen Urheber und damit nur eine ausreichend einheitliche „Intention“ hat. Gibt es mehrere Urheber (wie etwa im Falle eines vielfach korrigierten Gesetzestextes), versuchen diese für gewöhnlich, mit einer Stimme zu sprechen und die Kohärenz und Kohäsion des Textes nicht zu durchbrechen.

Anders steht es jedoch im Fall von kompilierten Texten wie etwa der KaṭhU, wie in dieser Arbeit gezeigt werden soll. Hier wurden bewusst Versatzstücke aus verschiedenen Texten in einem neuen Text zusammengefügt, ohne den entstehenden Mangel an Zusammenhang an jeder Stelle sprachlich explizit zu glätten. Es handelt sich darüber hinaus um religiöse oder sogar mystische Dichtung, zu deren Verständnis eine Menge an Vorwissen nötig ist. Der moderne Leser der KaṭhU steht damit vor der doppelten Herausforderung, sowohl das Vorwissen als auch die dadurch nicht direkt erkennbare Kohärenz des Textes rekonstruieren zu müssen.

Geht man nun von der Hypothese aus, dass es sich bei der KaṭhU um einen Text – also um eine Folge von Sätzen, die einen sinnvollen Zusammenhang haben – handelt, müssen die oben aufgeführten Merkmale der Kohäsion und Kohärenz in ihr zu finden sein. Wie in dieser Arbeit gezeigt werden soll, lassen sich die Strophen (und Sätze) der KaṭhU entsprechend ihrer Kohäsion zu größeren Einheiten verbinden. Der Text wird in dieser Arbeit nach Kriterien der Kohäsion in Abschnitte unterteilt, übersetzt und kommentiert. Der Oberflächenstruktur wird dabei weniger Aufmerksamkeit geschenkt, als der Tiefenstruktur; es ist nicht das Ziel dieser Arbeit, die Kohäsionsmittel der KaṭhU vollständig herauszuarbeiten. Um das Verständnis der

Kohäsion der jeweiligen Einheiten dennoch zu erleichtern, werden die wichtigsten Kohäsionsmittel durch Fettdruck gekennzeichnet. Insbesondere werden semantische Kohäsionsmittel hervorgehoben, also Rekurrenzen, Substitutionen und lexikalische Kohäsionsmittel (Konnektive und Pro-Formen werden jedoch nicht gekennzeichnet). Da eine vollständige Verzeichnung aller Arten von Kohäsionsmitteln nicht nur zu viel Platz in Anspruch nehmen, sondern auch nur wenig Erkenntnisgewinn im Sinne der Ziele dieser Arbeit bringen würde, wird das Nachvollziehen der Art der Kohäsion im Allgemeinen dem Leser überlassen. Kohäsion wird also vor allem dann im Kommentar thematisiert, wo sie problematisch ist oder fehlt.

Im Zentrum der Arbeit steht die Klärung der Kohärenz (1.) zwischen den Strophen eines kohäsiven Abschnitts und (2.) zwischen den Abschnitten. Im Kommentar und auch in der anschließenden Analyse wird daher grundsätzlich versucht, die „Zusammenlesung“ der jeweiligen Strophen zu begründen, den Abschnitt als Einheit zu interpretieren und ihn mit seiner textlichen Umgebung in Beziehung zu setzen. Im letzten Teil der Arbeit soll die Kohärenz der KaṭhU schließlich zusammenfassend analysiert werden. Diese Analyse wiederum bildet die Basis für die Interpretation der Intention und des Konzepts der KaṭhU.

2e Formalien

Primärliteratur wird auf folgende Weise referenziert: Auf die jeweilige Abkürzung, die so gewählt wurde, dass sie möglichst auch ohne nachzuschlagen verstanden werden kann, folgt die größte Texteinheit in einer römischen Zahl, darauf weitere Texteinheiten in arabischen Zahlen. Bei der Referenzierung der KaṭhU wird dabei die Einheit Adhyāya nicht berücksichtigt: KaṭhU 4.5 = KaṭhU II 4.5. Wann immer keine Mehrdeutigkeit zu befürchten ist (und auch dann nur im Fall der KaṭhU), wird auf das Kürzel „KaṭhU“ verzichtet.

° kennzeichnen Übersetzungen, () Ergänzungen oder Alternativen in Sanskrit-Texten, inhaltliche und auch syntaktische Ergänzungen in Übersetzungen, [] Anmerkungen in Sanskrit-Texten und Ergänzungen in Zitaten (sowie andere Ergänzungen innerhalb von runden Klammern), „“ Zitate, “” indirekte Sprechweise, Kursivierung kennzeichnet Fremdwörter und Emphase. Bindestriche in Sanskrit-Wörtern haben drei Funktionen: 1. kennzeichnen sie nominale Stämme (z.B. *agni-* ‘das Feuer’ vs. *gam* ‘gehen’), 2. markieren sie – als bloße Lesehilfe – die Grenze von Komposita, wo dies möglich ist (z.B. *aṅguṣṭha-mātra-* vs. *kaṭhōpaniṣad-*), 3. zeigen sie an, dass das Wort eine Sandhi-Form darstellt (z.B. *ātmānaṃ* [...]).

Vom Autor erstellte Übersetzungen werden grundsätzlich eingerückt und in normaler Schriftgröße dargestellt. Die metrische Form der Texte wird dabei möglichst berücksichtigt, sodass eine Zeile einem Strophenviertel entspricht.

3. Berücksichtigte Literatur

Wie sich auch in der Sekundärliteratur zeigt, ist es beinahe unmöglich, die gesamte für die KaṭhU relevante Literatur für jede Stelle *en détail* zu berücksichtigen; zu oft wurde die Upaniṣad bereits übersetzt, interpretiert und kommentiert. Auch ihr Inhalt stellt denjenigen, der sich mit ihr auseinandersetzt, vor eine schwierige Wahl, da sie sowohl in der komplexen Welt der vedischen Religion als auch in der nach wie vor nicht erschöpfend behandelten Welt des Yoga und der Meditation verankert ist. Da der Fokus dieser Arbeit dem Text selbst gilt und es nie das Ziel sein konnte, diese Welten mit einem Anspruch auf Vollständigkeit zu rekonstruieren, wurden zunächst diejenigen Untersuchungen berücksichtigt, die explizit der KaṭhU gewidmet sind. Es sind dies (gereiht nach dem Jahr der Publikation): DEUSSEN 1921 (*Sechzig Upanishad's des Veda*), RAWSON 1934 (*The Kaṭha Upaniṣad*), WELLER 1953 (*Versuch einer Kritik der Kaṭhopeniṣad*), HELFER 1968 (*The Initiatory Structure of the Kaṭhopeniṣad*), VELANKAR 1968 (*The Ṛgvedic Origin of the Story of Naciketas (RV 10.135)*), RAU 1971 (*Versuch einer deutschen Übersetzung der Kāṭhaka-Upaniṣad*), WADHWANI 1973 (*Implication of the Vedic Term Naciketas*), LIPNER 1978 (*An Analysis of Kaṭha 6.4 and 5, with Some Observations on Upaniṣadic Method*), BODEWITZ 1985 (*Yama's Second Boon in the Kaṭha Upaniṣad*), LOWE 1985 (*A Note on the Construction of the Kaṭha Upaniṣad*), GRINSHPON 2003 (*Crisis and Knowledge* [pp. 80–100: “Under-Reading Multiple Vocality: The Case of the Good Boy and the Angry Father”]), COHEN 2008 (*Text and Authority in the Older Upaniṣads* [pp. 193–212: “The Kaṭha Upaniṣad”]), SMITH 2016 (*The Kaṭhopeniṣad and the Deconstruction of the Fire-Altar*).

Die Darstellung der religiösen Landschaft des alten Indien, wie sie in dieser Arbeit zu finden ist, basiert vor allem auf jüngeren Publikationen; zu nennen sind hier etwa BODEWITZ 1996 (*The Hindu Doctrine of Transmigration: its Origin and Background*), BRONKHORST 2007 (*Greater Magadha*), SAMUEL 2008 (*The Origins of Yoga and Tantra*).

Das Verständnis der Philosophie des Veda und der Upaniṣads gründet vor allem auf folgenden Werken: KEITH 1925a und KEITH 1925b (*The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads.*), EDGERTON 1926 (*The Upanisads: What do They Seek, and Why?*), EDGERTON 1965 (*The Beginnings of Indian Philosophy*), HEESTERMAN 1995 (*Feuer, Seele und Unsterblich-*

keit), GOTŌ 1996 (Zur Lehre Śāṇḍilyas), KILLINGLEY 1997 (*The Paths of the Dead and the Five Fires*), JUREWICZ 2008 (Rebirth Eschatology in the ṚGVEDA), JUREWICZ 2016 (*Fire, Death and Philosophy*).

Für das altindische Ritual und insbesondere das Agnicayana wurden folgende Publikationen berücksichtigt: HILLEBRANDT 1897 (*Ritual-Litteratur*), CONVERSE 1974 (The Agnicayana Rite: Indigenous Origin?), STAAL 1979 (The Meaninglessness of Ritual), STAAL I–II (*Agni*), WHITE 1986 (“Dakkhiṇa” and “Agnicayana”), WITZEL 2004 (*Kaṭha Āraṇyaka*), PROFERES 2007 (*Vedic Ideals of Sovereignty and the Poetics of Power*).

Für die Darstellung des (frühen) Yoga wurden insbesondere folgende Publikationen berücksichtigt: EDGERTON 1924 (The Meaning of Sāṅkhya and Yoga), FRAUWALLNER I (*Geschichte der indischen Philosophie*), VAN BUITENEN 1964 (The Large Ātman), LARSON 1979 (*Classical Sāṅkhya. An Interpretation of its History and Meaning*), FRAUWALLNER 1982 (*Kleine Schriften* [pp. 38–94: *Untersuchungen zum Mokṣadharmā*]), WHITE 2009 (Yogic Rays: The Self-Externalization of the Yogi in Ritual), BRONKHORST 2011 (The Brāhmaṇical Contribution to Yoga), BROCKINGTON 2013 (*Yoga in the Mahābhārata*), FITZGERALD 2017 (The Buddhi in Early Epic Adhyātma Discourse (the Dialog of Manu and Bṛhaspati)).

Folgende Übersetzungen (von Teilen) der KaṭhU wurden beim Verfassen der Arbeit großteils berücksichtigt: MÜLLER 1884: 1–24, BÖHTLINGK 1890: 127–162, WHITNEY 1890, DEUSSEN 1921: 266–287, HUME 1921: 341–361, RAU 1971, BODEWITZ 1985: 25f (nur 1.13–14, 1.16–19, 2.3), OLIVELLE 1998: 375–403, Die berücksichtigten Übersetzungen der Naciketas-Erzählung des Taittirīya-Brāhmaṇa (TaittBr) finden sich in MÜLLER 1884: xxi–xxii, DEUSSEN 1921: 262f, WHITNEY 1890: 89f, sowie DUMONT 1951: 652f.

II. Die Kaṭha-Upaniṣad

1. Einordnung

Die KaṭhU ist ein spätes Werk der Kāṭhaka-Schule des Schwarzen Yajur-Veda.²⁹ Sie war ursprünglich Teil einer größeren Upaniṣad der Kāṭhakas, die aus drei Teilen bestand: erstens der Kaṭha-Śikṣā-Upaniṣad, zweitens der Kaṭha-Śruti-Upaniṣad und drittens der hier behandelten Kaṭha-Upaniṣad.³⁰

Die Einleitung der KaṭhU – die Naciketas-Erzählung – findet sich in ähnlicher Form auch im TaittBr.³¹ Diese wohl ältere Fassung der Geschichte ist nicht nur aus inhaltlichen, sondern auch aus sprachlichen Gründen den späteren Schichten des Brāhmaṇa zuzuordnen.³² Sie war darüber hinaus zuvor Teil des Brāhmaṇa der Kāṭhakas und nicht der Taittirīyas, wurde aber später von diesen übernommen.³³ Was das Brāhmaṇa und die Upaniṣad in ihrer ursprünglichen Anordnung verband, war die Naciketas-Geschichte. Die Verwandtschaft der beiden Erzählungen ist schon lange bekannt; sprachliche Kriterien legen nahe, dass die Fassung des TaittBr die ältere ist.

2. Datierung und Lokalisierung

Die Entstehungszeit der Upaniṣad ist nicht genau bekannt. Den *Terminus post quem* stellt die Entstehungs- und Verbreitungszeit des Buddhismus im bzw. ab dem 5. Jh. v. Chr. dar. Darauf weist der Gebrauch des Wortes *dharma*- in der Bedeutung 'Lehre' hin,³⁴ die ihm erst vom Buddha bzw. den Buddhisten durch seine/ihre prononcierte Verwendung des Wortes gegeben wur-

²⁹ Sie ist gemäß OLIVELLE 2008: 372 "a late work and did not form an integral part of the Brāhmaṇa of that school." Anders verhält es sich beispielsweise im Fall der Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad (BṛhĀU), die Teil des Śatapatha-Brāhmaṇa (ŚatBr) ist.

³⁰ S. WITZEL 1979 (mit einer Fortsetzung in WITZEL 1980). Die Vers-Upaniṣad wurde in diesem Zusammenhang auch Kaṭha-Vallī-Upaniṣad genannt, s. WITZEL 1977: 151.

³¹ TaittBr III 11.8.1–6.

³² "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 Śākhā." WITZEL 1977: 140.

³³ Dem nur mehr fragmentarisch bekannten Kaṭha-Brāhmaṇa wurden neben dem Teil des TaittBr, der die Naciketas-Geschichte enthält, auch das Ende des TaittBr sowie der Beginn des Taittirīya-Āraṇyaka entnommen, s. WITZEL 1977: 139f. SMITH 2016: 285f schließt aus dem engen Verhältnis der beiden Schulen: "[F]rom the perspective of the KaṭhU, Kaṭha and Taittirīya canonical materials are best treated as an organic whole." S. DUMONT 1951: 630 über die fünf Kaṭha-Varianten des Agnicayana, die in Taittirīya-Texten überliefert sind.

³⁴ KaṭhU 1.21 (und 2.13).

de.³⁵ 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 Dharma propagierten, um die brahmanischen Ideale vom Leben und der Gesellschaft von den buddhistischen Vorstellungen abzugrenzen:

The adoption of the concept [...], along with the rapid geographic expansion of brāhmaṇic culture, may perhaps be behind a number of self-conscious attempts in the *dharmā* literature to establish the epistemological and hermeneutical foundations of *dharmā*.³⁶

Ob dieses Motiv auch in der KāṭhU wirkt, ist jedoch offen, da der Gebrauch des Wortes zur Zeit der Entstehung des Textes auch in brahmanischen Kreisen schon (längst) etabliert gewesen sein könnte.

Den *Terminus post quem* stellt wohl die Verfassung des Kommentars zum Brahma-Sūtra (BrahmS) von Śaṅkara – des sog. Brahma-Sūtra-Bhāṣya (Ś ad BrahmS) – dar, der im 8. Jh. n. Chr.³⁷ entstanden ist. Neben zahlreichen Zitaten, die wahrscheinlich aus der KāṭhU stammen,³⁸ wird diese auch dreimal bei ihrem Namen Kāṭhaka genannt.³⁹

Der Entstehungszeitraum der KāṭhU ist somit sehr groß. Sie wird meist zu den sog. mittleren Upaniṣads gezählt und ist daher jedenfalls vor der Zeitenwende begonnen worden.⁴⁰ Unklar bleibt freilich, wann sie fixiert wurde; es ist durchaus nicht auszuschließen, dass dem Text noch zu Zeiten Śaṅkaras (oder kurz davor) Strophen hinzugefügt wurden.

³⁵ S. OLIVELLE 2009 und BOWLES 2007. GETHIN 2009: 110 fasst OLIVELLE 2009: 81–83 zusammen: “[W]hile the Buddhists take over the basics of the Vedic and brahmanical understanding of *dharmā*, the manner in which the notion of *dharmā* functions as a pervasive concept of religious, philosophical and ethical discourse is perhaps characteristically Buddhist; and *dharmā* is developed as the central concept of Hindu thought only subsequently as a reaction to Buddhist and especially Aśokan usage.”

³⁶ BOWLES 2007: 114.

³⁷ Eine Untersuchung der zahlreichen Theorien zur Bestimmung der Lebensdaten Śaṅkaras findet sich in NAKAMURA 1983: 48–88. NAKAMURA selbst kommt zu dem Ergebnis, dass er ungefähr von 700 bis 750 gelebt haben muss (s. p. 87).

³⁸ Die sog. Zitate der KāṭhU bei Śaṅkara bedürften einer ausführlicheren Untersuchung, die hier nicht in Angriff genommen werden kann. Eine oberflächliche Suche zeigt jedoch, dass Śaṅkara die KāṭhU wohl schon in vollem Umfang kannte, da er sie mindestens fünfundzwanzigmal und aus allen sechs Vallis zitiert: **KāṭhU 1.23** (Śaṅkara ad BrahmS (Ś ad BrahmS) III 2.2), **1.24** (Ś ad BrahmS III 2.2), **2.7** (Ś ad BrahmS III 4.51), **2.14** (Ś ad BrahmS I 1.14, III 3.34, IV 3.13), **2.24** (Ś ad BrahmS III 2.2), **2.15** (Ś ad BrahmS III 3.4), **3.1** (Ś ad BrahmS III 3.34), **3.9** (Ś ad BrahmS III 3.15), **3.10** (Ś ad BrahmS III 3.14), **3.11** (Ś ad BrahmS III 3.14), **3.15** (Ś ad BrahmS III 2.1), **4.1** (Ś ad BrahmS III 3.14), **4.11** (Ś ad BrahmS III 2.13), **4.15** (Ś ad BrahmS IV 4.4), **5.7** (Ś ad BrahmS IV 2.8), **5.8** (Ś ad BrahmS III 2.2, III 2.4), **6.2** (Ś ad BrahmS IV 3.9), **6.16** (Ś ad BrahmS III 3.4). Dies zeigt lediglich, dass Śaṅkara einen Text namens Kāṭhaka kannte, der dem heutigen dem Umfang nach sehr ähnlich zu sein scheint; die genaue Gestalt des Textes, der ihm vorlag, ist freilich unbekannt.

³⁹ Ś ad BrahmS I 4.1 (mit einem Zitat von KāṭhU 3.11ab), III 3.4 (mit einem Zitat aus KāṭhU 6.2c), III 3.14 (mit einem Zitat von KāṭhU 3.10a–c und 11cd).

⁴⁰ KARL H. POTTER bemerkt in der *EIP* III: 280: “The *Kāṭha*, one of the best known of the Upaniṣads, is probably among the dozen or so ‘earliest.’” Die mittleren Upaniṣads werden meist der zweiten Hälfte des 1. Jt. v. Chr. zugeordnet. WHITE 2009: 68 präzisiert die Datierung der KāṭhU auf das 3. bis 1. Jhdt. v. Chr., ohne dies jedoch weiter zu begründen.

Die Region, in der die KaṭhU entstanden ist, ist ebenso ungewiss wie ihre Datierung. Die Schule der Kaṭhas kann – jedenfalls um 300 v. Chr. – im Westen von Kuru-Kṣetra bzw. im westlichen Punjab verortet werden.⁴¹ Die sog. Yājñavalkya-Teile der älteren BrhĀU, auf deren Gedankengut die KaṭhU aufbaut, konzentrieren sich jedoch auf das nordöstliche Videha,⁴² was die Möglichkeit einer Lokalisierung der KaṭhU aufgrund ihrer Schulzuordnung zweifelhaft macht.

3. Der Zustand des Textes

Neben der Beseitigung von rein sprachlichen Normverstößen wurde schon oft der Versuch unternommen, die KaṭhU von inhaltlichen Fremdkörpern im Text „zu säubern“. Doch schon FRIEDRICH MAX MÜLLER äußerte vor über 130 Jahren 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 Vedāntic essays. [...]

MÜLLERS warnende Worte hielten die indologische Welt nicht davon ab, den Text vielfach zu emendieren und zu korrigieren.⁴³ Eine allseits anerkannte Textfassung konnte sich jedoch nie etablieren, sodass selbst PATRICK OLIVELLE in seiner jüngsten Ausgabe der KaṭhU weitestgehend auf Eingriffe in den Text verzichtet hat. Da er jedoch in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung einen Großteil der Emendationsvorschläge berücksichtigt hat, ist seine Ausgabe für die vorliegende Untersuchung, die ja nicht primär philologisch ausgerichtet ist, die Ausgabe der Wahl. Sie wurde daher auch als Basis des transkribierten Textes, der in vorliegender Arbeit verwendet wird, herangezogen.⁴⁴

⁴¹ S. WITZEL 1987: 181. Die dieser Schule nahestehenden Maitrāyaṇīyas wiederum können südlich des Zentrums von Kuru-Kṣetra lokalisiert werden.

⁴² S. WITZEL 1987: 202.

⁴³ Emendationsvorschläge finden sich vor allem in BÖHTLINGK 1890, BÖHTLINGK 1891, HILLEBRANDT 1914, ALSDORF 1950 und FRIŠ 1955.

⁴⁴ Gelegentliche Emendationen, die sich nicht in OLIVELLES Ausgabe finden lassen, werden in dieser Arbeit extra gekennzeichnet. Allgemein wurde nur dann eine Emendation vorgenommen, wenn der Text in seiner bestehenden Form unübersetzbar bzw. vollkommen widersinnig ist; Emendation auf Basis des Metrums wurden nicht berücksichtigt, da es nicht Ziel dieser Arbeit ist, eine neue Edition der KaṭhU zu erstellen.

4. Der formale Aufbau des Textes

Die KaṭhU gliedert sich in sechs Vallīs ('Ranken') mit durchschnittlich etwa 20 „Untereinheiten“ – in der Regel handelt es sich um gedichtete Strophen – in jeder Vallī. Die Vallīs werden wiederum gelegentlich in zwei Adhyāyas ('Lektionen') eingeteilt, die jedoch bei der Referenzierung nicht berücksichtigt werden müssen. Folgende Tabelle zeigt, wie sich die Untereinheiten auf die Vallīs verteilen. Die Breite der Tabellenspalten stellt die Länge der einzelnen Vallīs dar.⁴⁵

Adhyāya I			Adhyāya II		
Vallī 1	Vallī 2	Vallī 3	Vallī 4	Vallī 5	Vallī 6
29	25	17	15	15	18

Tabelle 1 – Abschnitte der KaṭhU

Bis auf die ersten beiden Vallīs sind alle Vallīs etwa gleich lang. Bemerkenswert ist, dass die Anzahl der Abschnitte in den ersten beiden Vallīs gleich ist, wenn man die vier Prosaabschnitte am Beginn der ersten Vallī abzieht; beide Vallīs haben 25 gedichtete Strophen. In der dritten Vallī wiederum sind die letzten zwei Strophen reine Abschlussstrophen, die das Resultat des Vortragens und Hörens der KaṭhU nennen, sie sind also inhaltlich sekundär und nicht Teil des Haupttextes. Selbiges gilt für die letzte Strophe der sechsten Vallī. Die dritte Vallī hat somit ebenso wie die vierte und fünfte 15 Strophen im eigentlichen Sinn, die sechste 17. Es ergibt sich folgende Strophenaufteilung:

⁴⁵ Gemessen an der Anzahl der Zeichen ohne Leerzeichen: 1: 2979 Zeichen (26 %), 2: 2508 (21,9 %), 3: 1475 (12,9 %), 4: 1338 (11,7 %), 5: 1468 (12,8 %), 6: 1690 (14,7 %).

Adhyāya 1			Adhyāya 2		
Valli 1	Valli 2	Valli 3	Valli 4	Valli 5	Valli 6
25	25	15 (+2)	15	15	17 (+1)

Tabelle 2 – Die Strophen der KaṭhU vor der Einteilung in Vallis

Die Einteilung der Vallis erweckt auch ohne die Subtrahierung der sekundären Strophen einen etwas mechanischen Eindruck und könnte durchaus erst später oder nachträglich auf den Text angewandt worden sein, etwa um durch die Portionierung das Auswendiglernen und -lehren zu vereinfachen. Sie war offenbar vorgenommen worden, bevor die jeweiligen Abschlussstrophen eingefügt wurden, aber nach der Einfügung anderer Interpolationen in den Text.

In dieser Arbeit, die ja der inhaltlichen Analyse gewidmet ist, wird der Einteilung in Vallis dementsprechend nur eine untergeordnete Rolle zugesprochen; insbesondere wird der Text mit Hinblick auf seine Kohärenz und Kohäsion auch über die Grenzen der Vallis hinaus betrachtet.

III. Übersetzung und Kommentar

Im Folgenden wird die gesamte KaṭhU in Abschnitte unterteilt übersetzt. Im Anschluss an die erste Vallī findet sich zusätzlich eine Übersetzung der TaittBr-Fassung der Naciketas-Geschichte, da diese ihr inhaltlich entspricht.

1. KaṭhU 1.1–29; TaittBr III 11.8.1–6: Die Naciketas-Geschichte

⁴⁶Uśant, Vājaśravas' Sohn, gab seine ganze Habe. Er hatte einen Sohn namens Naciketas. |1| ⁴⁷Da überkam ihn, der er noch ein Kind war, als die **Priesterlöhne** fortgeführt wurden, **Glaube** (*śraddhā*). Er dachte sich: |2|

⁴⁸„Wasser haben sie getrunken, Gras gefressen,
gemolken ist ihre Milch, kraftlos sind sie.
Freudlos heißen die Welten –
zu ihnen geht, wer sie gibt!“ /3/

⁴⁹Da 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!“ |4|

⁵⁰(Naciketas überlegt:)
„Von vielen geh' ich als erster,
von vielen geh' ich als mittlerer.
Was hat **Yama** wohl zu tun,
das er durch mich heute tun wird?“ /5/
(Erzähler?/Naciketas?:)

⁵¹„Sieh hin: wie die Früheren –
sieh dir an: so die Späteren!
Wie Getreide wird der **Sterbliche** reif,

⁴⁶ uśan ha vai vājaśravasaḥ sarva-vedasaṃ dadau | tasya ha naciketā nāma putra āsa |1|

⁴⁷ tañ ha kumāraṃ santaṃ **dakṣiṇāsu** nīyamānāsu **śraddhāviveśa** | so 'manyata |2|

⁴⁸ pītodakā jagdha-tṛṇā dugdhadohā nirindriyāḥ / anandā nāma te lokāś tān sa gacchati **tā** dadat /3/

⁴⁹ sa hovāca pītarāṃ tata kasmai māṃ dāśyāsīti | dvitīyaṃ tṛtīyaṃ | tañ hovāca | mṛtyave tvā dadāmi |4|

⁵⁰ bahūnām emi prathamō bahūnām emi madhyamaḥ / kiñ svid yamasya kartavyaṃ yan mayādya kariṣyati /5/

⁵¹ anupaśya yathā pūrve pratipaśya tathāpare / sasyam iva **martyaḥ** pacyate saysam ivājāyate punaḥ /6/

wie Getreide wird er wieder geboren.“ /6/

⁵²„Als Feuer (*vaiśvānara-*) betritt

ein **Brahmanen**-Gast die Häuser:

Ihm verschafft man dies als Besänftigung:

Hol Wasser, Sohn des **Vivasvat**^{53!}“ /7/

⁵⁴„Hoffnung und Erwartung, Zusammenkunft und Freude,

Opfer und Verdienst, alles Kind und Vieh –

dies entreißt ein **Brahmane** derjenigen Person von geringem Verstand,

in deren **Haus** er ohne zu essen verweilt!“ /8/

(Yama:)

⁵⁵„Drei Nächte hast du in meinem **Haus** verbracht

ohne zu Essen, **Brahmane**, als ehrwürdiger Gast:

Verehrung sei dir also, **Brahmane**, Heil sei mir!

Drei Wünsche wähle dir darum!“ /9/

⁵⁶(Naciketas:)

„Dass Gautamas Absicht friedlich, er wohlgesonnen

und sein Zorn mir gegenüber gewichen sei, o **Tod**,

und dass er, wenn ich von dir **entlassen** bin, zufrieden zu mir spricht:

Dies wünsche ich von den dreien als ersten Wunsch.“ /10/

(Yama:)

⁵⁷ „Wie zuvor wird er **zufrieden** sein –

Uddālaki Āruṇis Nachfahre ist von mir **entlassen**.

Glücklich wird er die Nächte über schlafen, **sein Zorn** wird gewichen sein,

⁵² *vaiśvānaraḥ praviśati atithir brāhmaṇo grhān / tasyaitāṃ śāntiṃ kurvanti hara vaivasvatodakam /7/*

⁵³ Ein Name Yamas, der wohl bewusst gewählt wurde: “Here Death is referred to by a solar epithet—Vaivasvata—a choice which emphasizes his heavenly aspect.” SMITH 2016: 287.

⁵⁴ *āśā-pratikṣe saṃgataṃ sūnṛtāṃ ca iṣṭā-pūrte putra-paśūṃś ca sarvān / etad vṛikte puruṣasyālpa-medhaso yasyānaśnan vasati brāhmaṇo grhe /8/*

⁵⁵ *tisro rātrīr yad avatsīr grhe me anaśnan brahmann atithir namasyaḥ / namas te 'stu brahman svasti me 'stu tasmāt prati trīn varān vṛṇīṣva /9/*

⁵⁶ *śānta-saṅkalpaḥ sumanā yathā syād vīta-manyur gautamo mābhi mṛtyo / tvat-prasṛṣṭaṃ mābhivadet pratīta etat trayāṇāṃ prathamam varam vṛṇe /10/*

⁵⁷ *yathā purastād bhavitā pratīta auddālakir āruṇir mat-prasṛṣṭaḥ / sukhaṃ rātrīḥ śayitā vīta-manyus tvām dadṛśivān mṛtyu-mukhāt pramuktam /11/*

wenn er gesehen hat, dass du aus dem Rachen des **Todes befreit** bist.“ /11/

(Naciketas:)

⁵⁸„In der **himmlischen Welt** gibt es keinerlei Furcht,

weder gibt es dort dich, noch fürchtet man das Alter.

Die beiden – Hunger und Durst – überwindet man

und erfreut sich als einer, der den Kummer hinter sich gelassen hat, in der **himmlischen Welt**. /12/

⁵⁹Du bist es, der **den zum Himmel führenden** Feueraltar (*agni-*) kennt, o **Tod!**

Lehre ihn mir, dem **Glaubenden** (*śraddadhāna-*)!

Die, deren Welt der Himmel ist, genießen Unsterblichkeit:

Dies wähle ich mit meinem zweiten Wunsch.“ /13/

(Yama:)

⁶⁰„Dir verkünde ich's, nun vernimm es von mir:

den zum Himmel führenden Feueraltar (*agni-*), o Naciketas der Verständige, die Erlangung der unendlichen Welt und ferner seine Grundlage (*pratiṣṭhā-*).

Wisse du, dass dieser in der Herzhöhle (*guhā-*) versteckt ist.“ /14/

(Erzähler:)

⁶¹Den **Feueraltar** (*agni-*), der der Anfang der Welt ist, den **lehrte** er ihm, welche Ziegel, wieviele und wie.

Und er wiederholte es so, wie es **gelehrt** wurde.

Nun sprach der Tod abermals **befriedigt zu ihm**. /15/

⁶²Der Hochherzige sagte **erfreut** zu ihm:

„Noch einen Wunsch werde ich dir hier und heute gewähren:

⁵⁸ *svarge loke na bhayaṃ kiṃcanāsti na tatra tvaṃ na jarayā bibheti / ubhe tīrtvā aśanāyāpipāse śokātigo modate svarga-loke* /12/

⁵⁹ *sa tvam agniṃ svargyam adhyeṣi mṛtyo prabrūhi taṃ śraddadhānāya mahyam / svarga-lokā amṛtatvaṃ bhajanta etad dvitīyena vṛṇe vareṇa* /13/

⁶⁰ *pra te bravīmi tad u me nibodha svargyam agniṃ naciketaḥ prajānan / ananta-lokāptim atho pratiṣṭhāṃ viddhi tvam etaṃ nihitam guhāyām* /14/

⁶¹ *lokādim agniṃ tam uvāca tasmai yā iṣṭakā yāvātīr vā yathā vā / sa cāpi tat pratyavadad yathoktam athāsya mṛtyuḥ punar āha tuṣṭaḥ* /15/

⁶² *tam abravīt priyamāṇo mahātmā varam tavehādya dadāmi bhūyaḥ / tavaiva nāmnā bhavitāyam agniḥ śrīkām cemām aneka-rūpāṃ grhāṇa* /16/

Deinen Namen wird dieser **Feueraltar** tragen.

Nimm auch diese glitzernde **Sṛṅkā!**“ /16/

(Erzähler?/Yama?:)

⁶³Geht der, der die **drei Naciketas'schen** (Feueraltäre) sein eigen nennt, mit den **dreien** eine Verbindung ein,

überwindet er, indem er die **drei** Rituale durchführt, Geburt und Tod.

Erkennt er „das Brahman, das geboren worden ist“, als den preisenswerten Gott

und nimmt **diese** (Sṛṅkā) (als ihn) wahr, erlangt er für immer Frieden. /17/

⁶⁴Erkennt der, der die **drei Naciketas'schen** (Feueraltäre) sein eigen nennt, diese **Trias**, und schichtet, indem er so Bescheid weiß, den **Naciketas'schen** (Feueraltar),

stößt er die Schlingen des Todes von sich fort

und erfreut sich ohne Kummer in der **Himmelswelt**. /18/

(Yama:)

⁶⁵„Hier hast du, Naciketas, den **Feueraltar** (*agni-*), **der zum Himmel führt**, den du mit dem zweiten Wunsch gewählt hast.

Die Leute werden diesen **Feueraltar** (*agni-*) deinen nennen.

Wähle den dritten Wunsch, Naciketas!“ /19/

(Naciketas:)

⁶⁶„Was diesen Zweifel betrifft, den es gibt, wenn ein Mensch dahingeht

– einige sagen, er existiert; andere sagen, dass dieser nicht existiert –

dies will ich wissen, unterrichtet von dir.

Von den Wünschen ist dies der dritte Wunsch.“ /20/

(Yama:)

⁶³ *tri-ṅācīketas tribhīr etya sandhīṅ tri-karma-kṛt tarati janma-mṛtyū / brahma-jajñam devam īdyaṅ viditvā nicāyemām śāntim atyantam eti /17/*

⁶⁴ *tri-ṅācīketas trayam etad viditvā ya evaṅ vidvāṁś cinute nācīketam / sa mṛtyu-pāśān purataḥ praṇodya śokātigo modate svarga-loke /18/*

⁶⁵ *eṣa te 'gnīr nacīketāḥ svargyo yam avṛṇīthā dvitīyena vareṇa / etam agnīm tavaiva pravakṣyanti janāsas tṛtīyaṅ varaṅ nacīketo vṛṇīṣva /19/*

⁶⁶ *yeyaṅ prete vicikitsā manusye astītye eke nāyam astīti caike / etad vidyām anuśiṣṭas tvayāham varāṅām eṣa varas tṛtīyaḥ /20/*

⁶⁷„Von den Göttern wurde darüber **dereinst** schon gezweifelt,
denn es ist nicht leicht zu erkennen: **Diese Lehre ist fein.**

Wähle einen anderen Wunsch, Naciketas!

Bedräng mich nicht, befrei mich davon!“ /20/

(Naciketas:)

⁶⁸„Von den Göttern wurde darüber **wahrlich** schon gezweifelt,
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.“ /22/

(Yama:)

⁶⁹„Wünsch dir Söhne und Enkel, die hundert Jahre alt werden,
viel Vieh, Elefanten und Gold und Pferde!

Wünsch dir ein **großes Stück Land**

und **lebe** selbst so viele Herbste, wie du willst! /23/

⁷⁰Wenn du dies für einen gleichwertigen Wunsch hältst,

wünsch dir **Reichtum** und ein **langes Leben!**

Werde du **bedeutsam auf Erden**, Naciketas!

Ich mache dich zu einem **Genießer** der **Genüsse!** /24/

⁷¹Was auch immer es für rare **Genüsse** in der Welt der **Sterblichen** gibt –
alle **Genüsse** begehre nach Belieben!

Diese Maiden mit den **Wägen** und **Lauten** hier⁷² –

solche kann kein **Mensch erlangen.**

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

⁶⁷ devair atrāpi vicikitsitaṃ purā na hi sujñeyam aṅgur eṣa dharmah / anyam varam naciketo vṛñiṣva mā moparotsīr ati mā sṛjainam /20/

⁶⁸ devair atrāpi vicikitsitaṃ kila tvam ca mṛtyo yan na sujñeyam āttha / vaktā cāsyā tvādr̥g-anyo na labhyo nānyo varas tulya etasya kaścit /22/

⁶⁹ śātāyusaḥ putra-pautrān vṛñiṣva bahūn paśūn hasti-hiraṇyam aśvān / bhūmer mahad-āyatanam vṛñiṣva svayaṃ ca jīva śarado yāvad icchasi /23/

⁷⁰ etat tulyam yadi manyase varam vṛñiṣva vittaṃ cira-jīvikāṃ ca / mahā bhūmau Naciketas tvam edhi kāmānāṃ tvā kāma-bhājam karomi /24/

⁷¹ ye ye kāmā durlabhā martya-loke sarvān kāmāṃś chandataḥ prārthayasva / imā rāmāḥ sarathāḥ satūryā na hīdr̥śā lambhanīyā manuṣyair̥ / ābhīr mat-prattābhīḥ paricārayasva naciketo maraṇam mānuprākṣīḥ /25/

⁷² Das Demonstrativpronomen (*in*)a- legt nahe, dass sich die Maiden in räumlicher Nähe, ja sogar Sichtweite befinden, vgl. WEBER 1853: 204. Wie genau dies zu interpretieren ist, ist nicht klar; möglicherweise lässt Yama hier vor Naciketas auf zauberhafte Weise ein Trugbild entstehen.

Naciketas: frag nicht nach dem Tod!“ /25/

(Naciketas:)

⁷³„Die, die es morgen nicht mehr gibt, nutzen aller Sinne Glanz,
die ein **Sterblicher**, o Endemacher (= Yama), hier hat, ab,
und auch ein ganzes **Leben** ist **kurz**.

Behalte die **Gefährte**, behalte **Tanz** und **Gesang!** /26/

⁷⁴Der **Mensch** ist durch **Reichtum** nicht zu befriedigen.

Sollen wir **Reichtum** erlangen, obwohl wir dich gesehen haben?

Wir werden so lange **leben**, wie du verfügst.

Der Wunsch aber, den ich wählen muss, ist genau der. /27/

⁷⁵Welcher alternde **Sterbliche**, der sich niedrig unten befindet und verständig ist,
würde noch an **Äußerlichkeiten**, **Freuden** und **Vergnügungen** denken
und sich an einem **überlangen Leben** erfreuen,

wenn er einmal die Alterslosigkeit der Unsterblichen erlangt hat? /28/

⁷⁶Sprich zu mir von dem, worüber man hier zweifelt, Tod,

von dem, was nach dem Tod kommt (*sāmparāya*-), dem bedeutsamen!

Dieser Wunsch, der ins Verborgene dringt –

keinen anderen als ihn wählt Naciketas.“ /29/

// Ende der ersten Ranke //

TaittBr III 11.8.1–6

⁷⁷Uśant, Vājaśravas' Sohn, gab seine ganze Habe. Er hatte einen Sohn namens Naciketas.
Da überkam ihn, der er noch ein Kind war, als die Priesterlöhne fortgeführt wurden,

⁷³ śvobhāṇā *martyasya* yad antakaitat sarvendriyāṇāṃ jarayanti tejaḥ / api sarvaṃ *jīvitam alpam* eva tavaiva *vāhās tava nṛtya-gīte* /26/

⁷⁴ na *vittena tarpaṇīyo manuṣyo lapsyāmahe vittam* adraḥṣma cettvā / *jīviṣyāmo* yāvad iśiṣyasi tvaṃ varas tu me varaṇīyaḥ sa eva /27/

⁷⁵ ajṛyatām amṛtānām upetya jīryan *martyaḥ* kvadhaḥsthaḥ prajānan / abhidhyāyan *varṇa-rati-pramodān atidīrghe jīvite ko rameta* /28/

⁷⁶ yasmīn idam vicikītsanti mṛtyo (yat) [ALSDORF 1950: 631 schlägt vor, yat metri causa zu elidieren; diese Lesung wurde hier übernommen.] *sāmparāye mahati brūhi nas tat / yo 'yaṃ varo gūḍham anupraviṣṭo nānyam tasmān naciketā vṛṇīte* /29/ // iti prathamā vallī //

⁷⁷ uśān ha vāi vājaśravasāḥ sarva-vedasām dadau | tāsya ha náciketā náma putrá āsa | tám ha kumārān sántam | dáksīṇāsu níyámānāsu śradhāviveśa | sá hovāca | táta kásmai máṃ dāśyasítī | dvitīyaṃ tṛtīyam | tam ha párita uvāca | mṛtyáve tvā dadāmítī |

Glaube (*śraddhā*-). Da sagte er: „Papa, wem wirst du mich geben?“, ein zweites Mal, ein drittes Mal. Da sagte er, nachdem er nachgedacht hatte, (von Zorn?) ergriffen (*pārīta*-), zu ihm: „Dem Tod geb' ich dich!“

⁷⁸Da sprach, als er (der Vater?/Naciketas?) sich erhoben hatte, eine Stimme zu ihm: |1| „Gautama! Den Knaben!“ (Der Vater?) / Die Stimme? sagte:) „Geh dahin zum Haus des Todes. Dem Tod habe ich dich fürwahr gegeben!“ „Du wirst zu ihm kommen, während er abwesend ist,“ sagte er/sie da. „Verweile für drei Nächte in seinem Haus, ohne gegessen zu haben. Wenn er dich fragt: ‚Knabe, wieviele 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.““

⁷⁹Und er kam fürwahr 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, wieviele 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.“

⁸⁰„Verehrung sei dir, Herr“ sagte er da. „Wähle einen Wunsch!“ „Lebend will ich zu meinem Vater kommen!“

⁸¹„Wähle einen zweiten!“ |4| „Nenne mir die Unvergänglichkeit von Opfer und Verdienst!“ sagte er da. Da verkündete er ihm diesen Feueraltar (*agnī*-), den Naciketas'schen (*nāciketā*-). Darum fürwahr vergehen sein Opfer und Verdienst nicht. Wer den Feueraltar, den Naciketas'schen (*nāciketā*-), schichtet, und wer so über ihn Bescheid weiß, dessen Opfer und Verdienst vergehen nicht.

⁸²„Wähle einen dritten!“ „Nenne mir die Abwendung des Wiedertodes!“ sagte er da. Da verkündete er ihm diesen Feueraltar (*agnī*-), den Naciketas'schen (*nāciketā*-). |5| Darum fürwahr wandte er den Wiedertod ab. Wer den Feueraltar, den Naciketas'schen,

⁷⁸ *tām ha smōtthitam vāg abhīvadati* |1| *gāutama kumārām iti* | *sā hovāca* | *pārehi mṛtyōr gṛhān* | *mṛtyāve vai tvā dadāmīti* | *tām vai pravāsantaṃ gantāsīti hovāca* | *tāsya sma tīrō rātrīr ānāśvān gṛhē vasatāt* | *sā yādi tvā pṛcchēt* | *kūmāra kāti rātrīr avātsīr iti* | *tīsrā iti prātibrūtāt* | *kūṇ prathamān rātrim āśnā iti* |2| *prajāṇ ta iti kūṇ dvitīyām iti* | *paśūms ta iti* | *kūṇ tṛtīyām iti* | *sādhu-kṛtyāṇ ta iti* |

⁷⁹ *tām vai pravāsantaṃ jagāma* | *tāsya ha tīrō rātrīr ānāśvān gṛhā uvāsa* | *tām āgātya papraccha* | *kūmāra kāti rātrīr avātsīr iti* | *tīsrā iti prātyuvāca* |3| *kūṇ prathamān rātrim āśnā iti* | *prajāṇ ta iti* | *kūṇ dvitīyam iti* | *paśūms ta iti* | *kūṇ tṛtīyām iti* | *sādhu-kṛtyāṇ ta iti* |

⁸⁰ *nāmas te astu bhagava iti hovāca* | *vāraṃ vṛṇīṣvēti* | *pītāram evā jīvann ayānīti* |

⁸¹ *dvitīyaṃ vṛṇīṣvēti* |4| *iṣṭā-pūrtāyor me 'kṣitīm brūhīti hovāca* | *tāsmāi haitām agnīm nāciketām uvāca* | *tāto vai tāsyēṣṭā-pūrtē nākṣīyete* | *nāsyēṣṭā-pūrtē kṣīyete* | *yō 'gnīm nāciketām cinutē* | *yā u cainam evāṃ veda* |

⁸² *tṛtīyaṃ vṛṇīṣvēti* | *punar-mṛtyōr me 'pajitīm brūhīti hovāca* | *tāsmāi haitām agnīm nāciketām uvāca* | *tāto vai sō 'pa punar-mṛtyūm ajayat* |5| *āpa punar-mṛtyūṇ jayati* | *yō 'gnīm nāciketām cinutē* | *yā u cainam evāṃ veda* | [...] |6|

schichtet, und wer so über ihn Bescheid weiß, wendet den Wiedertod ab. (...) |6|

Zu Beginn der Geschichte werden die *Dramatis Personae* eingeführt. Da der Text in der KāṭhU (bis auf den Akzent, der im Sanskrit verloren gegangen ist) praktisch unverändert aus dem TaittBr übernommen wurde, ist klar, dass der Rezipient der Upaniṣad, der die Geschichte des Brāhmaṇa idealerweise kennt, keine weitere Einführung der Personen braucht. Dem Rezipienten des Brāhmaṇa hingegen muss zumindest die Figur des Uśant schon bekannt gewesen sein, da er im Gegensatz zum Sohn nicht namentlich (*nāma*) eingeführt wird. Sein Name ist jedoch, ebenso wenig wie der des Naciketas, in dieser Form in keinem früheren Text belegbar. Um etwas mehr über die beiden Protagonisten zu erfahren, lohnt es sich, einen Blick auf die Etymologie ihrer Namen zu werfen und nach motivisch ähnlichen Figuren in anderen Texten zu suchen, die als Muster gedient haben könnten.

Neben Vater und Sohn wird im ersten Satz auch gleich das Ereignis genannt, dass die Geschichte in Gang bringt: Der Vater 'gab seine ganze Habe'. Da eine solche Tat sicher nicht leichtfertig als Beginn einer Geschichte gewählt wird, liegt es nahe, dass der Rezipient in ihr eine ihm wohlbekannte Handlungsweise erkennt, die keiner weiteren Erläuterung bedarf. Die Kürze des Ausdrucks steht somit nicht notwendigerweise in Zusammenhang mit dem Gewicht, das auf den durch ihn beschriebenen Vorgang gelegt wird.

1a Vater und Sohn

Der Name von Naciketas' Vater (*uśant- vājaśravasa-*)⁸³ ist problematisch.⁸⁴ Sofern es tatsächlich ein Eigenname ist, ist es möglich, ihn als einen sprechenden Namen zu verstehen: *uśant-*

⁸³ TaittBr III 11.8.1, KāṭhU 1.1.

⁸⁴ *uśant-* wurde von manchen Interpreten (z.B. Śāyana, WHITNEY, DEUSSEN und WELLER) als Partizip Präsens Aktiv von *vaś* 'wollen, begehren' verstanden und auf das Begehren des Vaters nach dem Resultat seiner Gabe bzw. seines Rituals bezogen. Die Wortstellung legt es jedoch nahe, es als Teil seines Namens zu verstehen. Prädikativ gebrauchte Partizipien, die mit der Satzaussage (also dem Prädikat) in einem wesentlichen inhaltlichen Zusammenhang stehen und als adverbelle 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 *tañ 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 hierzu: "Wenn angegeben werden soll, dass das Substantivum nur als zeitweilig einer gewissen Thätigkeitssphäre 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 [...]" (AS: 19.) – wenn jedoch die besondere Betonung des Satzes auf *uśant* liegen würde, wäre eine Erwähnung des nicht unwichtigen *Objektes* des Begehrens zu erwarten. Übrig bleiben nur zwei andere Lesarten: Entweder handelt es sich um ein (stehendes) Attribut oder um einen Teil seines Namens. Im Gegensatz zu Śāyana war etwa der frühere Kommentator Bhaṭṭa Bhāskara Mīśra der Ansicht, dass es sich bei *uśant-* um einen Namen handelt. KASHIKAR 1951: 294 zitiert seine Erläuterung des TaittBr: "*uśan nāma vājaśravaso 'patyam'*" ('ein Nachkomme Vājaśravas' namens Uśant').

wäre dann der ‘Wollende, Begehrende’, womit darauf angespielt würde, dass es zu Vājaśravasa Natur gehört, dass er etwas will oder begehrt.⁸⁵ Die literarische Figur Uśant, “Wollender”, hat seinen Namen vielleicht daher, dass er immer etwas für sich will, ja vielleicht sogar gierig und geizig ist und nicht gerne gibt.⁸⁶

vājaśravasa- bezeichnet einen Nachfahren des *vājaśravas-*. Über eine Person namens Vājaśravas ist kaum etwas bekannt,⁸⁷ aber auch sein Name ist sprechend: ‘der, der Berühmtheit (*śravas-*) durch Reichtum (*vāja-*) hat’. Insofern *vājaśravasa-* sein Nachfahre oder sogar Sohn ist, liegt der Schluss nahe, dass auch dieser reich ist. Der ganze Name *uśant-vājaśravasa-* kann daher als Charakterisierung verstanden werden; eine freie Übersetzung wäre „Wollend, Sohn von Reichberühmt“, oder, wenn man *uśant-* nicht als Eigennamen gelten lassen will, „der wollen-de Sohn von Reichberühmt“. Dies ist natürlich im Zusammenhang mit seiner großen Tat von besonderer Bedeutung: ‘Wollend, Sohn von Reichberühmt, gab fürwahr seine ganze Habe’⁸⁸ – oder eben doch nicht, wie es scheint.

Über diesen Namen hinaus werden sowohl Sohn als auch Vater in der KaṭhU und im TaittBr *gautama-* genannt;⁸⁹ *gautama-* ist ein bekannter *gotra*-Name. Auch dieser bezieht sich (etymologisch) auf eine reiche Person: Ein *gotama-* ist ein ‘Rinderreicher’,⁹⁰ ein *gautama-* sein Nachfahre.

In der KaṭhU wird Vājaśravasa auch indirekt ein weiterer Name gegeben. Sein Sohn wird von Yama *auddālaki-āruṇi-* genannt.⁹¹ Dies ist ein Patronym, das sich von *auddālaki-āruṇi-* ableitet.⁹² Uddālakha Āruṇi wiederum ist ein bekannter Lehrer in anderen Upaniṣads.⁹³ SIGNE COHEN charakterisiert ihn so:

Although Uddālaka Āruṇi is a prominent figure in the older Upaniṣads, he is portrayed differently in various texts. He is almost always connected with a son who seeks knowledge. Sometimes the father instructs the son, imperfectly or perfectly, and sometimes the two of them seek knowledge together. The only overwhelmingly negative portrayal of Uddālaka

⁸⁵ Vgl. RAWSON 1934: 58: “Mr. Desirous”.

⁸⁶ COHEN 2008: 197 versteht *uśant* als reines “adjective” und übersetzt “desirous, greedy”. Dies würde implizieren, dass „Vājaśravasa“ der eigentliche Name des Vaters und nicht der zweite Bestandteil desselben ist.

⁸⁷ In der vor der Zeitenwende entstandenen Sanskrit-Literatur wird sein Name offenbar nur noch in einer Überlieferungsliste in BṛhĀU VI 5,3 erwähnt; hier ist er der Lehrer des Kuśri und der Schüler des Jihvāvāt Bādhyoga.

⁸⁸ KaṭhU 1.1.

⁸⁹ TaittBr III 11.8.2, KaṭhU 1.10.

⁹⁰ Vgl. HAUDRY 2010: 40, n. 27 (s. *ibid.* p. 79).

⁹¹ KaṭhU 1.11.

⁹² Vgl. WEBER 1853: 201ff.

⁹³ Weiteres zum Verhältnis des Vājaśravasa der KaṭhU und dem berühmten Uddālaka Āruṇi findet sich in COHEN 2008: 196–198. Ein eher kritisches Review ihrer Studie findet sich in BODEWITZ 2011.

Āruṇi is the one found in the *KU*.⁹⁴

In der *KaṭhU* (nicht jedoch im *TaittBr*) wurde Vājaśravasa (Uddālaka) mit dem berühmten Uddālaka Āruṇi, dessen Vorname große Ähnlichkeit mit dem Zweitnamen des Vājaśravasa hat, aller Wahrscheinlichkeit nach aufgrund des für ihn typischen Vater-Sohn-Verhältnisses identifiziert. Ein „anderer Sohn“ Uddālakas ist Śvetaketu, der in einer Geschichte der *BṛhĀU*⁹⁵ erkennt, dass sein Vater ihn nicht über den Tod und das Jenseits aufgeklärt hat,⁹⁶ ein Motiv, das eine gewisse Ähnlichkeit zur Erzählung der *KaṭhU* aufweist.

Die Etymologie des Namens *naciketas*- bzw. dessen Ableitung *nāciketa*- ist sehr viel undurchsichtiger als die von *uśant*- *vājaśravasa*-. Die zahlreichen Erklärungsversuche, die in der Sekundärliteratur vorgebracht wurden, sind sehr spekulativ. Da sie nur wenig zur Interpretation der *Naciketas*-Geschichte und nichts zum Verständnis ihrer Kohärenz und Kohäsion beitragen können, sollen sie hier nicht weiter behandelt werden; die wichtigsten der bisherigen Erklärungsversuche werden jedoch in Appendix I zusammengefasst, um eine Übersicht über die Problematik zu ermöglichen.⁹⁷

1b Das Ritual des Vaters (*KaṭhU* 1.1–2)

Im Rahmen welches Rituals Vājaśravasa seine ganze Habe an die Priester als Opferlohn gibt, ist nicht völlig klar. Der mittelalterliche Kommentator Sāyaṇa identifiziert es als ‘*Viśvajit* usw.’,⁹⁸ ein Opfer mit nur einem einzigen Soma-Preßtag (*ekāha*-), “dessen *Dakṣiṇā* aus 1000 Rindern mit 100 Rossen oder der ganzen Habe des Opferers besteht”⁹⁹. Es wird im *Śrauta-Sūtra* von *Lāṭyāyana* erwähnt und offenbar oft gemeinsam mit dem *Abhijit*-Ritual ausgeführt.¹⁰⁰ Zu dessen Priesterlohn heißt es: “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.”¹⁰¹

Viśvajit und *Abhijit* können sowohl als eintägiges *Agniṣṭoma*¹⁰² als auch – wie das *Agni-*

⁹⁴ COHEN 2008: 198.

⁹⁵ *BṛhĀU* VI 2.1–VI 2.2.

⁹⁶ S. COHEN 2008: 197

⁹⁷ S. pp. 128ff.

⁹⁸ *viśva-jid-ādi-yogena* Sāyaṇa ad *TaittBr* III 11.8.1. Im *WaR*: 132 wird der *sarvavedasa*- zwar als eigenes Ritual genannt, scheint aber noch weniger profiliert zu sein als der offenbar ebenso wenig prominente *Viśvajit*.

⁹⁹ HILLEBRANDT 1897: 138.

¹⁰⁰ *Lāṭyāyana-Śrauta-Sūtra* (*LāṭyŚrS*) VIII 1.19–28 und 2.1–13. Der zur Schule der *Taittirīyas* gehörende *Baudhāyana* erwähnt es offenbar nicht, vgl. *WaR*: 118.

¹⁰¹ *sahasram abhijiti dakṣiṇāḥ śatāśvaṃ sahasraṃ sarva-vedasaṃ vā viśva-jiti* | *LāṭyŚrS* VIII 1.28, Übersetzung von RANADE.

¹⁰² Das *Agniṣṭoma* stellt “die Grundform der Somaopfer mit einem einzigen Preßtag” (*WaR*: 24) dar, s. auch

cayana – im Modus des Atirātra, d.h. über Nacht, vollzogen werden.¹⁰³ Welchen Status und welchen Zweck die Rituale hatten, ist offenbar trotz ihrer sehr außergewöhnlichen Charakteristika nicht wirklich bekannt.¹⁰⁴ Im ŚatBr heißt es dazu:

Should he be unable (to press Soma) for a year, he should perform the Visvagit Atirātra with all the *Prishthas*, and at that (sacrifice) he should give away all his property; for the Visvagit (all-conquering) Atirātra with all the *Prishthas* means everything, and all one's property means everything, and the one hundred and one-fold (altar) means everything: by means of everything he thus gains everything.¹⁰⁵

Im Kontext des TaittBr wird es wohl primär erwähnt, um zu zeigen, dass es ein Ritual gibt, das besser als der (unvollständig ausgeführte) Viśvajit von Uśant ist, nämlich das Nāciketacayana. Die Opfergabe (*dakṣiṇā*-) des Rituals sind jedenfalls auch in der KāṭhU Rinder, wie Naciketas' Beschreibung derselben verrät.¹⁰⁶

1c Die dreimalige Frage des Naciketas (KāṭhU 1.4)

Was bedeutet Naciketas' dreimalige Frage an seinen Vater, wem er gegeben wird? Die Antwort darauf hängt grundsätzlich davon ab, welche Haltung Naciketas dem „Ritualismus“ gegenüber zugeschrieben wird und worin der Glaube (*śraddhā*-) besteht, der über ihn kommt: Versucht er seinen Vater vor der Sinnlosigkeit seiner Handlungen zu bewahren oder glaubt er an die Kraft des Rituals? Auch DEUSSEN, der an sich von einem antiritualistischen Charakter der Upaniṣad überzeugt war, zweifelte, ob Naciketas seinen Vater fragt, weil er die Wirkungslosigkeit seines Opfers herausstellen will oder aber um sein Opfer komplett zu machen.¹⁰⁷

Für andere Indologen war dies klarer. So schrieb etwa HELFER: “[T]here is little question that a negative ethical judgment on sacerdotalism per se is entailed in Naciketas' third request or wish”.¹⁰⁸ Auch YOHANAN GRINSHPON, der sich bei der Interpretation dieser Passage offenbar nur auf OLIVELLES Übersetzung¹⁰⁹ stützte, sieht in der Beschreibung der Kühe eine Über-

HILLEBRANDT 1897: 124–134.

¹⁰³ Vgl. EGGELING 1897: 320, n. 2. Für eine Liste der Erwähnungen des Rituals s. *WaR*: 118 unter “*viśvajit*”.

¹⁰⁴ KEITH 1925B: 336 bemerkt ohne weitere Erläuterung: “The symbolic nature of the rite is obvious.”

¹⁰⁵ *yādi saṃvatsarāṃ nā śaknyād viśvajītā sārva-prṣṭhenātirātrēṇa yajeta tāsmin tsarva-vedasām dadyāt sārvaṃ vāi viśvajīt sārva-prṣṭho 'tirātrāḥ sārvaṃ sarva-vedasām sārvaṃ ēka-śata-vidhaḥ sārveṇaivā tāt sārvaṃ āpnoti* | ŚatBr X 2.5.16, Übersetzung von EGGELING 1897: 320f.

¹⁰⁶ Insbesondere im Umkreis des Begriffes *dakṣiṇā*- ist sinngemäß häufig *go*- ‘Kuh’ zu ergänzen, vgl. *AS*: 17.

¹⁰⁷ S. die Übersetzung von DEUSSEN 1894: 175.

¹⁰⁸ HELFER 1968: 352.

¹⁰⁹ “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.” Olivelle 1996: 232, Hervorhebungen von GRINSHPON. Alle hervorgehobenen Wörter sind freie Ergänzungen OLIVELLES; GRINSHPONS Interpretation ist

treibung des Naciketas, der sozusagen “*śraddhā*-intoxicated”¹¹⁰ und “in his *śraddhā*-trance”¹¹¹ sterbende (nicht bloß alte) Kühe erkennt. GRINSHPON macht in Naciketas’ Vision ihrer Sterblichkeit, die im Kontrast zu Vājaśravasas durch solche Gaben nicht erlangbarer Unsterblichkeit stehe, ein Argument für Naciketas’ Ablehnung des Rituals des Vaters aus.¹¹² In diesen Werken wirkt das alte indologische Paradigma, in den „philosophischen“ Upaniṣads eine Überwindung, wenn nicht sogar Abwertung der ritualistischen Religion zu sehen, fort.¹¹³

Eine nähere Betrachtung des Begriffes *śraddhā*- zeigt, dass in dieser Art von ‘Glauben’ das ‘Vertrauen’ in Wirkungsmechanik des Rituals die größte Rolle spielt. MINORU HARA schrieb hierzu: “[T]he basic idea in *śraddhā* is rather a secular trust in the efficacy and sacrificial fee. That is the reason why *śraddhā* is so closely related to *dakṣiṇā*.”¹¹⁴ Eine grundsätzlich antiritualistische Haltung scheint daher sowohl für den Naciketas des TaittBr als auch der KaṭhU ausgeschlossen. Auch der Umstand, dass Naciketas in beiden Fassungen explizit nach einem *Ritual* fragt, das nach ihm benannt wird oder schon ist, deutet zumindest *prima facie* darauf hin, dass die literarische Figur des Naciketas nicht dazu geschaffen wurde, die Wirkmächtigkeit von Ritualen zu kritisieren.

Hält man Naciketas nicht für einen Ritualgegner, hat dies Auswirkungen auf die Interpretation von KaṭhU 1,3, ein Abschnitt, der im TaittBr fehlt. Hier werden die Gedanken in Worte gefasst, die Naciketas zu seiner dreimaligen Frage bewegen. Die Eigenschaften der Kühe, die hier abermals nicht wörtlich erwähnt werden, 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 (*dakṣiṇā*-) sind sie denkbar ungeeignet: Aus solchen Kühen kann niemand einen Nutzen ziehen. Naciketas stellt daher fest, dass man dadurch (nach dem Tod) in ‘freudlose Welten’ (*anandā lokāḥ*) gelangt. Offenbar dieselben Welten werden auch in einer Strophe der BṛhĀU erwähnt, auf die in der KaṭhU möglicherweise Bezug genommen wird:

„Freudlos“ heißen die Welten,
die von blinder Dunkelheit umschlossen sind:

daher leider kaum am Originaltext belegbar.

¹¹⁰ GRINSHPON 2003: 94.

¹¹¹ GRINSHPON 2003: 96.

¹¹² Für GRINSHPON 2003: 94 scheint der Wechsel von Prosa zu Strophen ein weiteres Indiz für den sich von der Erzählstimme abhebenden Charakter von Naciketas’ Beschreibungen zu sein; dieser „Wechsel“ betrifft natürlich *alle* Passagen, die nicht aus dem TaittBr übernommen worden waren.

¹¹³ S. pp. 106ff.

¹¹⁴ HARA 1964 139.

In sie gehen nach dem Tod
die Leute, die ungelehrt und unklug sind.¹¹⁵

Die Strophe ist in der Br̥h̥ĀU Teil eines längeren Gedichtes, das die Selbsterkenntnis und die Kenner des Ātman preist; die Ungelehrten sind hier diejenigen, die die Lehre vom Selbst nicht kennen. Dass die Formulierung von Naciketas' Gedanken nach dem Muster Br̥h̥ĀU hier schon eine „upaniṣadische Atmosphäre“ erzeugt bzw. erzeugen soll, ist möglich, aber nicht zwingend: Insofern es hier ja nicht um die Kenner des Ātman, sondern um das Ritual des Vaters geht, kann die Wortwahl auch rein zufällig getroffen worden sein.¹¹⁶

CALEY CHARLES SMITH vermutete eine Anspielung auf TaittBr III 11.7.5, wo von dem *ananta-loka*- die Rede ist, den das Naciketas'sche Feuer bewirkt: "The text relies on the shared *pratīka* to juxtapose both discourses; the phonetic similarity of *ananda* and *ananta* emphasizes their semantic antonymy and frames the topic of the discourse."¹¹⁷ Keine der beiden Möglichkeiten ist felsenfest untermauerbar. Festgehalten werden kann nur, dass keine von beiden eine antiritualistische Interpretation stützen würde.

Auch wenn Naciketas wohl kein Gegner des Rituals ist, erweist sich eine genaue Interpretation seiner Frage als schwierig. Ist er ein Wohltäter, der von Pietät und Selbstlosigkeit ergriffen den unverständigen (und geizigen?) Vater retten will, oder weist er diesen aufmüpfig zurecht? Hat er vielleicht ein naives Verständnis von Besitz oder hält er seinen Vater, der seinen Sohn behalten will, für geizig?

Die Formulierung seiner Frage liefert vielleicht einen Anhaltspunkt. Naciketas, der sich zur Habe seines Vaters zählt, fragt nicht, *ob* er denn nicht auch weggegeben werden sollte, sondern *wem*. Er geht also davon aus, dass er Teil des Besitzes seines Vaters ist. Wem sollte er also gegeben werden, wenn nicht auch den Priestern, denen ja Vājaśravasas ganze Habe gebührt? Naciketas' Frage hat aufgrund ihrer Formulierung auf jeden Fall etwas Provokantes.

Warum aber sollte er seinen Vater provozieren? Die Tatsache, dass die Upaniṣad hier einen gewissen Erklärungsbedarf sieht, ist möglicherweise von Relevanz. Es scheint möglich, die beiden Fassungen unterschiedlich zu interpretieren. Der Naciketas des TaittBr muss nicht

¹¹⁵ *anandā nāma te lokā andhena tamasāvṛtāḥ / tāṃs te pretyābhigacchaty avidvāṃso 'budhā janāḥ //* Br̥h̥ĀU IV 4.11. Das erste Viertel der Strophe der Br̥h̥ĀU ist sogar mit dem dritten Viertel in KaṭhU 1.3 identisch. Die Strophe wurde in abgeänderter Form auch in der späteren Īśā-Upaniṣad (ĪśU) aufgegriffen: „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 / tāṃs te pretyābhigacchanti ye ke cātmahano janāḥ //*) ĪśU III.

¹¹⁶ RAWSON 1934: 45 folgert: "We are, I think, justified in saying that *Kaṭha* I [scil. Adhyāya I] contains no quotations from other Upaniṣads."

¹¹⁷ SMITH 2016: 287.

genauso vernünftig und eigenständig sein wie der der KaṭhU. Im TaittBr ist es möglich, dass Naciketas seine Frage tatsächlich in einer Art naivem Kinderglauben vorbringt. Er wirkt hier auch etwas unselbstständiger: Sein Vater weist ihn genau an, was er Yama zu sagen hat. Diese Passage wurde in der KaṭhU durch einige Strophen „ersetzt“, bei denen nicht klar ist, wer sie spricht.

1d Unbekannte Sprecher (KaṭhU 1–7)

Vor allem im TaittBr gibt es Elemente, die mit einer reinen Affektinterpretation in Widerspruch stehen. Im TaittBr gibt es eine Stimme, bei der unklar ist, an wen sie sich richtet. Sie wurde meist als die Stimme einer Gottheit identifiziert, die von Vājaśravasa ‘den Knaben (*kumārām*)’¹¹⁸ fordert oder ihn daran erinnert,¹¹⁹ dass er seinen Sohn tatsächlich dem Tod übergeben müsse. Es ist aber auch möglich, dass sie unter allen Anwesenden ‘Gautama, den Knaben’ und nicht den Vater anspricht: Auch Naciketas heißt ja Gautama. Der Text sieht anschließend voraus, dass Yama abwesend sein wird. Ob nach wie vor die Stimme spricht oder der Vater, ist nicht völlig klar:¹²⁰ Entweder ist es die Stimme, die über die Zukunft Bescheid weiß, oder der Vater. Im ersten Fall würde die Stimme den Vater wiederholen bzw. paraphrasieren:

Da sprach, als er (Naciketas) sich erhoben hatte, eine Stimme zu ihm: |1| „Gautama, (dich,) den Knaben (nicht den Vater spreche ich an)! Er (der Vater) sagte (ja): ‚Geh dahin zum Haus des Todes. Dem Tod habe ich dich fürwahr gegeben!‘ Du wirst zu ihm kommen, während er abwesend ist,“ sagte sie da. „Verweile für drei Nächte in seinem Haus...“¹²¹

Im zweiten Fall wäre es der Vater, der seine Tat bereut und seinem Sohn durch seine Vorsehung verhelfen will, dem Tod, zu dem er ja aufgrund seines Fluches gehen muss, zu entkommen.

In der KaṭhU geht Naciketas ‘als der erste von vielen, als der mittlere von vielen’¹²² Gemeint sind wahrscheinlich die Sterbenden bzw. Toten: 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.

¹¹⁸ TaittBr III 11.8.2.

¹¹⁹ So etwa DEUSSEN 1921: 267, n. 1.

¹²⁰ Für MÜLLER 1884: xxii spricht die Stimme den ganzen Abschnitt in TaittBr III 11.8.2, ebenso für HUME 1921: 342.

¹²¹ TaittBr III 11.8.1–2.

¹²² KaṭhU 1.5.

Zwischen den Strophen 1.6 und 7 ist Naciketas offenbar in Yamas Haus angekommen und droht ihm nun die Konsequenzen der Vernachlässigung seiner Gastgeberpflichten an – dass seine Ankunft im Text nicht verbalisiert wird, verwundert nicht; auch sein Fortgehen wird ja mit keinem Wort erwähnt. Vor allem die KaṭhU ergeht sich in der Folge in der Beschreibung der Konsequenzen, die eine Missachtung eines brahmanischen Gastes nach sich zieht – ein Hinweis darauf, dass die Kompilatoren des Textes ein gewisses Standesbewusstsein hatten und ihre Überlegenheit sogar in diesem mystischen Text propagiert sehen wollten. Dies stellt sogar ein zentrales Motiv der Naciketas-Geschichte dar, wie die Reaktion Yamas, der sich dazu verpflichtet fühlt, Naciketas drei Wünsche freizustellen, zeigt.

1e Die drei Wünsche (KaṭhU 1.10–11, 1.12–19, 1.20–29)

Die drei Wünsche des Naciketas, die den inhaltlichen Kern der Erzählung darstellen, gaben Anlass zu zahlreichen zum Teil widersprüchlichen Interpretationen. Zunächst ist ihre bloße Anzahl kontrovers: Im TaittBr werden die letzten beiden Wünschen auf dieselbe Weise (nämlich mit dem Nāciketacayana) erfüllt, was die Notwendigkeit der Dreizahl in Frage stellt. BODEWITZ stellt fest, dass sich auch der Inhalt der zwei Wünsche nicht unterscheidet, denn “[i]n fact the imperishableness of *iṣṭāpūrta* is identical with the escape from *punarmṛtyu* in the Brāhmaṇas.”¹²³ Für die Gestaltung der Geschichte war möglicherweise nur der weit verbreitete Topos der „drei Wünsche“ ausschlaggebend.¹²⁴

In der KaṭhU wiederum sind die drei Wünsche unterschiedlich. Das größte Verständnisproblem liefern natürlich der dritte Wunsch und sein Verhältnis zum zweiten: Warum begehrt jemand, der soeben das Mittel zu himmlischer Unsterblichkeit erlangt hat, das Geheimnis vom Leben nach dem Tod zu erfahren?

1f Der erste Wunsch (KaṭhU 1.10–11)

Im TaittBr wünscht sich Naciketas, lebendig aus dem Haus des Todes zurückkehren zu können. In der KaṭhU hingegen setzt er schon voraus, dass er zurückkehren wird, und wünscht sich nur, dass sein Vater keinen Groll mehr gegen ihn hege. Innerhalb der Geschichte ist dieser Wunsch tatsächlich weniger stimmig, insbesondere da die Rückkehr aus dem Haus Yamas je keine Selbstverständlichkeit ist. Wie und warum wurde die Geschichte hier geändert?

¹²³ BODEWITZ 1985: 5f.

¹²⁴ “Actually [the threefoldness] seems to be based on a general predilection for the number three.” BODEWITZ 1985: 5.

Es scheint fast so, als würde der Autor des Textes hier (und auch beim zweiten Wunsch) darauf bauen, dass der Rezipient über Naciketas' Geschichte schon Bescheid weiß und daher ohnehin damit rechnet, dass Naciketas zurückkehrt. Da also Naciketas' Schicksal in der Erwartung des Hörers bereits feststeht, eröffnet sich die Möglichkeit, die Geschichte auch in etwas essenzielleren Punkten abzuwandeln.¹²⁵ Der kleine Makel, den die Erzählung durch die Änderung erhält, scheint den Autor, dem die Rahmenhandlung wohl sehr vertraut war, nicht gestört zu haben oder war ihm im Eifer der Umformung des Stoffes vielleicht nicht einmal bewusst.

1g Der zweite Wunsch (KaṭhU 1.12–19)

Naciketas wünscht sich mit seinem zweiten Wunsch 'den zum Himmel führenden Feueraltar' (*svargya- agni-*), womit natürlich gemeint ist, dass er das Ritual erlernen will, das mit einem Feueraltar ausgeführt wird und dessen Resultat die Erreichung des Himmels bzw. der himmlischen Welt ist. Dies setzt voraus, dass ein solches Ritual auch auf der Erzählebene bereits existiert. Im TaittBr wird dies nicht angenommen; dort bringt Naciketas zwei Wünsche vor, die beide durch den Naciketas'schen Altar erfüllt werden können. Im Brāhmaṇa liegt ein größeres Gewicht auf der Erklärung des *Ursprungs* des Rituals, das dem Rezipienten des Textes freilich schon zuvor bekannt war,¹²⁶ und damit möglicherweise auf der Begründung seiner Effektivität: Das Ritual ist das Mittel, das der Todesgott selbst zur Überwindung des Wiedertodes preisgeben muss und dessen Wirksamkeit eben dadurch garantiert wird. Auch in der Upaniṣad setzt sich dieses Motiv fort, wenngleich hier in geradezu beiläufiger Weise nur der *Name* des Rituals erklärt werden soll.¹²⁷

Dass der sogenannte *nāciketa- agni-* überhaupt Teil eines realen bzw. 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 Naciketas-Erzählung bzw. der KaṭhU verstanden wurde: Weder den traditionellen Vedān-

¹²⁵ Ein Beispiel soll dies demonstrieren. Man stelle sich vor, dass jemand heutzutage eine neue Version des Neuen Testaments verfassen würde, in der die Vorgeschichte der Kreuzigung Jesu gar nicht erwähnt wird. In solch einer Version würde Jesus plötzlich und mehr oder weniger unbegründet festgenommen und gekreuzigt. Tatsächlich wäre dies ein Bruch in der Geschichte, allerdings würde er wohl vielen Lesern nicht als besonders schwerer Makel auffallen, da ja jeder mit der Kreuzigung Jesu rechnet.

¹²⁶ 'Er verkündete ihm *diesen* Feueraltar, den Naciketas'schen', also den bereits bekannten und sozusagen im Raum stehenden Feueraltar, dessen Herkunft durch die Erzählung erhellt werden soll

¹²⁷ KaṭhU 1.16 und 19. Hierdurch wird Naciketas, wie KUDELSKA 2003: 192 anmerkt, auf gewisse Weise auch ihm Diesseits Unsterblichkeit zu Teil: So lange, wie sein Ritual in der Welt überliefert und vollzogen wird, so lange wird sein Name bestehen und unsterblich sein. Da der Veda nach indigener Auffassung ewig ist bzw. immer wiederkehrt, wird auch Naciketas' Name für immer bestehen.

tins noch den „westlichen“ Forschern 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. Erst BODEWITZ folgte 1985 in seinem Aufsatz zum zweiten Wunsch des Naciketas den Spuren des *nāciketa- agni-* in den Brāhmaṇas und konnte durch die Berücksichtigung der Ritualliteratur einige Rätsel dieser Passage der KaṭhU lösen.

1h Das Agnicayana und das Nāciketacayana

Bei dem von Yama gelehrten Ritual handelt es sich um das sog. Nāciketacayana, die ‘Naciketas’sche Schichtung’, das wiederum eine der fünf Varianten des berühmten Agnicayana darstellt. Da diese Varianten, die in der Schule der Kaṭhas entstanden sind,¹²⁸ 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 KaṭhU eingegangen wird.¹²⁹

Das *agni-cayana-* (die ‘Schichtung des (den Namen) Agni (tragenden Feueraltars)’) ¹³⁰ oder auch *atirātra-* (das ‘Übernächtlige’) 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.¹³¹ Zu den zahlreichen Teilakten des Rituals gehören neben vielen anderen die Opferung 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 geopfertem Lebewesen unter dem Altar.

Welchen „Sinn und Zweck“ und welche „Bedeutung“ das unglaublich komplexe Agnica-

¹²⁸ S. DUMONT 1951: 630.

¹²⁹ Ausführlichere Beschreibungen des Rituals finden sich in Weber 1873: 217–292, diesen zusammenfassend HILLEBRANDT 1897: 162–165, und in DUMONT 1951: 629, ebenso kurz in WHITE 1986: 192, n. 14.

¹³⁰ Dass das Wort *agni-* ein anderes Wort für ‘Feueraltar’ ist, ist an sich nicht ganz richtig. Es ist vielmehr so, dass der Altar aus mythologischen Gründen nur den Namen *agni-* trägt. Dies geht einerseits aus dem für das Agnicayana zentralen Mythos hervor und zeigt sich andererseits an der Tatsache, dass *agni-* keineswegs für jede Art von „Feueraltar“ gebraucht werden kann.

¹³¹ Der vogelförmige Altar des Agnicayana stellt möglicherweise einen Falken oder Habicht (*śyena-*) dar. Nach der Vermutung von STAAL I/90 ist er der Gestalt eines Himalayageiers (*Gyps himalayensis*) nachempfunden, da diese Vögel (wie auch der Altar) großflächige Flügel haben und in großer Höhe sozusagen in der Nähe des Himmels bzw. der Sonne kreisen.

yana hatte, lässt sich nicht in einem einzigen Satz beantworten.¹³² Dies liegt vor allem daran, dass Rituale auch eine von ihren (Be-)Deutungen und Interpretationen unabhängige Existenz haben.¹³³ In den Brāhmaṇas werden mehrere Resultate genannt, die das Ritual nach sich zieht, 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 ŚatBr in den dem Lehrer Śāṅḍilya zugeordneten Kāṇḍas VI–X, die späteren Ursprungs sind als die anderen Kāṇḍas. Was hervorsteht, ist einerseits der zentrale Mythos von Prajāpati, in dem Agni dem sterbenden und sich nach seinem Schöpfungsakt auflösenden¹³⁴ Schöpfergott, der auch sein Vater ist, einen neuen Körper, ein neues Selbst verschafft, und andererseits das Ziel der Unsterblichkeit, derer der *yajamāna*-, der ‘Opferherr’, nach dem Tod teilhaftig werden soll. In den zusammenfassenden Worten YITZHAK FREEDMANS:

According to the Ś[atapatha]B[rāhmaṇa], the patron of the sacrifice, the *yajamāna*, is also put together in the *agnicayana*. In building *agni*, the officiating priests construct for him a new divine body-self *ātman*, identical to the one the god Agni built for Prajāpati. The piling of the altar engenders the correlation between *agni* and the cosmos, making them a reality for the *yajamāna*, who is now himself identified with the creator. The construction of the altar is concomitantly his cure, his antidote to death.¹³⁵

Im zehnten, *agni-rahasya*- (‘das Geheimnis des Feueraltars’) genannten Kāṇḍa des ŚatBr wird erzählt, wie die Götter das Wissen über den Feueraltar erlangten. Ihr Lehrer ist wie auch in der KaṭhU und dem TaittBr der Tod. Das Resultat des Rituals ist die Überwindung des Wiedertodes bzw. Unsterblichkeit im Jenseits:

Diejenigen, die hierüber (scil. über den *agni*-) so Bescheid wissen und die, die 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 und die, die dieses Ritual nicht vollziehen, entstehen nach dem Tod erneut und werden wieder und wieder zur Nahrung für ihn (scil. für den Tod).¹³⁶

¹³² PROFERES 2007: 118ff. geht davon aus, dass das Agnicayana ursprünglich ein Ritual zur Königsweihe war; diese Funktion hat es allerdings später verloren.

¹³³ Auf die wohl extremste Weise wurde dieser Sachverhalt von FRITS STAAL behandelt, der sogar von der „Bedeutungslosigkeit von Ritualen“ spricht, s. STAAL 1979.

¹³⁴ “The idea of self-sacrifice is basic to the Prajāpati cosmology and to the cyclical conquest of death through rebirth, which characterize the śrauta ritual in general and the Agnicayana in particular.” STAAL I/117.

¹³⁵ FREEDMAN 2012: 330.

¹³⁶ *té yá evám etád vidíh | yé vaitát kárma kurváte mṛtvá púnaḥ sámbhavanti té saṃbhávanta evámṛtatvám abhisámbhavanty átha yá evám ná vidúr yé vaitát kárma ná kurváte mṛtvá púnaḥ sámbhavanti tá etáśyaiváṇnam pánaḥ-punar bhavanti | ŚatBr X 4.3.10.*

Die erhoffte Wirkung des Rituals beruht, wie schon angedeutet, unter anderem auf der rituellen Identifikation verschiedener Entitäten.¹³⁷ 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 des *yajamāna*-bezogenen (*adhyātmam*) Ebene.

Für das aufwendige Agnicayana werden natürlich etliche Identifikationen vorgenommen. Ihre Signifikanz mag im Einzelfall gering sein, insgesamt jedoch vermitteln sie ein Bild der assoziativen Netze, die das Ritual auf der Ebene seiner Bedeutung und Symbolik umschließen. Miteinander identifiziert werden im ŚatBr unter anderem¹³⁸

- der Tod
- das Jahr mit all seinen Unterteilungen, das für das Phänomen der die Vergänglichkeit an sich repräsentierenden und zersetzenden Zeit steht
- Prajāpati, der Schöpfergott¹³⁹
- Agni, das Feuer, der Feuergott bzw. der Feueraltar¹⁴⁰
- der goldene Mann und die goldene Scheibe¹⁴¹
- die Sonne (*ādityá*-)¹⁴²
- der Mann in der Sonne und der Mann im rechten Auge¹⁴³

All diese Entitäten werden miteinander und mit dem *yajamāna*- identifiziert: Der Feueraltar *ist*

¹³⁷ Eine Einführung in die „Logik der Identifikationen“ im Hinduismus *sensu lato* und weitere Literaturhinweise finden sich in MICHAELS 1998: 365–374. Für weitere Literatur zu Identifikations- und Korrelationssystemen s. FARMER et al. 2002: 51, n. 8.

¹³⁸ Die Liste der hier aufgeführten identifizierten Entitäten ist zwar zwangsläufig unvollständig, aber für die Soteriologie des Agnicayana dennoch repräsentativ.

¹³⁹ Zur engen Verbindung von Prajāpati und dem Jahr s. GONDA 1984. Den Grund für die seltsam anmutende Identifikation dieser Entitäten erhellt GONDA 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 God is thought to be periodically engaged in producing the universe, the inhabitants of the world and all existing things.“ GONDA 1984: 90.

¹⁴⁰ ŚatBr X 4.3.11.

¹⁴¹ ŚatBr X 5.2.11.

¹⁴² ŚatBr X 5.4.4.

¹⁴³ ŚatBr X 5.2.23.

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,¹⁴⁴ 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. Diese Heilsziele finden sich auch in den Deutungen des Nāciketacayana im TaittBr: Derjenige, der das Ritual vollzieht *und* darüber Bescheid weiß (*yá evāṃ véda*), also vor allem die dem Ritual zu Grunde liegenden Identifikationen kennt, ‘dem geht wahrlich das Begehrt in Erfüllung, mit dem er opfert,’¹⁴⁵ ‘der wird reich an (sicheren) Stätten und festgegründet,’¹⁴⁶ und ‘geht mit dem Körper (des Naciketas’schen Feueraltars) in die Himmelswelt’¹⁴⁷. Der, der mithilfe des Rituals die Welt ‘hinter der Sonne’ erobert, ‘gewinnt eine endlose, grenzenlose und unvergängliche Welt’¹⁴⁸ und ‘wie einer, der auf einem Wagen steht, auf die sich umdrehenden Seitenteile (= Räder) zurückblickt, so blickt er auf Tag und Nacht zurück, und Tag und Nacht erreichen seine Welt nicht’.¹⁴⁹

Das soteriologische Ziel des Agnicayana ist also die Erlangung des Zustandes der Unsterblichkeit. Für das Nāciketacayana wird explizit ausgeführt, dass man nach dem Tod in eine etwas abstrakt wirkende Welt hinter oder über der Sonne gelangt, in der man unter anderem dem Wechsel von Tag und Nacht, insbesondere aber dem Wiedertod enthoben ist. Die Kosmologie, die dieser Vorstellung zu Grunde liegt, findet sich in den ältesten Upaniṣads deutlicher und differenzierter artikuliert als in den Brāhmaṇas und Saṃhitās. In den Worten OLIVELLES:

The early view of the mechanism of rebirth and of the escape from the rebirth cycle as depicted in the famous doctrine of five fires¹⁵⁰ [...] is tied to the old view of a tripartite and enclosed universe. The firmament, the vault of heaven, is viewed as a solid cover. [...] The universe is thus a prison with walls above (firmament) and below (earth). Those who possess the liberating knowledge, however, are able to break this cycle, to escape from this prison. The sun is viewed as a lid that covers the only opening in the vault of heaven, the only door to freedom; the sun permits the liberated individuals to pass through that opening and escape to the immortal condition outside the universe.¹⁵¹

Diese schon sehr differenzierte Vorstellung basiert auf der schon im Ṛg-Veda (ṚV) rekon-

¹⁴⁴ ŚatBr X 5.4.14.

¹⁴⁵ *sān ha vā asmai sá kāmāḥ padyate | yát-kāmo yájate* | TaittBr III 11.7.2.

¹⁴⁶ *āyātanavān bhavati | gáčhati pratiṣṭhām* | TaittBr III 11.7.2.

¹⁴⁷ *sáśarīra evá svargám lokám eti* | TaittBr III 11.7.3.

¹⁴⁸ [*a*] *nantám apārám akṣayyám lokám jayati | yáh páreṇādityám* | TaittBr III 11.7.3.

¹⁴⁹ *yáthā ráthe tīṣṭhan pákṣasī paryāvartamāne pratyápekṣate | evám aho-rātré pratyápekṣate | náśyāho-rātré lokám āpnutaḥ* | TaittBr III 11.7.5.

¹⁵⁰ Zur Lehre der fünf Feuer s. auch p. 45.

¹⁵¹ OLIVELLE 1998: 21.

struierbaren Vorstellung einer zweigeteilten Welt: Unten befindet sich die Erde mit ihren sterblichen Bewohnern, oben der von den Göttern bewohnte, von der Sonne hell erleuchtete Himmel, die Sphäre der Unsterblichkeit. Durch diese Assoziation kann die Erwähnung des Himmels oder der Sonne leicht die Vorstellung der Unsterblichkeit hervorrufen und umgekehrt: “In the RV, the concept of immortality (*amrtatvá* [sic!]) metonymically activates the concept of the sun in zenith filled with Somic juice which is gained by men during sacrifice”.¹⁵²

Die in den alten Upaniṣads¹⁵³ beschriebene Befreiung, die (noch) nicht *mukti*-genannt wird, bezieht sich noch eher auf ein Entkommen aus dem Kosmos als auf eine Erlösung aus einem Kreislauf von Wiedergeburten. Die Abwesenheit des Begriffes *saṃsāra*- (und die nicht ausgebaute Karma-Lehre) in den frühen Upaniṣads täuscht jedoch: Die Vorstellung einer Wiedergeburt nach dem Tod stellt wohl keine Neuerung in der vedischen Religion dar. Auch die negative Bewertung der Zyklizität der Welt und der zerstörerischen Kraft der Zeit, wie sie oben im Kontext des Agnicayana beschrieben wurde, lässt sich schon in den Brāhmaṇas entdecken. Insbesondere im Umkreis der für das Agnicayana wichtigen Prajāpati-Mythologie lässt sich dieses Weltbild erkennen. HYL A STUNTZ CONVERSE, die für das Agnicayana einen Ursprung außerhalb der vedischen Kultur annimmt,¹⁵⁴ vermutet auch in der Mythologie des großen Rituals Einflüsse einer nichtvedischen, weltverneinenden Kultur:¹⁵⁵

The strong emphasis on death, as well as fecundity, in the primal divine being, Prajāpati, who represents the cosmic process, tends to produce or to reflect a particular religious attitude toward the world; the believer regards the world, if not as suffering and evil at least as ambiguous, as a condition from which he seeks to escape. The world, the human situation, bears a negative valuation, and religion is regarded as assisting man to extricate himself from it.¹⁵⁶

Sie erkennt im Agnicayana die Adaption dieser Kultur in die vedische Religion:

[The Śaṅḍilya tradition]¹⁵⁷ represents the thorough adaptation of these conceptions to the Vedic tradition, the result being an accommodation in which both the world-affirming Vedic conceptions and the world-negating non-Vedic conceptions are retained. How? The

¹⁵² JUREWICZ 2016: 70. Nach Ansicht von JUREWICZ findet sich der früheste Beleg für dieses zweigeteilte Weltbild im berühmten Puruṣa-Sūkta (RV 10.90), s. JUREWICZ 2016: 66–86, insbesondere p. 70.

¹⁵³ Z.B. in BṛhĀU V 10 und VI 2; Chāndogya-Upaniṣad (ChāndU) VIII 6.5.

¹⁵⁴ S. insbesondere CONVERSE 1974: 88.

¹⁵⁵ S. CONVERSE 1974: 89.

¹⁵⁶ CONVERSE 1974: 91.

¹⁵⁷ Zu dieser gehören die Kāṇḍas VI–X des ŚatBr, in denen das Agnicayana gedeutet wird; vgl. CONVERSE 1974: 83.

World negating views and practices are put to work to gain immediate, this-worldly Vedic ends. An important aspect of this accommodation is that the asceticism undertaken here is not understood as a negation of ritual but is a part of a ritual performance, and meditation or knowledge is meditation on and knowledge of the mystic sacramental meaning of the ritual. Furthermore, both this world and yonder world are important: the building up of the immortal body for use in yonder world, in the piling of the fire altar, at the same time assures the sacrificer of protection and bodily enjoyment to the fullest possible extent in this world also [...]¹⁵⁸

Darauf, ob die genannten Elemente des Agnicayana einer nichtvedischen, „indigenen“ Kultur entspringen oder aber das Ergebnis einer (rein) innervedischen Entwicklung sind, kann hier nicht weiter eingegangen werden. Insbesondere könnte jedoch zumindest das Ziel der *ewigen*, niemals endenden Unsterblichkeit als Reaktion auf eine veränderte religiöse Landschaft in die vedische Religion integriert worden sein:

Originally Vedic priests did not have much competition. People who did not want to comply with their demands for sponsoring rituals or performing meritorious acts were hardly interesting to them. At the end of the Vedic period, however, we see that with the popularity of other circles, their claims on a different „life“ after death and their criticism of the Vedic claims for unlimited happiness and immortality were definitely taken seriously. Life in heaven became more and more dissociated from corporeal enjoyments. Criticism of the Vedic claim on permanent immortality in heaven was countered by the doctrine of the overcoming of death in heaven (*punarmṛtyu*). In this threatened position the closed front of Vedic ritualism broke down, and deliverance from death in heaven (i.e., Vedic immortality) now became claimed by a limited number of rituals (especially the Agnicayana).¹⁵⁹

ii Das Nāciketacayana in der KaṭhU

Der *svargya-agni-*, den sich Naciketas in der KaṭhU vom Tod wünscht, ist im Kontext des oben umrissenen Agnicayana bzw. Nāciketacayana zu verstehen. Die schwer verständlichen Strophen 2.16–18, die aller Wahrscheinlichkeit nach vom Tod gesprochen werden, beziehen sich laut HENK BODEWITZ auf die drei schon erwähnten Deutungsebenen des „dreifaltigen“ Rituals. Diese werden in der KaṭhU als drei simultan auf der makro-, meso- und mikrokosmischen Ebene durchgeführte Rituale verstanden. Der zum Mikrokosmos gehörende Opferherr muss mit

¹⁵⁸ CONVERSE 1974: 93–94.

¹⁵⁹ BODEWITZ 2002: 221.

diesen eine Trias bildenden Ritualen eine Verbindung eingehen, d.h. sie miteinander bzw. mit sich selbst identifizieren. Dies betrifft insbesondere drei spezifische Entitäten: das Brahman, das geboren worden ist, die *Ṣṛīkā* und den preiswerten Gott.

Sofern BODEWITZ' These stimmt, handelt es sich bei der ersten Entität um die Sonne. Dies wird durch das Wort *brahmajajñā* 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 *ṣṛīkā* in this particular piling."¹⁶⁰ Der Vers, auf den verwiesen wird, findet sich unter anderem in der *Taittirīya-Saṃhitā* (TaittS):

Das Brahman, das zuerst im Osten geboren worden ist,
hat Vena aus dem schön scheinenden Saum (*sīman-*) enthüllt,
seine herrlichsten Ausbreitungen aus der Tiefe,
den Schoß des Seins und des Nichtseins hat er geöffnet.¹⁶¹

Im *ŚatBr* wird dies wie folgt gedeutet:

"Das Brahman, das zuerst im Osten geboren worden ist...": Das Brahman ist die Sonne dort; es wird Tag für Tag im Osten geboren.¹⁶²

Zweitens handelt es sich bei der *Ṣṛīkā* um den *Rukma*, also die goldene Scheibe, die unter dem Altar vergraben wird. Das *hapax legomenon ṣṛīkā*- bezeichnet aufgrund seiner Charakterisierung als *aneka-rūpa-* '(golden) glitzernd'¹⁶³ und *vittamayī*-¹⁶⁴ 'aus Reichtum bestehend' aller Wahrscheinlichkeit nach den *Rukma* oder einen ihm ähnlichen Ritualgegenstand und repräsentiert die *adhyajñam*-Ebene des Rituals.

Die dritte Entität – der preiswerte Gott – ist schwer zu identifizieren. Nach der üblichen Opferlogik befindet er sich auf der mikrokosmischen Ebene und könnte den *Ātman* bezeichnen, der auch 2.12 und 2.21 als *deva-* bezeichnet wird. Das Wort *ātman-* bezeichnet im *ṚV* die 'Essenz' einer Sache oder eines Wesens,¹⁶⁵ also "the feature which gives an entity its identity, a feature without an entity would not be itself"¹⁶⁶, in einem weiter gefassten, metonymischen

¹⁶⁰ BODEWITZ 1985: 23.

¹⁶¹ *bráhma jajñānám prathamám purástād ví sīmatáḥ surúco vená āvaḥ / sá budhníyā upamá asya viṣṭháh satás ca yónim ásataś ca vívaḥ* // TaittS IV 2.8.8d.

¹⁶² *bráhma jajñānám prathamám purástād iti | asáu vá ādityó bráhmáhar-ahaḥ purástāj jāyate...* ŚatBr VII 4.1.14.

¹⁶³ Zu diesem Wort und zu *viśva-rūpa-*, *puru-rūpa-* und *jāta-rūpa-* s. BODEWITZ 1985: 13–23.

¹⁶⁴ KaṭhU 2.3.

¹⁶⁵ Zur Bedeutung von *Ātman* im *ṚV* s. auch ELIZARENKOVA 2005.

¹⁶⁶ JUREWICZ 2007: 128.

Sinn aber auch den ganzen Menschen bzw. seinen ‘Körper’.¹⁶⁷ Als Essenz des Menschen wurde jedoch schon im ṚV nicht nur der Körper verstanden, sondern auch die ‘Nahrung’ (*anna-*), ohne die ein Mensch nicht sein kann,¹⁶⁸ und der ‘Atem’ (*prāṇa-*),¹⁶⁹ dem als „Lebensfeuer“ auch feurige, d.h. warme bzw. heiße, Qualität zugesprochen wird.¹⁷⁰ Dieses assoziative Netz, das Feuer, (Opfer-)Feuer, Wärme, den Wind, den Atem, den Körper und das Selbst bzw. die Essenz des Menschen umfasst, lässt sich in späteren vedischen Texten in noch größerer Deutlichkeit entdecken.¹⁷¹ In den Ausführungen des ŚatBr zum Agnicayana etwa wird der ‘Rumpf’ Prajāpatis als dessen Essenz verstanden und ebenfalls mit *agni-*, dem ‘(Opfer-)Feuer’ bzw. ‘Feuertempel’, identifiziert.¹⁷²

ātman- bezeichnet in seiner noch nicht technischen Bedeutung also vor allem auch die „Seele“ des Menschen, wobei hier mit THOMAS OBERLIES “der Begriff *Seele*, der dem abendländisch-christlichen Vorstellungsbereich entstammt und dort die unkörperliche Wesenheit des Menschen, die auch dem Tode widersteht, benennt, als Sammelbezeichnung für Konzeptionen [...], die Personalität und Lebensfunktionen betreffen”¹⁷³, verwendet werden soll. Die Seele, das eigentliche Wesen des Menschen, wurde in den Upaniṣads bisweilen auch mit dem Wort *puruṣa-* ‘Person’ bezeichnet – ein Gebrauch, der aus den späteren Systemen des Yoga und Sāṅkhya wohlbekannt ist.¹⁷⁴

Bei der Vielzahl an Bezeichnungen und Bedeutungsnuancen darf nicht vergessen werden, dass man sich die Seele nicht monolithisch dachte. HEESTERMAN stellt fest:

Vor allem nehmen wir [bei der Betrachtung des archaischen Gedankenguts] fließende

¹⁶⁷ “Die Tatsache, daß sich Identität, wenigstens in einer einfachen Ausprägung, zunächst am Körper zu orientieren scheint, daß also Person und Leiblichkeit in engster Beziehung zueinander stehen, führte zu der Vorstellung, daß der Mensch *selbst*, das ‚Ich‘, der Körper ist [...] Auf Grund des raschen Zerfalls des Körpers war dieses Konzept indessen relativ unattraktiv, und diese Sichtweise des Menschen wurde [im ṚV] alsbald abgelöst.” OBERLIES 2012: 332. Hier muss ergänzt werden, dass der Körper des Menschen als Referenzrahmen seiner Identität weit über die Zeit des ṚV hinaus eine wichtige Rolle spielte; von einer vollständigen Ablösung durch andere Konzepte kann nicht gesprochen werden; vgl. ??, n. ??.

¹⁶⁸ ṚV X 107.7bc, s. JUREWICZ 2007: 128.

¹⁶⁹ Vor allem als ‘Wind’ (*vāta-*), ṚV X 16.3a, s. JUREWICZ 2007: 126–127.

¹⁷⁰ Diese Verbindung wird im ṚV nicht direkt hergestellt, sondern lässt sich nur rekonstruieren: “Firstly, everyday experience attests an inseparable link between internal heat and life: the dead are cold. This internal heat, which makes a living being alive, is conceived in terms of fire. Everyday experience also attests an inseparable link between breath and life: the dead do not breathe.” JUREWICZ 2007: 133.

¹⁷¹ Vgl. etwa die Trias Feuer–Wind–Sonne, die sich sowohl in der KaṭhU als auch schon im ŚatBr finden lässt, s. pp. 40, 86 und 88.]

¹⁷² “The fiery character of Prajāpati’s *ātman* is very clearly expressed in the descriptions of *agnicayana*, building the fire altar. The altar, called simply *agni*, ‘the fire’, is the ritual realisation of the *ātman* of Prajāpati.” JUREWICZ 2007: 135.

¹⁷³ OBERLIES 2012: 332.

¹⁷⁴ Für Näheres zum teils sehr differenzierten Verhältnis von *Ātman* und *Puruṣa* in den Upaniṣads s. COHEN 2008: 41–46.

Übergänge wahr, so wie die [...] von Individuum und Kollektivität oder von Makro- und Mikrokosmos, und fehlt auch demgemäß eine einheitliche Vorstellung von der Seele. Vielmehr sehen wir in den Texten eine Vielheit von Ausdrücken, die physiologische und immaterielle Funktionen und Wirkungen bezeichnen [...].¹⁷⁵

Auch darf man diese fließende Vielfalt nicht als Schwammigkeit der Beobachtungsgabe oder der Vorstellungskraft interpretieren:

Es wäre verfehlt, in den fließenden Vorstellungen nur ein wirres Herumtasten zu sehen, woraus sich dann irgendwie eine systematische Metaphysik entwickelte. [...] Das Prinzip ist eben die Beweglichkeit und Unbeständigkeit der Lebenserscheinungen. Es handelt sich um die ungreifbare Dynamik des Zusammenballens und der Auflösung der Lebenskräfte – eine Dynamik, die es als zyklischen Rhythmus zu erfassen gilt. [...] Die archaischen Seelen-Vorstellungen deuten nicht auf eine bestimmte Entität, sondern auf einen zyklischen Prozeß der Verwandlung und gegenseitigen Durchdringung der Lebenskräfte. Kurz gesagt: die Seele als Prozeß.¹⁷⁶

Trotz ihrer zwar substanzhaften, aber nur dennoch schwer greifbaren Natur wurde die Seele auch immer wieder verortet und lokalisiert. In mehreren Upaniṣads wird festgestellt, dass der „Ort“ des Ātman bzw. Puruṣa das Herz ist. Dieses Organ hat einen Hohlraum und Verbindungen zu den anderen Teilen des Körpers und ist ganz offensichtlich direkt mit der Lebendigkeit des Körpers verbunden.¹⁷⁷ Der Schluss, dass sich die Seele in der Herzhöhle befindet, liegt nahe:

The cavity of the heart is the seat of the vital powers and the self and plays a central role in the explanations of the three states of awareness—waking, dreaming, and dreamless sleep—as well as of death. In sleep, the cognitive powers distributed throughout the body during the waking hours are gathered together in the cavity of the heart.¹⁷⁸

In späterer Zeit wurden die vedischen Seelenvorstellungen zunehmend abstrakter; die Seele wurde immer weniger als direkt am oder im Leib erkennbar gedacht, sondern vielmehr als das (verborgene) Prinzip des Bewusstseins.¹⁷⁹ Dieses liegt der ganzen erfahrbaren Realität zu Grunde und ist von der phänomenalen Welt ontologisch getrennt; es ist der Wahrnehmer

¹⁷⁵ HEESTERMAN 1995: 29.

¹⁷⁶ HEESTERMAN 1995: 30.

¹⁷⁷ S. BṛhĀU II 1.17, IV.3–4, 4.2, Taittirīya-Upaniṣad (TaittU) I 6; vgl. OLIVELLE 2008: 23.

¹⁷⁸ OLIVELLE 2008: 23.

¹⁷⁹ Wie jedoch das Beispiel etwa von Rāmānujas Śrī-Bhāṣya zeigt, wurde die physische Lokalisierung des Ātman auch über tausend Jahre später nicht aufgegeben, vgl. RASTELLI (im Druck): 221.

aller Dinge innerhalb und außerhalb des Körpers und existiert unabhängig von den Zuständen des Körpers, des Bewusstseins und der Persönlichkeit. Mit dieser abstrakten Anschauung geht eines der „Axiome“ der Lehre der Upaniṣads einher: Das wahre Wesen der Seele ist nicht durch Sinneswahrnehmung oder Schlussfolgerung zugänglich, sondern kann nur durch die geheimen upaniṣadischen Lehren erkannt werden. Als erstes, letztes, oberstes und allem zu Grunde liegendes Prinzip ist seine Erkenntnis das höchste religiöse Ziel überhaupt und wird als solches auch etwa in anderen Upaniṣads mit einer höchsten Gottheit (dem *īś-*, *īśa-*, *īśāna-* oder *īśvara-*) identifiziert.¹⁸⁰

Dass der preisenswerte Gott (*deva- īḍya-*) auch an dieser dem Ritual sehr nahestehenden Stelle der KaṭhU nicht nur den Ātman, sondern gleichzeitig auch den mit ihm identischen einen Gott bezeichnet, ist nicht unwahrscheinlich.¹⁸¹

Hinweise auf einen solchen mehr oder weniger (heno-)theistischen Gott finden sich auch an anderen Stellen der KaṭhU, stehen aber eindeutig im Hintergrund. Das größte Gewicht liegt in der Lehre der KaṭhU auf dem mikrokosmischen bzw. „individuellen“ Aspekt der höchsten Wesenheit, nämlich dem Ātman.

¹⁸⁰ S. insbesondere BṛhĀU IV 4.15 (*ātman-* = *deva-* = *īśāna-*); V 6.1 (*puruṣa-* = *sarveśāna-*); Kauṣītaki-Upaniṣad (KauṣU) III 8 (*ātman-* = *loka-pāla-*, *lokādhipati-*, *lokeśa-*); Māṇḍūkya-Upaniṣad (MāṇḍU) 6 (*ātman-* = *īśvara-*); Muṇḍaka-Upaniṣad (MuṇḍU) III 1.2–3 (*puruṣa-* = *kartṛ-*, *īśa-*).

¹⁸¹ BODEWITZ 2002: 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 *īśvara*.” In der KaṭhU wird das Selbst an folgenden Stellen mit dem einen Gott (*īśāna-* etc.) identifiziert oder Gott(heit) (*deva-*) genannt: 1.12 (*taṃ durdarśaṃ gūḍhaṃ anupraviṣṭaṃ guhāhitaṃ gahvareṣṭhaṃ purāṇaṃ [...] devaṃ matvā [...]*), 2.20 (*kaṣ taṃ madāmadaṃ devaṃ mad-anyo jñātum arhati*), 4.5 (*ya imaṃ [...] veda ātmānaṃ- [...] īśānaṃ-*), 4.12–13 (*aṅguṣṭha-mātraḥ puruṣo- [...] īśāno bhūta-bhavyasya [...]*), (5.8 [*puruṣo-* (...) *tad eva śukraṃ tad brahma tad evāmṛtaṃ ucyate*]), 5.12 (*eko vaśī sarva-bhūtāntar-ātmā*).

Ebene	Bereich	KaṭhU	Entität
<i>adhibhūtam</i> (makrokosmisch)	Kosmos	<i>brahman-jajñ(ān)a-</i>	Sonne
<i>adhiyajñam</i> (mesokosmisch)	Ritual	<i>ṣṛṅkā-</i>	Goldscheibe
<i>adhyātmam</i> (mikrokosmisch)	Mensch	<i>deva-īḍya-</i>	Selbst / Gott

Tabelle 3 – Die drei Aspekte des Nāciketacayana

Wie in Appendix II ausgeführt,¹⁸² ist das überaus komplexe Ritual der Schichtung des Feueraltars auch in anderen Upaniṣads der Ausgangspunkt von Lehren, deren zentrales, für die Upaniṣads typisches Thema der *ātman-*, also das ‘Wesen’ des Menschen und vor allem auch dessen Verhältnis zum Tod bzw. zum Leben nach dem Tod ist. Angesichts dieser Verbindung – sei sie nun spezifisch für das Agnicayana oder auch nicht – kann davon ausgegangen werden, dass auch in der KaṭhU das Agnicayana wesentlich im Sinne der in den Upaniṣads weiter entwickelten (Be-)Deutung gelehrt wird. Zwar heißt es, dass Yama Naciketas ‘welche Ziegel und wie’ lehrt.¹⁸³ Was jedoch im Fokus steht, ist das, was das Agnicayana effektiv macht, nämlich die Kenntnis seiner Bedeutung bzw. die Erkenntnis der ihm zu Grunde liegenden mystischen Wahrheiten, insbesondere der Identifikation von Sonne, *ṣṛṅkā* und Selbst/Gott. Wie gezeigt werden soll, spielt die offensichtlich nicht nur auf die KaṭhU 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 *Ātman* ist.

1j Der dritte Wunsch (KaṭhU 1.20–29)

Der dritte Wunsch des Naciketas ist der Wunsch, der sich in der KaṭhU am deutlichsten von dem des TaittBr unterscheidet. Im TaittBr fragt Naciketas nach dem Mittel zur Überwindung des Wiedertodes im Jenseits, die ihm an sich auch schon durch die Erfüllung seines zweiten Wunsches ermöglicht worden ist. In der KaṭhU 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 *sāṃparāya-*. Dieses Wort wird in der KaṭhU einmal von Naciketas (1.29) und einmal von Yama (2.6) verwendet, um das zu bezeichnen, ‘was nach dem Tod kommt’, also das Jenseits in einem sehr weiten Sinn.¹⁸⁴ Naciketas erwähnt, dass es verschiedene Ansichten

¹⁸² S. pp. 131ff.

¹⁸³ KaṭhU 1.15.

¹⁸⁴ Zur Klärung dieses Begriffes s. Appendix III (pp. 138ff.).

dazu gibt, ob der Mensch nach dem Tod existiert oder nicht: Die einen sagen ja, die anderen nein.

JOHANNES BRONKHORST erkennt darin einen typischen Charakterzug der damaligen brahmanischen Tradition, denn obwohl die KaṭhU jünger als die BrhĀU und ChāndU ist, scheint sie seiner Ansicht nach bereits existierende Wiedergeburt- und Karma-Lehren zu ignorieren.¹⁸⁵ BRONKHORST schließt dies 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'.¹⁸⁶ 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 Verfasser 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 zu versuchen und ihn von seinem Wunsch abzubringen. Dies misslingt ihm, weil Naciketas – der hier abermals sehr viel eigenständiger als im TaittBr agiert – keinerlei Interesse an diesseitigen Freuden 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.

1k Naciketas' Frage im Kontext

Da es sich bei der KaṭhU um einen vedischen Text handelt, liegt es nahe, sich zur Kontextualisierung von Naciketas' Frage zunächst an vedischen Texten und den in ihnen vertretenen Jenseitsvorstellungen zu orientieren. Im Folgenden werden nur *einige* der *vedischen* Vorstellungen in chronologischer Weise dargestellt, um einen Eindruck ihrer Vielfalt zu vermitteln.

In den ältesten Teilen des RV lassen sich laut OBERLIES kaum Aussagen zum Leben nach dem Tod finden.¹⁸⁷ Erst in den jüngeren Teilen wird das Jenseits thematisiert. Offenbar entwickelte sich aus der Vorstellung, dass alle Toten in einer nicht erstrebenswerten, öden (Unter-)Welt (im *pitr-loka*- 'der Welt der Väter') weiter existieren, langsam die Annahme, dass zumindest die Privilegierten – das sind insbesondere diejenigen, die Soma opfern und trinken – in den lichtdurchfluteten Himmel gelangen, der auf dem Pfad, den auch Soma und die anderen

¹⁸⁵ S. BRONKHORST 2007: 139.

¹⁸⁶ KaṭhU 1.21.

¹⁸⁷ OBERLIES 2012: 316–335.

Götter beschreiten (dem sog. *deva-yāna-*, ‘der Weg der Götter’), erreicht werden kann. Daneben gab es aber auch die Vorstellung, dass die Toten nach einem Aufenthalt in der Himmel¹⁸⁸ wieder im Regen auf die Erde zurückkehren und dort in ihrem eigenen Clan wiedergeboren werden.

In den Brāhmaṇas und Upaniṣads¹⁸⁹ entwickeln sich diese Vorstellungen weiter zum ‘Wissen der fünf Feuer’ (der *pañcāgni-vidyā*) und zur Lehre der zwei Pfade.¹⁹⁰ Während diejenigen, die im Wald Askese betreiben und im Besitz des Wissens (der fünf Feuer) sind, nach dem Tod Unsterblichkeit in der Welt Brahman erlangen (*deva-yāna-*), gelangen diejenigen, die in den Dörfern Opfer veranstalten, nach dem Tod in die Welt der Väter (*pitṛ-yāna-*). Letztere bleiben dort aber nicht auf ewig, sondern werden nach einiger Zeit von den Göttern nacheinander in fünf verschiedene „Feuer“ gegossen bzw. geopfert: Vom ‘Glauben’ (*śraddhā-*) gehen die Toten über (1.) die himmlische Welt in den Soma ein, von dort über (2.) die Regenwolken in den Regen, von dort über (3.) die Erde in die Pflanzen, von dort über (4.) den die Pflanzen verzehrenden Mann in den Samen und von dort schließlich (5.) über die Frau in den neu entstehenden Menschen.

Die genannten Nachtodschicksale setzen voraus, dass der Gestorbene in einer nicht näher definierten Weise außerhalb seines Körpers weiter existiert. Es gibt 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. Im ŚatBr etwa werden die Sinnesorgane als verschiedene Arten des (Lebens-)Feuers identifiziert.¹⁹¹ Nach dem Tod steht es demjenigen, der über diese Verbindungen Bescheid weiß, frei, in das kosmische Gegenstück des jeweiligen Sinnes einzugehen:

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.¹⁹²

¹⁸⁸ Bzw. in der Sonne, s. JUREWICZ 2008.

¹⁸⁹ Insbesondere BṛhĀU VI 2 und ChāndU V 3.

¹⁹⁰ S. KILLINGLEY 1997.

¹⁹¹ ŚatBr X 3.3, eine Fortsetzung der Ideen von ṚV X 16.3.

¹⁹² *sá yadāivamvíd asmā́ lokā́t práiti vācāivāgnīm āpyeti cákṣuṣādityāṃ mánasā candráṃ śrótṛeṇa díśaḥ prāṇéna vāyúṇ sá etān-maya evá bhūtvāitāsāṃ devātānāṃ yāṃ-yāṃ kāmāyate sá bhūtvēlayati* | ŚatBr X 3.3.8. Zur Auffassung der „Bestandteile und Kräfte“ einer Person als Gottheiten und zum vedischen Verständnis von Person

In der BrhĀU, die den letzten Abschnitt des ŚatBr darstellt, wird diese Lehre in leicht veränderter Form wieder aufgegriffen. Hier stellt Jāratkārava Ārtabhāga dem berühmten Yājñavalkya die Frage, wo sich der sich aufgelöst habende Verstorbene befindet. Auflösung ist hier scheinbar das Nachtdschicksal aller Menschen:

“Yājñavalkya,” Ārtabhāga said again, “tell me—when a man has died, and his speech disappears into fire, his breath into the wind, his sight into the sun, his mind into the moon, his hearing into the quarters, his physical body into the earth, his self (*ātman*) into space, the hair of his body into plants, the hair of his head into trees, and his blood and semen into water—what then happens to that person?” Yājñavalkya replied: “My friend, we cannot talk about this in public. Take my hand, Ārtabhāga; let’s go and discuss this in private.”¹⁹³

Wie die angeführten Beispiele demonstrieren, gab es allein innerhalb des brahmanischen Milieus nicht nur eine einzige Jenseitsvorstellung. Zu diesen Vorstellungen kommen jedoch noch die der nichtbrahmanischen, „heterodoxen“ Strömungen hinzu, zu welchen vor allem der Buddhismus und der Jinismus gehören. Beide Religionen gehen von einem Kreislauf von Wiedergeburten und -toden aus und verstehen die Befreiung aus diesem Kreislauf als höchstes religiöses Ziel. Während jedoch die Existenz eines Selbst im Buddhismus bezweifelt oder sogar bestritten wird, geht der Jinismus davon aus, dass der Wesenskern des Menschen inaktiv und ewig ist.

Insbesondere der einflussreiche Buddhismus vertrat in seiner späteren Ausformung die Lehre, dass der Mensch keinen Ātman, also keinen beständigen Wesenskern hat und nach dem Tod lediglich das Karma erhalten bleibt, dass zur Entstehung eines neuen Lebewesens führt.¹⁹⁴ Angesichts der Diversität der Jenseitsvorstellungen macht Naciketas’ Frage nach dem, was nach dem Tod kommt, durchaus Sinn. Auch die Frage nach dem Sein des Menschen ist sinnvoll: Die Ansichten der verschiedenen Religionsvertreter unterscheiden sich vor allem auch in ihren Menschenbildern. Die einen sagen, dass der Mensch bloß aus einem Aggregat von fünf vergänglichen Entitäten besteht; wieder andere, dass der Ātman das wahre Wesen des Men-

und Persönlichkeit im Allgemeinen s. WERNER 1978.

¹⁹³ BrhĀU III 2.13, Übersetzung von OLIVELLE 1998: 81.

¹⁹⁴ Der später zu beobachtende Nihilismus des Buddhismus war wohl nicht von Anfang Teil der Lehre: “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.” VETTER 1995: 229. Vgl. auch RAWSON 1934: 43, der darauf hinweist, dass der Buddha selbst kein Ātman-Leugner im engeren Sinn war, sondern lediglich das Nachdenken über die Frage nach dessen Existenz für nutzlos befand.

schen ausmacht und dass dieser über den Tod hinaus besteht. Die Tatsache, dass das Agnicayana Unsterblichkeit verschafft, beantwortet die Frage nach dem Wesen des Menschen nicht. BODEWITZ stellte daher folgende Vermutungen über den Sinn des dritten Wunsches an:

Perhaps we have to interpret [the third question] as referring to the exact nature of the escape from *punarmṛtyu* (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).¹⁹⁵

Angesichts des großen Einflusses und der breiten Unterstützung, die der Buddhismus zu jener Zeit hatte, erscheint es etwas wahrscheinlicher, dass der Verfasser von Naciketas' Frage an die aus vedischer Sicht geradezu nihilistischen Buddhisten dachte als an die unterschiedlichen Vorstellungen innerhalb der eigenen Tradition. Nichts desto weniger kann Naciketas' Frage sehr offen verstanden werden, und die Allgemeinheit seiner Formulierung spiegelt möglicherweise die Brisanz und Popularität der Frage innerhalb des breiteren religiösen Diskurses der damaligen Zeit wieder. Yamas Antwort stellt das dar, was die Verfasser zur „orthodoxen“ Beantwortung dieser Frage beitragen wollten – und noch mehr.

2. KaṭhU 2.1–13: Wissen und Unwissen

In der zweiten Vallī setzt sich der Dialog zwischen Naciketas und Yama ungebrochen fort.¹⁹⁶ Wie sich herausstellt, hat es sich bei Yamas Verlockungen nur um eine Prüfung gehandelt, und Naciketas hat sich als würdig erwiesen. Dies wird so nicht explizit ausgedrückt, ergibt sich aber aus dem Text: Bis zur Strophe 2.13 folgt auf einen jeweils relativ kohäsiven Block immer wieder ein Lob oder eine Ansprache des Naciketas (2.4, 9, 11, 13), der den Versuchungen standgehalten und den Weg des Wissens gewählt hat, das Yama ihm vermitteln wird.¹⁹⁷

(Yama:)

¹⁹⁸„Das eine ist das **Gute**, ein anderes das **Angenehme**.

Die beiden, die verschiedene Ziele haben, binden einen Menschen.

¹⁹⁵ BODEWITZ 1985: 6.

¹⁹⁶ Wie oben erwähnt, ist der Einschnitt zwischen der ersten und der zweiten Vallī Teil eines sekundären Textstrukturierungsprozesses (beide Vallīs haben genau 25 Strophen), s. p. 15.

¹⁹⁷ ALSDORF 1950: 632 hält die Strophen 2.4 und 2.13, in denen Yama Naciketas' Namen erwähnt, für spätere Zusätze. Wenn dem so ist, handelt es sich um wohlplatzierte Zusätze.

¹⁹⁸ *anyac chreyo 'nyad utaiva preyas te ubhe nānārthe puruṣaṁ sinītaḥ / tayoḥ śreya ādadānasya sādhu bhavati hīyate 'rthād ya u preyo vṛṇīte /i/*

Wohl steht es um den, der von beiden das **Gute** nimmt;

zum Ziel dagegen gelangt nicht, wer das **Angenehme** wählt. /1/

¹⁹⁹Sowohl das **Gute** als auch das **Angenehme** kommen zu einem Menschen;

der Kluge untersucht und unterscheidet die beiden:

Der Kluge zieht das **Gute** dem **Angenehmen** vor.

Der geistig Träge wählt das **Angenehme** vor dem **Heil**. /2/

²⁰⁰Die **angenehmen und angenehm erscheinenden Genüsse**

hast du, Naciketas, sie betrachtend, abgewiesen.

Diese **Sṛṅkā**, bei der viele Menschen untergehen (würden),²⁰¹

hast du nicht als Gegenstand des **Reichtums** in Besitz genommen. /3/

²⁰²Weit auseinander gehen diese zwei, sind grundverschieden:

Unwissen und was als **Wissen** bekannt ist.

Ich halte Naciketas für wissbegierig;

die vielen **Genüsse** haben dich nicht zerrissen. /4/

²⁰³Während sie inmitten von **Unwissenheit** leben,

halten die **Selbstklugen** sich für gelehrt

und wandeln und irren verblendet umher

wie Blinde geführt von einem Blinden. /5/

²⁰⁴Das, was nach dem Tod kommt (*sāṃparāya-*), ist dem **Kindskopf** nicht **bewusst**,

da er achtlos ist und durch Verblendung des **Reichtums** verblendet.

Wer denkt, ‚dies hier ist die Welt, es gibt keine andere‘,

fällt wieder und wieder meiner Gewalt anheim. /6/

¹⁹⁹ *śreyaś ca preyaś ca manuṣyam etas tau saṃparītya vivinakti dhīraḥ / śreya hi dhīro 'bhi preyaśo vṛṇīte preyo mando yoga-kṣemād vṛṇīte /2/*

²⁰⁰ *sa tvam priyān priya-rūpāṃś ca kāmān abhidhyāyan naciketo 'tyasrākṣiḥ / naitāṃ sṛṅkāṃ vittamayīm avāpto yasyāṃ majjanti bahavo manuṣyāḥ /3/*

²⁰¹ Die *Sṛṅkā* hat, da sie aus Gold besteht, einen großen Wert. Bei einem so wertvollen Schatz würden viele „schwach werden“ und sie nicht für das Ritual, sondern zur eigenen Bereicherung benutzen (anders als der standhafte Naciketas).

²⁰² *dūram ete viparīte viśūcī avidyā yā ca vidyete jñātā / vidyābhīpsinaṃ Naciketasam manye na tvā kāmā bahavo 'lolupanta /4/*

²⁰³ *avidyāyām antare vartamānāḥ svayaṃ-dhīrāḥ paṇḍitaṃ manyamānāḥ / dandramyamānāḥ pariyanti mūḍhā andhenaiva nīyamānā yathāndhāḥ /5/*

²⁰⁴ *na sāṃparāyaḥ pratibhāti bālaṃ pramādyantaṃ vitta-mohena mūḍham / ayaṃ loko nāsti para iti mānī punaḥ punar vaśam āpadyate me /6/*

²⁰⁵Was viele nicht zu hören bekommen können,
was viele, auch wenn sie es hören, nicht verstehen können –
selten ist der, der es verkündet, glücklich²⁰⁶ ist der, der es bekommt,
selten ist der, der es kennt, glücklich ist der, der (darin) unterrichtet wurde. /7/
²⁰⁷Wird es von einem niederen Mann verkündet,
ist es nicht leicht erkennbar, denkt man auch viel nach.
Wird es nicht von einem anderem verkündet, gibt es keinen Zugang dazu,
denn es ist unvorstellbar feiner als die Größe eines feinen Teilchens („Atoms“). /8/

²⁰⁸Diese Einsicht kann nicht durch Erwägung erreicht werden;
nur von jemand anderem verkündet ist sie leicht zu verstehen, mein Liebster,
(die Einsicht,) die du bekommen hast. Ach, du bist zur Wahrheit entschlossen!
Möge ich einen Frager deinesgleichen haben, Naciketas!“ /9/

(Yama?/Naciketas?:)

²⁰⁹„Ich weiß, dass ‚die Kostbarkeit‘ unbeständig ist;
denn durch unstete (Dinge) erlangt man ja nicht das Stete.
Darum habe ich den Naciketas’schen Feueraltar geschichtet(/kontempliert);
durch beständige Dinge habe ich das Beständige erlangt.“ /10/

²⁰⁵ *śravaṇāyāpi bahubhir yo na labhyaḥ śṛṇvanto 'pi bahavo yaṃ na vidyaḥ / āścaryo vaktā kuśalo 'sya labdhā āścaryo jñātā kuśalanuśiṣṭaḥ (kuśalo 'nuśiṣṭaḥ)* [Aufgrund des Parallelismus muss dieses Kompositum wohl in zwei Wortformen aufgelöst werden, vgl. WHITNEY 1890: 99 und RAU 1971: 173. Diese Lesung wurde hier übernommen.] /7/

²⁰⁶ Das Wort *kuśala-* (und ebenso sein Pāli-Pendant *kusala-*), das hier mit ‚glücklich‘ übersetzt wurde, 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‘ im Sinne von Gesundheit, Glück und Sicherheit usw. Laut SCHMITHAUSEN 2013: 444 kann jedoch auch das Adjektiv die Bedeutung ‚glücklich, erspriesslich, glückbringend, dem Wohlergehen förderlich‘ haben und in dieser Bedeutung sowohl auf Personen als auch auf Dinge angewandt werden. In der wohl von den Buddhisten entwickelten, terminologischen Bedeutung des Wortes bezieht sich diese Bedeutung *primär* auf die karmische bzw. spirituelle Sphäre und kann in dieser Funktion als Quasi-Synonym von *puṇya-* ‚heilbringend‘ verstanden werden (s. SCHMITHAUSEN 2013: 448ff.). Dies bezieht sich zwar grundsätzlich auf Handlungen. Es macht jedoch Sinn, dass die von den Buddhisten begründete soteriologische Konnotation auch in der KaṭhU, wo es sich auf eine Person bezieht (vgl. SCHMITHAUSEN 2013: 445), mitschwingt und *kuśala-* ‚glücklich‘ hier im Sinne von „selig“ verstanden werden kann.

²⁰⁷ *na nareṇāvareṇa prokta eṣa suvijñeyo bahudhā cintyamānaḥ / an-anya-prokte gatir atra nāsty anīyān hy atarkyam aṇu-pramāṇāt /8/*

²⁰⁸ *naiṣā tarkeṇa matir āpaneyā proktānyenaiva sujñānāya preṣṭha / yāṃ tvam āpaḥ satya-dhṛtir batāsi tvādṛṇi no bhūyān naciketah preṣṭā /9/*

²⁰⁹ *jānāmy ahaṃ śevadhīr ity anityaṃ na hy adhruvaiḥ prāpyate hi dhruvaṃ tat / tato mayā nāciketaś cito 'gnir (a)nityair* [ALSDORF 1950: 633 schlägt vor, das *a metri causa* zu elidieren. Diese Lesung wurde hier übernommen.] *dravyaiḥ prāptavān asmī nityam /10/*

(Yama:)

²¹⁰ „Du hast die Erfüllung des Wunsches als Basis der Welt,
die Endlosigkeit des Wunsches als jenseitiges Ufer der Furchtlosigkeit
und Lobpreis, großen und weithin reichenden Lobsang als Basis gesehen
und mit Entschlossenheit, **kluger** Naciketas, abgewiesen. /11/

²¹¹ Indem der **Kluge** den, der schwer erkennbar ist, der ins Verborgene
gedrungen ist,
der in der Herzhöhle versteckt ist und der äußerst tief und alt ist,
durch die **Kenntnis** des auf das Selbst bezogenen Yoga als Gott versteht,
legt der **Kluge** Erregung und Kummer ab. /12/

²¹² Der **Sterbliche**, der dies gehört und ganz erfasst hat,
der dieses zur Lehre gehörende Feine herausgezogen und erlangt hat,
freut sich, denn Erfreuliches hat er erlangt.
Mein Haus halte ich für (ihn) offen, Naciketas!“ /13/

2a Gegensätze (KaṭhU 2.1–9)

Hier und in den folgenden Strophen nennt Yama verschiedene Gegensätze, die klar machen, was gemäß seiner Lehre gut und richtig ist; auf der funktionalen Ebene ist diese Lehre auch die Lehre der Upaniṣad überhaupt, also das, was der Verfasser dem Rezipienten des Textes vermitteln will.

Zu Beginn betont Yama, dass die angenehmen Dinge des Lebens, also Sinnesgenüsse und Besitztümer, in denen gewöhnliche Menschen ‘versinken’ bzw. ‘stecken bleiben’ (*sajj/majj*) – insbesondere auch die goldene *Śṛīkā* –, ²¹³ aufgegeben werden müssen. Die *Śṛīkā* hat Naciketas nach BODEWITZ’ Interpretation nur für die Zwecke des Rituals erhalten – diese wird ja unter

²¹⁰ *kāmasya āptim jagataḥ pratiṣṭhām krator anantyaṃ abhayaṣya pāram / stoma-mahad-urugāyaṃ pratiṣṭhām dṛṣṭvā dhṛtyā dhīro naciketo tyasrākṣiḥ /11/*

²¹¹ *taṃ durdarśaṃ gūḍhaṃ anupraviṣṭaṃ guhāhitaṃ gahvareṣṭhaṃ purāṇaṃ / adhyātma-yogādhiḡamena devaṃ matvā dhīro harṣa-śokau jahāti /12/*

²¹² *etac chrutvā saṃpariḡrḡya martyaḥ pravṛḡya dharmyaṃ aṇum etaṃ āpya / sa modate modanīyaṃ hi labdhvā vivṛtaṃ sadma naciketa(saṃ)* [ALSDORF 1950: 632 schlägt vor, *sam metri causa* zu elidieren und das so entstehende *naciketa* als Vokativ zu lesen; diese Lesung wurde hier übernommen.] *manye /13/*

²¹³ BODEWITZ weist die Emendation von *majj* zu *sajj* zurück und versteht ersteres im Sinne eines ‘Versinkens’ (etwa im Morast) und ‘Steckenbleibens’ als Resultat des Versinkens, s. BODEWITZ 1985: 26, n. 68. Der Unterschied zu *sajj* ‘Anhaften, Hängenbleiben’ wird dadurch natürlich sehr gering.

dem Altar des Agnicayana vergraben und sollte auch nicht wieder entfernt werden.²¹⁴ Durch ihre Erwähnung wird klar gemacht, dass das Ritual auch in Yamas Antwort nach wie vor im Raum steht und keineswegs Gegenstand nur des zweiten Wunsches war.

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 vor allem darin, das Weiterbestehen des Menschen nach dem Tod als Faktum anzuerkennen und sein Leben entsprechend auszurichten. Das in diesem Zusammenhang gebrauchte Wort *sāṃparāya-* – ‘das, was nach dem Tod kommt’ – wird in Appendix III eingehender behandelt.²¹⁵ Die Lehre (*dharma-*, *mati-*) von dem, was nach dem Tod kommt, ist jedoch nicht leicht zugänglich, sie kann nicht durch den Verstand erschlossen werden. Die Upaniṣad offenbart hier eines ihrer „Axiome“: Wissen über die Existenz nach dem Tod kann nur von einer kompetenten Person vermittelt, d.h. offenbart werden. Auf der Erzählebene ist dies, wie schon in den Geschichten des ŚatBr²¹⁶ und TaittBr, der Tod, der ja in diesen Dingen der beste Lehrer ist. Auf der praktischen bzw. funktionalen Ebene des Textes ist anzunehmen, dass es die KaṭhU 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 können, das nur von Eingeweihten an Eingeweihte übertragen wird. Die KaṭhU war somit in der Praxis nicht unabhängig von einem brahmanischen Lehrer denkbar. In letzter Konsequenz sind es daher die Brahmanen (bzw. diejenigen Brahmanen, die die KaṭhU tradierten), die dank ihres Textes Wissen über die Existenz des Jenseits haben.

2b Der Feueraltar und die Weltverneinung (KaṭhU 2.10–11)

Nach Yamas letztem Lob ist unklar, wer der Sprecher von Strophe 2.10 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; ist es Naciketas, so ist unklar, wann er dies hätte tun sollen – schließlich wird er ja gerade von Yama belehrt.²¹⁷ Dass der Sprecher abermals erwähnt, dass etwas Kostbares, also wohl materieller Besitz, wertlos ist, ähnelt dem Tenor nach anderen Aussagen des Naciketas.

²¹⁴ S. BODEWITZ 1985: 26, n. 68.

²¹⁵ S. pp. 138ff.

²¹⁶ ŚatBr X 4.3.10, s. p. 34.

²¹⁷ Möglicherweise ist hier nicht das tatsächliche Schichten, sondern das Kontemplieren des Altars gemeint, wie es BODEWITZ im Kontext des zweiten Wunsches annimmt, s. p. 134, n. 572.

Auch die zweite Hälfte der Strophe 2.10 ist eine *crux interpretum*, da unklar ist, welche ‘beständigen Dinge’ oder ‘Substanzen’ (*nitya-dravya-*) 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 *akṣara-* ‘unvergänglich’, *brahman-* und *para-* ‘höchst’ genannt.²¹⁸ Beiden Strophen liegt wohl dasselbe Bild des Nāciketacayana zu Grunde: Insofern es unsterblich macht und von der Vergänglichkeit befreit, ist es auch selbst unsterblich und beständig, ergo sind auch all seine Einzelemente zumindest in einem rituellen bzw. religiösen Sinn beständig. Die Wirkung – Beständigkeit – wird metonymisch auf die Ursache – den Feueraltar und seine Bestandteile – übertragen.

Strophe 2.11 wiederum wird sicher von Yama gesprochen. In einer nicht ganz konsistenten Satzkonstruktion erläutert er, was Naciketas verworfen hat. *dr̥ṣṭvā* und *atyasrākṣiḥ* bilden gewissermaßen ein Hendiadyoin: Naciketas hat die Erfüllung der Begierde, die die Basis der Welt darstellt, als solche betrachtet und *insgesamt* verworfen, er hat die Endlosigkeit der niemals erfüllbaren und stets aufs Neue entstehenden Wünsche als mögliches Heilsziel überprüft und *als solche* verworfen und er hat Lobpreis und Lobsang (d.h. wohl weltlichen Ruhm) als Basis betrachtet und *als solche* verworfen. Dass *kratu-* hier nicht das ‘Ritual’ bezeichnet, sondern ähnlich *kāma-* ‘Wunsch’ bedeutet, legt die Strophe 2.20 nahe, wo es von einem Weisen heißt, dass er *akratu-* ist. Insofern nirgendwo in der KaṭhU die Rede davon ist, dass Rituale aufgegeben werden sollen, Begierden jedoch schon, macht es Sinn, in beiden Strophen die gleiche Grundbedeutung anzunehmen und *kratu-* als ‘Wunsch’ und *akratu-* als ‘wunschlos’ zu verstehen.

2c Der „auf das Selbst bezogene Yoga“ (KaṭhU 2.12–13)

In den nächsten beiden Strophen – 2.12 und 13 – erwähnt Yama zum ersten Mal das Ziel und das Mittel der von ihm verkündeten Lehre: Es ist der, der sich in der Herzhöhle befindet, der Verborgene und Alte. Wie schon in Zusammenhang mit dem zweiten Wunsch erläutert wurde, handelt es sich hierbei wahrscheinlich um den Ātman, das Selbst, das in der Herzhöhle zu finden ist und ähnlich wie in der Maitrāyaṇīya-Upaniṣad (MaitrU) mit dem rituellen Feuer und dem himmlischen Feuer, der Sonne, identifiziert wird.²¹⁹

Dass in 2.12 auch an den Altar (bzw. das rituelle Feuer) gedacht worden sein könnte, wird

²¹⁸ S. ALSDORF 1950: 633. ALSDORF geht allerdings davon aus, dass beide Strophen die Interpolationen eines späteren Ritualisten sind.

²¹⁹ S. p. 122ff.

sogar vom Text gestützt: In 1.14 lehrte Yama, dass sich der Altar in der Herzhöhle befindet. Hier in der zweiten Vallī wurde der Ātman noch gar nicht erwähnt, wird aber dennoch mit dem Pronomen *ta-* ('der') eingeführt. Da er noch nicht erwähnt wurde, gibt es nur zwei Wege der Interpretation: Entweder es ist dem Rezipienten durch Vorwissen bekannt, dass das Selbst gemeint ist, oder aber die angeführten Attribute (der Verborgene, Alte etc.) beziehen sich nicht primär auf das Selbst, sondern auf ein im Text zuvor erwähntes (maskulines) Substantiv. Neben den zahlreichen in Strophe 2.11 genannten Substantiven, die wohl kaum in der Herzhöhle zu verorten sind, kommt nur der Altar, der in 2.10 erwähnt wurde, in Frage. Auch wenn die genannten Attribute typisch für den Ātman sind, ist es also aufgrund des vorangegangenen Textes nicht unwahrscheinlich, dass die Verfasser des Textes sich hier beide Möglichkeiten offen hielten und tatsächlich auch den Feueraltar als identisch mit dem Selbst verstanden. Wie oben erläutert wurde, lässt sich dies rituell begründen, da die Schichtung des Feueraltars auch als Zusammensetzen des Selbst des Opferherrn gedeutet wurde.²²⁰

Erreicht wird der Ātman durch *adhyātma-yogādhigama-*, ein Ausdruck, der der Erläuterung bedarf.

adhyātmam wird in den älteren Upaniṣads nur im Kontext der drei Deutungsebenen des Opfers als Adverb in der Bedeutung 'mit Bezug auf sich selbst / den Körper' gebraucht.²²¹ In Kombination mit dem Wort *yoga-* ist dieser Kontext jedoch nicht anzunehmen. Vielmehr wird hier mit einer neuen Bedeutungsnuance gespielt: *adhyātma-* bedeutet offenbar 'mit Bezug auf den Ātman / das Selbst', nicht im Sinne des Körpers, sondern des unsterblichen Wesenskerns. Die Tatsache, dass schon in der Opfermystik der Strophe 1.17 auf den *deva-* der *adhyātmam-* Ebene – den Gott, der im Herzen verborgen ist, das Selbst – hingewiesen wurde, deutet darauf hin, dass die neue Verwendung des Wortes vielleicht das Ergebnis eines bewussten Prozesses war, in dem der Yoga mit klassisch-brahmanischen Elementen der Opferdeutung in Verbindung gebracht wurde. Der *adhyātma-yoga-* ist also der Yoga, der sich auf das Selbst richtet.²²²

²²⁰ S. p. 33ff.

²²¹ Vgl. RAWSON 1934: 94. n. 4.

²²² Vgl. RAWSON 1934: 92: "Here *adhyātma-yoga* may be rendered 'spiritual concentration' or, more specifically, 'concentrated meditation upon the Self.'" Mit Sicherheit falsch ist jedoch GERALD JAMES LARSON'S Übersetzung mit "discipline of the super-soul" (LARSON 1979: 98), da *adhyātman-* sich hier nicht auf ein 'Überselbst' bezieht.

3. KathU 2.14–17: Om

(Naciketas:)

²²³„Was du für anders als den Dharma, für anders als den Adharma,
für anders als das Getane und Nichtgetane,
für anders als das Gewesene und das Zukünftige
hältst, das nenne!“ /14/

(Yama:)

²²⁴Das **Wort**, das alle Veden erwähnen
und das sie als alle Askesen bezeichnen,²²⁵
auf dessen Suche man den Lebenswandel des Brahman (*brahma-carya-*) verfolgt,
das nenne ich dir in Kürze:

Es ist ‚Om‘. /15/

²²⁶Diese **Silbe** ist ja das **Brahman**, diese **Silbe** ist ja das Höchste;
wer diese **Silbe** kennt, dem gehört, was er will. /16/

²²⁷Diese **Stütze** ist die beste, diese **Stütze** ist die höchste;
kennt man diese **Stütze**, erfreut man sich in der Welt **Brahmans**. /17/

In den Strophen 2.14–17 wird abrupt vom Thema abgewichen: Gerade eben hat Yama begonnen, das Selbst zu erläutern; damit fährt er auch in 2.18 fort. Unterbrochen wird diese Erläuterung durch einen von einer merkwürdigen Frage des Naciketas eingeleiteten Exkurs über die Silbe „Om“, die offenbar die Antwort auf Naciketas' Frage darstellt. WELLER kommt zu dem Schluss, dass Strophe 2.14 – Naciketas' 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.“²²⁸ Tatsächlich wur-

²²³ *anyatra dharmād anyatrādharmād anyatrāsmāt kṛtākṛtāt / anyatra bhūtāc ca bhavyāc ca yat tat paśyasi tad vada /14/*

²²⁴ *sarve vedā yat padam āmananti tapāṁsi sarvāṇi ca yad vadanti / yad icchanto brahma-caryam caranti tat te padaṁ saṁgrahaṇa bravūni // om ity etat /15/*

²²⁵ Handelt es sich bei allen Askesen (*sarvāṇi tapāṁsi*) um Subjekt oder Objekt? Wahrscheinlicher ist, dass es nicht alle Askesen sind, die die Silbe Om nennen, sondern dass die Veden Om als alle Askesen bezeichnen, also die Rezitation der Silbe Om als höchste Form aller asketischen Übungen lehren oder der Rezitation ein Resultat zuschreiben, das allen Askesen gleichkommt.

²²⁶ *etat dhy evākṣaram brahma etad dhy evākṣaram param / etad dhy evākṣaram jñātvā yo yad icchati tasya tat /16/*

²²⁷ *etat ālambanam śreṣṭham etad ālambanam param / etad ālambanam jñātvā brahma-loke mahīyate /17/*

²²⁸ WELLER 1953: 78. COHEN 2008: 21, n. 141 hält wiederum auch die Strophen 2.16–17 *metri causa* für spätere

de sie vielleicht nur verfasst, um den Themenwechsel einzuleiten; auch der Wechsel des Metrums könnte den Beginn eines anderen Themas anzeigen. Insofern sich diese Strophen weder metrisch noch inhaltlich in den Text fügen, können sie wohl wirklich als späterer Zuwachs verstanden werden, dessen Einfügung vielleicht von der bloßen Erwähnung der *Methode* des Yoga inspiriert worden war.

4. KaṭhU 2.18–25: Das Selbst und die Gnade

²²⁹Der **Weise** (= das Selbst) wird weder geboren noch stirbt er,
er ist von nirgendwo und niemand geworden,
ohne Geburt, stet, beständig und alt ist er
und **wird nicht getötet**, wenn der Körper getötet wird. /18/

²³⁰Wenn der Töter glaubt, zu töten,
und wenn der Getötete sich getötet glaubt,
erkennen beide nicht,
dass dieser weder tötet, noch **getötet wird**. /19/

²³¹Feiner als das Feinste und **größer als das Größte**
ist das **Selbst**, das in der Herzhöhle dieses Menschen versteckt ist.
Wunschlos und **ohne Kummer**

sieht man aufgrund der Gnade des Bestimmers die **Größe des Selbst**. /20/

²³²Während er sitzt, wandert er weit,
während er liegt, geht er überallhin.

Wer außer mir vermag ihn zu erkennen,
diesen stets berauschten **Gott?** /20/

²³³Indem er als körperlos in den Körpern
und als beständig in den Unbeständigen
das **große, allgegenwärtige Selbst**

Zusätze.

²²⁹ *na jāyate mriyate vā vipaścīn nāyaṃ kutaścīn na babhūva kaścit / ajo nityaḥ śāśvato 'yaṃ purāṇo na hanyate hanyamāne śarīre /18/*

²³⁰ *hantā cen manyate hantuṃ hataś cen manyate hatam / ubhau tau na vijānīto nāyaṃ hanti na hanyate /19/*

²³¹ *aṅor aṅīyān mahato mahīyān ātmāsya jantor nihito guhāyām / tam akraṭuḥ paśyati vīta-śoko dhātu(h) [hier muss ein Visarga gelesen werden, um den Text verständlich zu machen. S. OLIVELLE 1998: 606, n. 18.] prasādān mahimānam ātmanaḥ /20/*

²³² *āsīno dūraṃ vrajati śayāno yāti sarvataḥ / kaś taṃ madāmadam devaṃ mad-anya jñātum arhati /20/*

²³³ *aśarīraṃ śarīreṣu anavastheṣv avasthitam / mahāntaṃ vibhum ātmānaṃ matvā dhīro na śocati /22/*

begreift, ist der Kluge **ohne Kummer.** /22/

²³⁴Dieses **Selbst** kann man durch keinen Vortrag erlangen,
nicht durch Geisteskraft und 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. /23/

²³⁵Wer von üblem Verhalten nicht abgelassen hat,

wer nicht zu innerer Ruhe gelangt ist, wer nicht gesammelt ist

und wer auch keinen zu innerer Ruhe gelangtes geistiges Organ besitzt,

der vermag es nicht durch Einsicht zu erlangen. /24/

²³⁶Für den sowohl Brahmanenschaft als auch Herrschaft

beide Reis sind

und für den der Tod die Sauce ist –

wer weiß, fürwahr, wo er/es ist?“ /25/

// Ende der zweiten Ranke //

Nach dem eingeschobenen Exkurs über die Silbe Om geht der Text weiter auf das Selbst ein. Nach Ansicht von WILHELM RAU endet der Dialog zwischen Naciketas und Yama unmittelbar nach diesem Exkurs.²³⁷ In der Tat finden sich in dem auf ihn folgenden Abschnitt Konzepte, die bisher an keiner Stelle erwähnt wurden. So ist hier plötzlich von der ‘Gnade’ (*prasāda-*) die Rede, die eine ‘Bestimmer’ (*dhātṛ-*) genannte Entität erweisen muss, um das Selbst zu erkennen. Weiters scheint nur derjenige das Selbst zu erkennen, dessen Körper das Selbst selbst als seine Wohnstatt wählt. Es ist naheliegend, das Selbst und den Bestimmer als Gottheit – den stets berauschten Gott–, von der das Heil abhängt, zumindest vorläufig zu identifizieren, da Erwählen und Gnädigsein wohl denselben Vorgang bezeichnen. WELLER meint, dass “diese Zusätze wohl aus dem Lager der Viṣṇuiten” stammen.²³⁸ Tatsächlich finden sich die Strophen 2.18 und 2.19 in ähnlicher Form auch in der Bhagavad-Gītā (BhagG),²³⁹ die primär die Ausrichtung

²³⁴ *nāyam ātmā pravacanena labhyo na medhayā na bahunā śrutena /yam evaiṣa vṛṇute tena labhyas tasyaiṣa ātmā vṛṇute tanūm svām /23/*

²³⁵ *nāvīrato duṣcaritān nāśānto nāsamāhitaḥ / nāśānta-mānaso vāpi prajñānenainam āpnuyāt /24/*

²³⁶ *yasya brahma ca kṣatram ca ubhe bhavata odanaḥ / mṛtyur yasyopasecanam ka ithā veda yatra saḥ /25/ // iti dvitīyā vallī //*

²³⁷ RAU 1971: 166. Ihm folgt auch OLIVELLE 1998: 606, n. 18.

²³⁸ WELLER 1953: 108.

²³⁹ KaṭhU 2.18 findet sich in ähnlicher Form in BhagG II 20 (*na jāyate mriyate vā kadācin nāyaṃ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ / ajo nityaḥ śāsvato yaṃ purāṇo na hanyate hanyamāne śarīre //*); KaṭhU 2.19 ähnelt BhagG II 19 (*ya enaṃ vetti hantāraṃ yaś cainaṃ manyate hatam / ubhau tau na vijānīto nāyaṃ hanti na hanyate //*). Für weitere

auf Kṛṣṇa, einen persönlichen Schöpfergott, der erst später als Avatāra von Viṣṇu betrachtet wurde, lehrt.²⁴⁰

Doch lässt dies den Schluss zu, dass hier der alte Text des Dialoges endet und bloß noch spätere, möglicherweise von einem oder mehreren Anhängern Kṛṣṇas gemachte Hinzufügungen folgen?

Angesichts der Tatsache, dass an dieser Stelle weder Kṛṣṇa noch Viṣṇu erwähnt werden, scheint dies eher unwahrscheinlich. Es ist natürlich nicht auszuschließen, dass die Strophen ursprünglich von Kṛṣṇaiten komponiert wurden. Im Kontext der Upaniṣad wurden sie aber wohl nicht aus "sektarischen" Gründen eingefügt, sondern weil sie gut in das Gespräch von Yama und Naciketas, dessen zentrales Thema ja der Ātman ist, einpassen lassen. Dieses bricht selbstverständlich nicht hier ab, wie die verschiedenen Anreden von Yama und Naciketas zeigen, die sich ja in der ganzen Upaniṣad finden lassen (daran ändern auch Interpolationen und Zusätze nichts).

Die Einführung des bisher unerwähnten Konzeptes der Gnade und des Erwählens mag für denjenigen, der auf dem Boden der KaṭhU ein einheitliches und schlüssiges Denkgebäude errichten will, eine Herausforderung darstellen: Bisher schien ja der Wissende den Schlüssel zum Heil selbst in Händen zu halten. Einen echten Widerspruch stellt dies aber nicht da, da die Gnade ja die eigene Bemühung nicht ausschließt, sondern sie im Gegenteil sogar voraussetzen könnte.

5. KaṭhU 3.1–2: Der Feueraltar und das Brahman

²⁴¹Die zwei, die die Wahrheit (*ṛta-*) in der Welt der guten Tat trinken, die in die Herzhöhle eingegangen sind bzw. in den höchsten Bereich, werden Abglanz (*chāyā-*) bzw. Glüher (*tapa-* = die Sonne) von den Kennern des **Brahman** genannt,

die fünf Feuer und die drei Naciketas'schen (Feuerrituale) haben. /1/

²⁴²Mögen wir den Naciketas'schen (Feueraltar) zu Stande bringen, der ein Damm/Übergang (*setu-*) für die ist, die geopfert haben,

Zitate und Paraphrasen der KaṭhU in der BhagG s. RAWSON 1934: 47.

²⁴⁰ Zur mehr oder weniger fehlenden Avātara-Lehre und zum Verhältnis von Kṛṣṇa und Viṣṇu in der BhagG, s. MALINAR 2007: 99 und 173.

²⁴¹ *ṛtam pibantau sukṛtasya loke guhāṃ praviṣṭau parame parārdhe / chāyā-tapau brahma-vido vadanti pañcāgnayo ye ca tri-nāciketāḥ* /1/

²⁴² *yaḥ setuḥ jñānām akṣaram brahma yat param / abhayaṃ titṛṣatāṃ pāraṃ nāciketaṃ śakemahi* /2/

das unvergängliche **Brahman**, das höchste,
der Furchtlosigkeit (/Sicherheit, *abhaya-*) ist und das jenseitige Ufer derer, die übersetzen wollen! /2/

Zu Beginn der dritten Vallī kehrt der Text zum Feueraltar zurück, bevor er sich wieder dem Ātman zuwendet. Die zwei Strophen bedürfen einiger Erklärung.

Das Wort *rta-* bezeichnet im ṚV sowohl die objektive ‘Wirklichkeit’, die sich in der Regelmäßigkeit der kosmischen Ordnung und ihrer Manifestationen (dem Wechsel von Tag und Nacht, den Jahreszeiten, Mondphasen etc.) zeigt, als auch die subjektive ‘Wahrheit’ als Gegensatz zur nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmenden Lüge.²⁴³ Es hat auch substanzhafte Züge:

Denn nicht nur hat es ‚Pfade‘, es hat 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 [...].²⁴⁴

Die ‘Welt der guten Tat’ (*sukṛtasya loka-*) wiederum bezeichnet eben diese Stätte, ebenso wie der höchste Bereich (*parama- parārdha-*). Es handelt sich um den *svarga-*, den Himmel, der ja das Ziel des Nāciketacayana ist.

Das Wort *chāyā-* bezeichnet sowohl den ‘Schatten’ als auch den ‘Abglanz’ oder ‘Widerschein’. Was die beiden scheinbar widersprüchlichen Bedeutungen vereint, ist die Tatsache, dass sowohl ein Schatten als auch eine Reflexion (in einem Spiegel oder in Wasser) ein ‘Abbild’ eines Gegenstandes darstellen. Dieses kann lichtlos oder scheinend sein, ist aber in jedem Fall optischer Natur. Dass die beiden Arten von Abbildern auf physikalisch unterschiedlichen Wegen zu Stande kommen, ist für den Begriff, der hinter dem Wort *chāyā-* steht, unerheblich.

tapa- bedeutet eigentlich ‘Hitze, Glut’ oder auch das ‘Feuer’. Im Kontext der KaṭhU bezeichnet es wohl den ‘Glüher’ schlechthin, nämlich die Sonne, die ja als himmlisches Feuer gilt (ebenso wie das Feuer eine irdische Sonne ist).²⁴⁵

Um welche zwei Entitäten es in dieser ersten Strophe geht, ist unklar. Möglicherweise handelt es sich um die zwei Selbste, die auch in der MaitrU erwähnt werden, nämlich die Sonne (als Manifestation des Brahman) und die individuelle Lebensenergie.²⁴⁶ Dies würde einerseits

²⁴³ Vgl. OBERLIES 2012: 66. In späterer Zeit ging die erste Bedeutung verloren und *rta-* bezeichnete nur noch die Wahrheit (und wurde daher oft mit *satya-* glossiert).

²⁴⁴ OBERLIES 2012: 67.

²⁴⁵ Zur „lichten Natur“ von *tapas-* vgl. auch VAN BUITENEN 1957: 94.

²⁴⁶ S. p. 135.

in den Gesamtkontext der KaṭhU passen, andererseits auch die Bezeichnungen Abglanz und Glüher erklären: Das individuelle Selbst ist ja auch lichthafter bzw. sonnenhafter Natur und wird mit der Sonne identifiziert.²⁴⁷ Auch ist sein Sitz ja bekanntlich in der Herzhöhle, die auch hier erwähnt wird. Insbesondere legt auch die Erwähnung der *guhā*- die Interpretation des Ātman nahe.

Der in 3.2 genannte ‘Damm’ (*setu-*) findet sich auch in der ChāndU, wo er als der Ātman identifiziert wird und die Grenze zur immer hellen Welt des Brahman darstellt:

Nun ist das Selbst ein Damm (*setu-*), eine 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 Taten (bzw. deren Konsequenzen).²⁴⁸ Alle Übel weichen davor zurück, denn diese Welt des Brahman ist eine, die alle Übel abgewehrt hat. |1| Darum fürwahr wird bei der Überquerung dieses Damms ein Blinder sehend (wörtlich: „unblind“), ein Verletzter unverletzt, ein Kranker gesund (wörtlich: „unkrank“). Darum fürwahr gelangt man auch bei der Überquerung dieses Damms nachts einzig zum Tag, denn ein für allemal erstrahlt die Welt des Brahman. |2| Und nur denjenigen, die diese Welt des Brahman durch den Lebenswandel des Brahman (*brahmācārya-*) finden, gehört diese Welt des Brahman; ihnen wird Bewegungsfreiheit in allen Welten zuteil. |3|²⁴⁹

Die beiden Strophen der KaṭhU, die sich von ihrer Umgebung inhaltlich stark abheben, behandeln erneut die Identifikationslehre des Agni- bzw. Nāciketacayana und preisen das Ritual als Mittel zum höchsten Ziel.²⁵⁰ Ihre Wortwahl ist etwas merkwürdig: Naciketas hatte ja möglicherweise zuvor schon behauptet, den Altar geschichtet zu haben, jetzt aber spricht er den Wunsch aus, ihn zu Stande zu bringen. Zuletzt wurde der Feueraltar ja in 2.10 erwähnt, danach wird er nicht mehr angesprochen. Es lässt sich nur feststellen, dass die beiden Strophen inhaltlich zu den älteren Teilen der KaṭhU gehören; wie und warum sie genau an dieser Stelle im Text auftauchen, ist schwer ergründbar, da sie weder im Sinne der Kohäsion noch der Kohä-

²⁴⁷ KaṭhU 1.17 bzw. p. 38.

²⁴⁸ Zu den Begriffen *sukṛta-* und *duṣkṛta-*, s. auch BODEWITZ 1996: 591f. Sie bezeichnen rituelles Verdienst und dessen Gegenteil.

²⁴⁹ *atha ya ātmā sa setur dhṛtir eṣāṃ lokānām asaṃbhedāya | naitaṃ setum aho-rātre tarato na jarā na mṛtyur na śoko na sukṛtaṃ na duṣkṛtaṃ | sarve pāpmāno 'to nivartante | apahata-pāpmā hy eṣa brahma-lokaḥ |1| tasmād vā etaṃ setuṃ tīrtvāndhaḥ sann anandho bhavati | viddhaḥ sann aviddho bhavati | upatāpī sann anupatāpī bhavati | tasmād vā etaṃ setuṃ tīrtvā api naktam ahar evābhiniṣpadyate | sakṛd vibhāto hy evaiṣa brahma-lokaḥ |2| tad ya evaitaṃ brahma-lokaṃ brahma-cāryeṇānuvindanti teṣāṃ evaiṣa brahma-lokaḥ | teṣāṃ sarveṣu lokeṣu kāma-cāro bhavati |3| ChāndU VIII 5.4.1–3.*

²⁵⁰ S. auch p. 52.

renz mit anderen Passagen der KaṭhU harmonieren. Ihre Existenz wirft die Frage auf, ob dem Text nicht immer nur neue Elemente hinzugefügt, sondern auch alte entfernt oder rearrangiert wurden: Die Kohäsion zwischen der ersten und zweiten Valli, die ja immer wieder durch die Erwähnung von Naciketas und Yama deutlich gemacht wird, ist größer als zwischen diesen Strophen und jeder möglichen anderen Umgebung, sodass man annehmen kann, dass auch sie einst in kohäsiveres und kohärenteres Gefüge eingebettet waren.

6. KaṭhU 3.3–13: Das Wagengleichnis (Sāṅkhya-Yoga I)

²⁵¹Versteh' das Selbst als einen Wagenfahrer,

als den Wagen jedoch den Körper.

Den Verstand versteh' als den Wagenlenker

und als die Zügel das geistige Organ.²⁵² /3/

²⁵³Die Sinne nennen die Verständigen die Pferde,

die Sinnesobjekte die Weide bei ihnen (für sie?).

Den, der mit dem Selbst, den Sinnen und dem geistigen Organ verbunden ist,

nennen sie ‚Genießer‘. /4/

²⁵⁴Wer aber durch ein stets **ungezügelt**es geistiges Organ

des Wissens nicht teilhaftig ist,

dem gehorchen die Sinne **nicht,**

genauso wie schlechte Pferde einem Wagenlenker (nicht gehorchen). /5/

²⁵⁵Wer aber durch ein stets **gezügelt**es geistiges Organ

des Wissens teilhaftig ist,

dem gehorchen die Sinne,

genauso wie gute Pferde einem Wagenlenker (gehörchen). /6/

²⁵⁶Wer aber des **Wissens nicht teilhaftig ist,**

²⁵¹ *ātmanāṃ rathinaṃ viddhi śarīraṃ ratham eva tu / buddhiṃ tu sārathiṃ viddhi manaḥ pragraham eva ca /3/*

²⁵² *manas-* (‘das geistige Organ’) bezeichnet in diesem Kontext ein mehr oder weniger physisches Organ, das zwischen dem Verstand und den Sinnen vermittelt; vgl. etwa FITZGERALD 2017: 800 und *passim*. Das *manas-* übermittelt dem Verstand (der *buddhi-*), der für die Erinnerung, Vorstellung und deren Verarbeitung von Erinnerungen und Vorstellungen verantwortlich ist, die Sinnesdaten; s. FITZGERALD 2017: *passim*. Seine Funktion lässt sich einerseits mit dem Verstand bzw. Denken assoziieren, andererseits aber 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.

²⁵³ *indriyāṇi hayān āhur viṣayāṃs teṣu gocarān / ātmendriya-mano-yuktaṃ bhoktety āhur maṇiṣiṇaḥ /4/*

²⁵⁴ *yas tv avijñānavān bhavaty ayuktena manasā sadā / tasyendriyāṇy avaśyāni duṣṭāśvā iva sāratheḥ /5/*

²⁵⁵ *yas tu vijñānavān bhavaty yuktena manasā sadā / tasyendriyāṇi vaśyāni sad-aśvā iva sāratheḥ /6/*

²⁵⁶ *yas tv avijñānavān bhavaty amanaskaḥ sadāśuciḥ / na sa tat padam āpnoti saṃsāraṃ cādhigacchati /7/*

ohne (gezügelt)²⁵⁷ **geistiges Organ** und stets **unrein** ist,

der erreicht **die Stätte** nicht

und gelangt in den Samsāra. /7/

²⁵⁸Wer aber des Wissens teilhaftig ist,

einen (gezügelt) **geistiges Organ** hat und immer **rein** ist,

der erreicht **die Stätte**,

aus der er **nicht wieder geboren** wird. /8/

²⁵⁹ Der Mann aber, dessen Wagenlenker **Wissen** ist

und der als Zügel das **geistige Organ** hat,

erreicht das **Ende** des Weges,

die höchste Stätte Viṣṇus. /9/

²⁶⁰Höher als die Sinne sind die Dinge,

höher als die Dinge ist das geistige Organ,

höher als das geistige Organ aber ist der Verstand,

höher als der Verstand ist das **große Selbst**. /10/

²⁶¹Höher als das **große** (Selbst) ist das Unmanifeste,

höher als das Unmanifeste ist der Puruṣa.

Höher als der Puruṣa ist nichts,

er ist der Endpunkt, er ist das höchste Ziel. /11/

²⁶²Dieses in allen Wesen

verborgene **Selbst** zeigt sich nicht,

doch sehen es durch ihren vorzüglichen Verstand,

den feinen (*sūkṣma-*), die Feinsichtigen. /12/

²⁶³Der Weise soll Rede und **das geistige Organ** kontrollieren,

²⁵⁷ Dass hier ein von einem gezügelt geistigen Organ die Rede ist, ergibt sich aus der Funktion des *manas-* in Kombination mit dem Gleichnis: So wie Zügel der Zügelung dienen sollen, soll idealerweise auch das *manas-* kontrolliert werden.

²⁵⁸ *yas tu vijñānavān bhavati samanaskaḥ sadā śuciḥ / sa tu tat padam āpnoti yasmād bhūyo na jāyate /8/*

²⁵⁹ *vijñāna-sārathir yas tu manaḥ-pragrahavān naraḥ / so 'dhvanaḥ pāram āpnoti tad viṣṇoḥ paramam padam /9/*

²⁶⁰ *indriyebhyaḥ parā hy arthā arthebhyaś ca paraṁ manaḥ / manasas tu parā buddhir buddher ātmā mahān paraḥ /10/*

²⁶¹ *mahataḥ param avyaktam avyaktāt puruṣaḥ paraḥ / puruṣān na paraṁ kiñcit sā kāṣṭhā sā parā gatih /11/*

²⁶² *eṣa sarveṣu bhūteṣu gūḍho 'tmā na prakāśate / dṛṣyate tv agryayā buddhyā [OLIVELLE 1998: baddhyā] sūkṣmayā sūkṣma-darśibhiḥ /12/*

²⁶³ *yacched vān-manasī prājñās tad yacchej jñāna ātmani / jñānam ātmani mahati niyacchet tad yacchec chānta ātmani /13/*

das soll er im **Wissen**, im **Selbst**, kontrollieren.

Das **Wissen** soll er im **großen Selbst** kontrollieren,

das soll er im (innerlich) beruhigten **Selbst** kontrollieren. (?) // 13//

jnanaistbuddhiyogazwein ??

6a Das Wagengleichnis (KaṭhU 3.3–9)

Das in diesem Abschnitt präsentierte Wagengleichnis beschreibt das Aggregat der psychisch-physischen Bestandteile des Menschen, bestehend aus o. dem die Basis des Gleichnisses bildenden Körper, 1. dem Selbst, 2. dem Verstand, 3. dem geistigen Organ und 4. den Sinnen, wobei die Kombination aus Selbst, geistigem Organ und den Sinnen auch „Genießer“ genannt wird. Als 5. Element gibt es außerdem noch die außerhalb des Körpers befindlichen Sinnesobjekte. Das Gleichnis wird aufgestellt, um eine offensichtlich yogische Praktik zu veranschaulichen, 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. Diese entspricht in der Vorstellung der Verfasser wahrscheinlich dem *svarga*- des Nāciketacayana, der ja ebenso in der Sphäre des lichtdurchfluteten Himmels zu verorten ist.²⁶⁴

Die Erwähnung Viṣṇus wirft jedoch eine Frage auf: Handelt es sich bei ihm um den monotheistischen Gott, wie er aus späteren Formen des Hinduismus bekannt ist, oder bloß um den zwergengestaltigen und buckligen Viṣṇu des ṚV, der an Indras Seite kämpft?²⁶⁵ Beides macht Sinn: Im ṚV ist Viṣṇus wichtigste Tat das Durchmessen des Kosmos in drei Schritten (*pada*-s), deren letzter am höchsten Punkt des Himmels endet, in späterer Zeit wiederum residiert auch der höchste Gott Viṣṇu im Himmel. Insofern in der KaṭhU zwar (heno-)theistische Elemente zu finden sind, Viṣṇu aber nur hier erwähnt wird, ist es wahrscheinlicher, dass seine Identität zumindest für den Verfasser der KaṭhU von geringer Bedeutung war. Der Schluss, dass es zur Zeit der Entstehung der KaṭhU bereits einen voll oder auch nur halb entwickelten Viṣṇuismus gab, lässt sich also auf Basis des Textes nicht ziehen.²⁶⁶ Wenn es ihn gab, wäre das ein weiterer Fall der für die KaṭhU typischen Inklusion, mit der in großem Bogen sowohl das vedische Ritual, Opfermystik, upaniṣadische Erkenntnislehre, Yoga-Praktiken und auch der

²⁶⁴ S. pp. 36ff.

²⁶⁵ Zum Viṣṇu des ṚV vgl. auch OBERLIES 2012: 163–164.

²⁶⁶ Vgl. WEBER 1853: 201.

Theismus unter dem Leitstern des Ātman unter einen Hut gebracht werden; gab es ihn nicht, ist der Text ebenso sinnvoll, da Viṣṇu hier in jedem Fall nur ein untergeordneter Bestandteil der Ātman-Lehre ist.

6b Die Hierarchie der Prinzipien (KaṭhU 3.10–11)

Dass es den Verfassern hier eher nicht um viṣṇuitische Theologie ging, zeigen die Strophen 3.10–11, die an die Ontologie des Wagengleichnisses anknüpfen, dessen Elementen aber zwei weitere hinzufügen.²⁶⁷ 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 1. Stelle steht der Puruṣa; unter ihm befinden sich 2. das Unmanifeste, 3. das große Selbst, 4. der Verstand, 5. das geistige Organ und 6. die Sinne. Die Sinnesobjekte werden nicht mehr erwähnt, dafür finden sich hier das Unmanifeste und der Puruṣa.²⁶⁸

Die große Frage ist natürlich, zu welchem Zweck das Wagengleichnis und die darauf folgende metaphysische Hierarchie hier dargestellt werden.

6c Sāṅkhya-Yoga

Die Praxis der Zügelung bzw. Kontrolle des *manas*- und die Hierarchie, die sich in diesem Abschnitt findet, gehören zum Kreis des frühen Yoga bzw. Sāṅkhya. Mit diesen zwei Termini werden (einander verwandte bzw. miteinander assoziierte)²⁶⁹ spirituelle Praktiken bezeichnet,

²⁶⁷ Die Auflistung erinnert an die Lehre des späteren, klassischen Sāṅkhya. Die Ideen dieser atheistischen Schule können jedoch nicht ohne Weiteres in vorliegende Passage hineingelesen werden: “*Kaṭha* 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 Sāṅkhya-Yoga-Passagen der KaṭhU mit Hinblick auf die Entstehungsgeschichte des klassischen Sāṅkhya, s. LARSON 1979: 96ff.

²⁶⁸ Die Unterscheidung dieser beiden Elemente ist für RAWSON ein wichtiger Beitrag der KaṭhU, der sogar zur Entstehung des persönlichen Theismus der Gītā geführt haben soll, s. RAWSON 1934: 138–141. P. 141 interpretiert er: “The *Kaṭha Upaniṣad* seems to have originated a new movement for distinguishing more clearly between the *akṣara* [= *avyakta*-] and the *puruṣa*, definitely subordinating the impersonal to the personal, regarding the former as the nature of the latter, by which He moves to manifestation in a world of matter and finite spirits.”

²⁶⁹ Beide Begriffe werden auch oft in einem Dvandva (*sāṅkhya-yoga*-) verbunden: ‘Sāṅkhya und Yoga nennen nur die Kindsköpfe verschieden, nicht die Gelehrten. Der, der auch nur einem (der zwei Wege) richtig folgt, findet die Frucht von beiden.’ (*sāṅkhya-yogau prthag bālāḥ pravādanti na paṇḍitāḥ | ekam apy āsthitaḥ samyag ubhayor vindate phalam* // BhagG V 4, vgl. auch EDGERTON 1924: 4). In der Śvetāśvatara-Upaniṣad (ŚvetU) werden beide wohl zum ersten Mal 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 Yoga erkennbar ist, als Ursache, wird man von allen Schlingen befreit.’ (*nītyo nityānāṃ cetanaś cetanānām eko bahūnāṃ yo vidadhāti kāmān | tat kārāṇaṃ sāṅkhya-yogādhiḡamyaṃ jñātvā devaṃ mucyate sarva-pāśaiḥ* //

die zum erstenmal in den philosophischen Partien des Mahābhārata (MBhār) in entwickelter und klar dargestellter (jedoch noch nicht systematisierter) Form auftreten.²⁷⁰ Sie sind Heilswege,²⁷¹ die den, der sie beschreitet, zur Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten führen sollen.

Das Wort *samkhyā*-, von dem das (auch als Neutrum substantivierte) Adjektiv *sāṅkhya*- abgeleitet wurde, bedeutet ‘Erwägen, Zusammenzählen’. Sāṅkhya ist daher “the philosophical, reflective, speculative, intellectual *method*”²⁷², also diejenige Methode, die auf dem Erwägen basiert. Der Weg des Sāṅkhya hat zwei Komponenten: Erstens besteht er in der intellektuellen Suche nach Erkenntnis und zweitens im ‘Abstehen’ (*nivṛtti*-) von allen Taten – also in Inaktivität bzw. Quietismus.²⁷³

Das Wort *yoga*- hat ein breites Spektrum an Bedeutungen; in seiner technischen Verwendung ist es ein nicht fest definierter Terminus, der sich zu den Zeiten des MBhār auf praktisch jedwede heilseffektive Methode bzw. Praxis bezog: „[T]he common denominator of all the epic definitions of Yoga is *disciplined activity, earnest striving*—by active (not rationalistic or intellectual) means.”²⁷⁴ Yoga bezeichnet oft einen eher „praktisch“ ausgerichteten Heilsweg, der eine bestimmte Art und Weise der Aktivität fordert. Dies kann sich sowohl auf die praktische Lebensführung als auch auf bestimmte psycho-physische Praktiken und Übungen beziehen:

[W]e are concerned with disciplined and systematic techniques for the training and control of the human mind-body complex, which are also understood as techniques for the reshaping of human consciousness towards some kind of higher goal.²⁷⁵

Trotz der in diesem Sinne relativ universellen Anwendung der beiden Begriffe können Sāṅkhya und Yoga mit bestimmten Lehren bzw. Techniken assoziiert werden, die nicht immer als gegensätzlich, sondern auch als komplementär verstanden werden können.²⁷⁶

ŚvetU VI 13 [ŚvetU VI 13ab = KāthU 5.13ab]), s. EDGERTON 1924: 15. Die Unterscheidung oder gar Trennung der beiden Methoden in der KāthU ist also letztlich künstlich: “[T]he Sāṅkhya and Yoga portions of the Upaniṣad [...] are undifferentiated in the text itself. [...] [I]n the *Kāthā Up.* one finds neither Sāṅkhya nor Yoga but, rather, a kind of undifferentiated *sāṅkhyayoga*.” LARSON 1979: 99.

²⁷⁰ Vgl. FRAUWALLNER I/97. EDGERTON 1924 vertritt vehement die These, dass Sāṅkhya und Yoga im MBhār in keinster Weise *philosophische Systeme* bezeichnen.

²⁷¹ Vgl. EDGERTON 1924: 5f.

²⁷² EDGERTON 1924: 36. Die oft vertretene Auffassung, dass sich der Name dieser Strömung (ursprünglich und primär) auf die Aufzählung von Kategorien bezieht, ist unhaltbar, s. EDGERTON 1924: 35ff.

²⁷³ Vgl. EDGERTON 1924: 3f. und 29ff.

²⁷⁴ EDGERTON 1924: 38. LARSON 1979: 121f. weist jedoch darauf hin, dass auch das Sāṅkhya selbst 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.”

²⁷⁵ SAMUEL 2008: 2.

²⁷⁶ “It should be noted, however, that *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.’” LARSON 1979: 117.

Die Sāṅkhya-Yoga-Lehre der KaṭhU und auch die Elemente des Wagengleichnisses lassen sich in vielfach variiertes Form in den didaktischen Partien des MBhār wiederfinden. Die für das Epos charakteristische Lehre lässt sich wie folgt vereinfacht darstellen: Aus einer höchsten Wesenheit (dem Brahman, Īśvara oder Puruṣa)²⁷⁷ gehen bei ihrer durch das Karma bedingten Verkörperung in Form des Selbst (des *ātman*-) der Verstand (die *buddhi*-),²⁷⁸ das geistige Organ (das *manas*-) und die Sinne (*indriya*-s) hervor. Diese treten mit den Sinnesdingen (*artha*-s) in Verbindung, was das Individuum dazu bewegt, zu handeln und auf diese Weise neues Karma anzuhäufen, das in der *buddhi*- sozusagen gespeichert wird²⁷⁹ und wiederum sowohl zur Durchführung neuer Taten als auch letztlich zur Wiedergeburt führt. Wenn jedoch die Sinne durch Selbstbeherrschung und Sinneszügeln von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen zurückgezogen werden, so können in der yogischen Versenkung jeweils die Sinne im geistigen Organ, das geistige Organ im Verstand, der Verstand im Selbst und das Selbst in der höchsten Wesenheit aufgehen. Gleichbedeutend mit dieser Auflösung des Individuums (die die Umkehrung von dessen Entstehungsprozess und eine Identifikation mit der höchsten Wesenheit darstellt) ist seine Erlösung aus dem Saṃsāra, dem Kreislauf der Wiedergeburten.²⁸⁰

Sowohl die einzelnen Elemente dieser hierarchischen Darstellungen als auch ihre Reihung variieren in den verschiedenen Passagen. Darüber hinaus werden einige Funktionen einmal dem einen, dann wieder einem anderen Element zugeordnet, und bisweilen werden üblicherweise verschiedenen Elementen zugeschriebene Funktionen auch in einem einzigen Element zusammengefasst. Wesentlich für die Erklärung des Textes der KaṭhU ist hier, dass das Wagengleichnis im Kontext einer für die praktische Anwendung gedachten „Heilshierarchie“ steht und es wohl nie die Intention der Verfasser war, eine auf der theoretischen Ebene systematische und einheitliche Lehre zu entwickeln.

Die praktisch orientierte Methode, die dem Wagengleichnis der KaṭhU zu Grunde 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; es 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 Prin-

²⁷⁷ Auf dieses folgt oft noch das Unmanifeste (*avyakta*-), das dann wiederum der Ursprung des verkörperten Selbst ist.

²⁷⁸ Die in den älteren Upaniṣads dem Selbst zugeordnete Tätigkeit des Erkennens (*vijñāna*-, *prajñā*-, *matī*-, *buddhi*-) wurde im Epos zu einem eigenständigen psychischen Organ, vgl. FRAUWALLNER I/107–108.

²⁷⁹ Vgl. FITZGERALD 2017: 786ff.

²⁸⁰ Vgl. etwa FRAUWALLNER I/103–105.

zipien bzw. Bestandteile des Individuums und letztlich identisch mit der höchsten Wesenheit ist. Dieses ist frei von den Einflüssen des Karma (das im Wagengleichnis der KaṭhU freilich nicht erwähnt wird) und kann daher aus dem Saṃsāra befreit werden und – wie die KaṭhU hinzufügt – die höchste Stätte Viṣṇus, den „Himmel“, erreichen.

Wie diese Methode praktiziert wurde, ist nicht leicht zu ergründen, da Yoga – damals wie heute – mehr in der Praxis als in der Theorie verankert war. Die praktischen Aspekte des Yoga treten in den Texten nur hier und da zum Vorschein:

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.²⁸¹

Die „Abschließung von den Eindrücken der Außenwelt“ ist an dieser Stelle der KaṭhU nur implizit, wird jedoch später im Text noch ausdrücklich gelehrt werden.²⁸² Im Wagengleichnis und der folgenden metaphysischen Hierarchie ist immer wieder vom ‘Zügeln’ (*yuj*) des geistigen Organs die Rede:

[O]ffenbar ist damit, wie im späteren Yoga-System, die Konzentration des Denkens auf einen bestimmten Gegenstand gemeint. [...] 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 Weltschöpfung 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.²⁸³

Eine solche Evolutionsreihe findet sich nun im Anschluss an das Wagengleichnis in den Strophen 3,10–11. Diese Hierarchie ist typisch für den frühen (Sāṅkhya-)Yoga, wie er etwa im Mokṣadharmas des MBhār zu finden ist.²⁸⁴ Sie beschreibt die Entstehung des Individuums; die

²⁸¹ FRAUWALLNER I/137.

²⁸² S. KaṭhU 6,6–11, pp. 96ff.

²⁸³ FRAUWALLNER I/141.

²⁸⁴ HOPKINS 1901: 131, n. 1, nannte diese überaus häufigen und in ihrem Inhalt variierenden Hierarchien „*para ladders*“. Zur Illustration soll hier eine weitere solche „*para-Leiter*“ präsentiert werden: ‘Noch vor den Sinnen ist das geistige Organ, 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 das

jeweils höheren Elemente stellen dabei jeweils die ontologische Voraussetzung für die niedrigeren dar. Aus dem Puruṣa, der die höchste Wesenheit bzw. Gottheit (und nicht, wie im späteren Sāṅkhya, die individuelle Seele) darstellt, entsteht das Unmanifeste, das als „Urstoff“ die Basis für die weiteren, manifesten Elemente bildet.²⁸⁵

In Bezug auf die praktische Anwendung dieser Hierarchien sind jedoch auch die Yoga-Passagen des MBhār meist nur wenig aufschlussreich. Spätere Texte zeigen jedoch, welche Rolle sie in der Praxis gespielt haben könnten. Im Viṣṇu-Dharma-Uttara-Purāṇa etwa wird eine Praktik beschrieben, die als „Tattva-Yoga“ bezeichnet werden kann. Sie bezieht sich auf *tattva*-s, also ‘Elemente’ oder ‘Prinzipien’, die jenen der KaṭhU nicht unähnlich sind.²⁸⁶ Diese Praktik soll im Folgenden kurz zusammengefasst und mit dem Sāṅkhya-Yoga der KaṭhU in Beziehung gesetzt werden.²⁸⁷

Die in dem Purāṇa beschriebene Methode basiert zum größten Teil auf Imagination und 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 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 gewissermaßen von ihrem Objekt „abzieht“, sodass eine von allen Qualitäten freie Vorstellung übrig bleibt.

Auch wenn nicht ganz klar ist, inwiefern die wenig bildhafte Hierarchie der KaṭhU für

geistige Organ. Das geistige Organ nimmt, wenn es mit dem Gehör usw. verbunden ist, Töne usw. richtig wahr. /11/ (*indriyebhyo manaḥ pūrvaṃ buddhiḥ paratarā tataḥ / buddheḥ parataram jñānaṃ jñānāt parataram param /10/ avyaktāt prasṛtaṃ jñānaṃ tato buddhis tato manaḥ / manaḥ śrotrādibhir yuktaṃ śabdādīn sādhu paśyati /11/*) MBhār XII 197.10–11. 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 3. Stelle findet sich hier die ‘Erkenntnis’ (*jñāna*-) anstelle des großen Selbst (das in KaṭhU 3.10 diese Position einnimmt). Tatsächlich bezeichnet jedoch *jñāna*- oft auch das Prinzip, das sonst *buddhi*- genannt wird, s. FITZGERALD 2017: 782.

²⁸⁵ Die Rolle des Unmanifesten wurde erst später fest mit der *prakṛti*- verbunden: Im klassischen Sāṅkhya bezeichnet *vyakta*- die *prakṛti*- – das materielle bzw. nichtbewusste Element – in seiner manifesten, d.h. vom Puruṣa wahrnehmbaren Form. *avyakta*- bezeichnet die *prakṛti*- vor ihrer Manifestation, s. FRAUWALLNER I/121 und LARSON 1979: 247 bzw. 239. Für eine Besprechung von *avyakta*- im Kontext der Upaniṣads und der BhagG, s. RAWSON 1934: 138–142. Im frühen Sāṅkhya-Yoga wird das (Un-)Manifeste auch noch ohne Bezugnahme auf die *prakṛti*- gelehrt.

²⁸⁶ Für eine Übersetzung und Besprechung des für diese Praktik relevanten Textabschnitts (Viṣṇu-Dharma-Uttara-Purāṇa I 65.16–37b) s. RASTELLI (im Druck): 230–231.

²⁸⁷ S. RASTELLI (im Druck): 230–233.

Visualisierungspraktik gedacht war – hier und auch anderswo ist zwar immer wieder von einer *Schau* des Puruṣa oder Ātman die Rede, es finden sich jedoch keine so detaillierten Anleitungen wie im Viṣṇu-Dharma-Uttara-Purāṇa – zeigt der Text dennoch, wie sie angewandt worden sein könnte. Unabhängig von ihrer mangelnden Plastizität macht es Sinn, die hier gegebene Hierarchie als Teil einer Praxis zu verstehen, in der die *tattva*-s nacheinander wenn schon nicht bildlich visualisiert, so doch zumindest „mit dem inneren Auge betrachtet“ bzw. Gegenstand des Nachdenkens werden. Das vorangehende Wagengleichnis macht zwar eher den Eindruck einer Illustration – auch hier finden sich keine Anweisungen zur Visualisierung –, es ist jedoch durchaus plausibel, dass auch dieses in der yogischen Praxis eine gewisse Rolle spielte und als Basis für eine technisch noch nicht voll entwickelte Visualisierungspraktik fungierte.

Wie MARION RASTELLI anmerkt, besteht das Ziel des Tattva-Yoga letztlich darin, mental zum Endpunkt der Hierarchie – in diesem Fall zu Viṣṇu – zu gelangen.²⁸⁸ Im Fall der KāṭhU ist dies der Puruṣa. 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.²⁸⁹ Dies wird im Fall der Sinne und des geistigen Organs deutlich, die sowohl im Wagengleichnis als auch in der darauf folgenden Hierarchie die unterste Position einnehmen. Sie müssen kontrolliert oder – wie am Ende der Upaniṣad noch ausgeführt werden wird²⁹⁰ – samt dem Verstand zum Stillstand gebracht werden. Die physische Verkörperung des (höchsten) Selbst wird so auf mentalem Wege annulliert bzw. rückgängig gemacht.²⁹¹

Welche Rolle dabei das in der KāṭhU erwähnte sog. ‘Große Selbst’ (*mahat- ātman-*) spielt, ist nicht völlig klar: *mahat- ātman-* kann entweder das individuelle Selbst oder die höchste Gottheit bezeichnen.²⁹² Häufig übernimmt die *mahat- ātman-* oder auch nur *mahat-* genannte Entität auch die Funktion der *buddhi-*,²⁹³ die an dieser Stelle der KāṭhU jedoch dem *mahat- ātman-* untergeordnet wird. Aufgrund seiner Position in der Hierarchie ist es wahrscheinlich, dass damit schlicht das Selbst gemeint ist. JAMES L. FITZGERALD vermutet, dass die Bezeichnung des verkörperten Selbst als „groß“ auf einen älteren Mythos zurückgeht, demzufolge Pra-

²⁸⁸ S. RASTELLI (im Druck): 233.

²⁸⁹ Vgl. auch RASTELLI (im Druck): 230.

²⁹⁰ KāṭhU 6.6–11, s. pp. 96ff.

²⁹¹ In späterer Zeit werden die einzelnen *tattva*-s am Ende der Praktik sogar in umgekehrter Reihenfolge wiederhergestellt; s. RASTELLI (im Druck): 229.

²⁹² Vgl. RAWSON 1934: 133–135. Auch Prajāpati wird so genannt, s. FITZGERALD 2017: 813.

²⁹³ Vgl. FRAUWALLNER 1982: 187 und FITZGERALD 2017: 813.

jāpati dereinst die ganze Welt schuf, indem er sich in sie verwandelte.²⁹⁴ Diese seine neue Verkörperung bezeichnete der Gott daraufhin als sein „großes Selbst“. FITZGERALD nimmt an, dass die späteren philosophischen 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 MBhār heißt es an einer Stelle:

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 intuitively his phenomenal form to be his essential form.²⁹⁵

Der *mahat-ātman*- bezeichnet somit ein Prinzip, das an der Schwelle zwischen dem Unmanifesten und dem Manifesten steht.²⁹⁶ Er stellt den Übergang zum Unmanifesten und zum Puruṣa 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.

All diese metaphysischen Details sind im Lichte der Tatsache zu betrachten, dass es hier um eine Praktik und nicht um eine rein deskriptiv geartete, philosophische Erläuterung geht, wie auch die Strophe 3.13 zeigt. Diese Strophe, die den vorliegenden Sāṅkhya-Yoga-Abschnitt abschließt, ist schwer zu entschlüsseln und offenbar tatsächlich fehlerhaft überliefert; insbesondere ist unklar, worauf sich das Pronomen *tad* 'das' beziehen soll, da es mit seinen möglichen Bezugswörtern nicht übereingestimmt ist. Der Inhalt der Strophe ist folglich nicht wirklich verständlich. Es lässt sich jedoch feststellen, dass der Tenor des Wagengleichnisses beibehalten wird, da vom Selbst und von Zügelung bzw. Kontrolle (*yam* statt *yuj*) die Rede ist. Wie die Verwendung des Optativs zeigt, handelt es sich um eine präskriptive Anleitung, die sich – wenn auch nur lose – auf die zuvor dargestellten Elemente bezieht.²⁹⁷

²⁹⁴ Für eine Sammlung und Besprechung relevanter Textstellen s. VAN BUITENEN 1964.

²⁹⁵ *calaṃ yathā dṛṣṭipathaṃ paraiti sūkṣmaṃ mahad rūpaṃ ivābhipāti / sva-rūpaṃ ālocayate ca rūpaṃ paraṃ tathā buddhi-pathaṃ paraiti* // MBhār XII 195.23. Übersetzung von FITZGERALD 2017: 814.

²⁹⁶ Der Übergang vom unmanifesten zum manifesten Aspekt der höchsten Wesenheit ist in den hier angesprochenen, noch nicht systematisierten Sāṅkhya-Yoga-Lehren offenbar 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 I/121. Vgl. auch FITZGERALD 2017: 813f.

²⁹⁷ Der auch hier vorzufindende Parallelismus von Selbst und Großem Selbst in den Pādas b und c ist abermals nur schwer zu interpretieren – zusätzlich zu diesen zwei Selbstern wird auch ein beruhigtes Selbst genannt. Ob

7. KaṭhU 3.14: Des Messers Schneide

²⁹⁸Erhebt euch, wacht auf!

Wenn ihr eure Wünsche erfüllt habt, merkt auf!

Des Messers scharfe Schneide ist schwer zu überqueren;

das nennen die Dichter die Schwierigkeit des Pfades. /14/

Die Strophe 3.14 lässt sich inhaltlich nur schwer mit den vorangegangenen und folgenden Strophen verbinden; ihre Aufnahme in den Text wurde möglicherweise lediglich durch die unmittelbar vorangehende Strophe 3.13 motiviert, die ebenfalls einen präskriptiven Ton anschlägt.²⁹⁹ Wahrscheinlich bezieht sie sich auf Yamas Lehre, also auf das Wissen über den Ātman. Diese Lehre ist ‘fein’ (*aṇu-*)³⁰⁰, ebenso wie der Ātman³⁰¹. Auch in Strophe 3.12 wurde erwähnt, dass es zur Erkenntnis des Ātman eines ‘feinen’ (*sūkṣma-*) Verstandes bedarf. Die vorliegende Strophe 3.14 bezieht sich also wohl weniger auf ethische oder andere spirituelle Gefahren, sondern auf die Schwierigkeit der Erkenntnis.³⁰²

Der Pfad (*path-*), der zu ihr führt, ist schwer zu gehen, so wie die Schneide eines Messers aufgrund ihrer Feinheit nur schwer zu überqueren ist. Von einem Pfad oder Weg (*adhvan-*) war auch in 3.9 die Rede; dieser führt zur Erlösung, die dann erreicht wird, wenn die Sinne gezügelt werden und der Ātman erkannt wird.

hier zwischen drei Selbsten unterschieden wird ob sie alle nur Aspekte eines einzigen Selbst darstellen, ist schwer zu entscheiden.

²⁹⁸ *uttiṣṭhata jāgrata prāpya varān nibodhata / kṣurasya dhārā nisītā duratyayā durgamaṁ pathas tat kavayo vadanti /14/*

²⁹⁹ Es verhält sich also möglicherweise ähnlich wie mit dem Exkurs über die Silbe Om, der wohl auch nur aufgrund eines „Stichwortes“ eingefügt worden war, s. p. 54.

³⁰⁰ KaṭhU 1.21, 2.8.

³⁰¹ KaṭhU 2.13, 2.20, 3.12.

³⁰² Auch an anderer Stelle wird die Metapher der Schneide eines Messers im Kontext der Erkenntnis verwendet. Im Zusammenhang von Bhiṣmas Unterweisung über den Dharma merkt Yudhiṣṭhira an: “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 [scil. die Pflicht] hat zuerst das Aussehen einer Fata Morgana, und wenn sie von den Weisen näher geprüft wird, so verschwindet sie wieder ins Nichts.” (*vidma caivaṁ na vā vidma śakyaṁ vā vedituṁ na vā / aṇīyān kṣura-dhārāyā garīyān parvatād api /12/ gandharva-nagarākāraḥ prathamam saṁpradrśyate / anvikṣyamāṇaḥ kavibhiḥ punar gacchaty adarśanam /13/ MBhār XII 252.12–13*) Übersetzung von DEUSSEN 1906: 417. Zwar handelt es sich hier um einen anderen Dharma als in der KaṭhU, es scheint jedoch nicht unwahrscheinlich, dass die jeweiligen Dichter hier einander ähnliche Gedanken und Vorstellungen zu mehr oder weniger demselben Problem, nämlich der Schwierigkeit der Erkenntnis des Dharma, hatten.

8. KaṭhU 3.15: Das Eigenschaftslose

³⁰³Hat man das, was ohne Ton, ohne Berührbarkeit, ohne Erscheinung, unveränderlich, 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. /15/

Die neutralen Formen, die in dieser Strophe benutzt werden, werfen ein Problem auf: Sowohl der Puruṣa als auch der Ātman, die in der KaṭhU für gewöhnlich das implizite Erkenntnisobjekt darstellen, sind Maskulina.³⁰⁴ Es ist somit nicht klar, worauf sich die Strophe insgesamt bezieht.

Wie der Strophe 3.11 zu entnehmen ist, 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. JOSEPH N. RAWSON meint, dass hier eine in der BhagG gemachte Unterscheidung, nach der es zwei Pfade der Erkenntnis gibt, zu tragen kommt: Einer zielt auf das unpersönliche Unmanifeste, der andere auf den persönlichen Gott (d.h. Kṛṣṇa).³⁰⁵ Letzterem wird in der BhagG natürlich der Vorzug gegeben, doch auch der erste führt – sozusagen über Umwege – zum Ziel. Diese Interpretation wäre auch dann gültig, wenn man nicht das Unmanifeste als implizites Objekt annimmt, sondern etwa das (in dieser Rolle bisher freilich unerwähnte) Brahman. Vorliegende, dadurch freilich noch nicht vollständig erklärte Strophe könnte ein Reflex des religiösen Diskurses sein, der Anlass zu dem inklusivistischen Ansatz der Gītā gegeben hat.

Strophe 3.15 bedient sich eines Vokabels, das in ähnlichem Zusammenhang schon in 1.17 gebraucht wurde. In 1.17 war von dem preiswerten Gott die Rede, der zu erkennen und mit der Sṛṅkā zu identifizieren ist. Das dabei gebrauchte Verb war *ni+ci* in der Form *nicāyya*, das auch hier das letzte Viertel der Strophe einleitet. Wie auch in 1.17 geht es hier um das Resultat

³⁰³ *āśabdāṃ asparśam arūpam avyayaṃ tathārasaṃ nityam agandhavaś ca yat / anādy-anantaṃ mahataḥ paraṃ dhruvaṃ nicāyya tan mṛtyu-mukhāt pramucyate /15/*

³⁰⁴ Es ist theoretisch dennoch möglich, dass sich *yad* und *tad* ('was' und 'das') sinngemäß auf den zuletzt in 3.11 erwähnten Puruṣa beziehen, da Pronomina aufgrund der im Sanskrit üblichen inversen Kongruenz nicht mit ihrem Referenzobjekt, sondern mit dem Bezugswort des neuen Satzes, das ein Substantiv sein muss, übereinstimmt werden. Es ist jedoch nicht ersichtlich, ob und welches der Nomina in 3.15 ein Substantiv bzw. substantiviertes Adjektiv ist. Zur inversen Kongruenz s. unter anderem AS: 565 und SS: 18; weitere Literaturverweise finden sich in BRERETON 1986: 99, n. 6.

³⁰⁵ BhagG XII 1–7, s. RAWSON 1934: 145–146.

der Erkenntnis: Die Erlangung des ewigen Friedens und die Befreiung aus dem Schlund des Todes. Die Strophe scheint darüber hinaus zum Wagengleichnis zu gehören, da das Selbst hier abermals 'das Große' genannt wird. Die Strophe 3.14 – „des Messers Schneide“ – unterbricht somit den kohäsiven Fluss und ist daher tatsächlich als (späterer) Einschub zu werten.

9. KaṭhU 3.16–17: Kolophon I

³⁰⁶Wenn ein Kluger die **Geschichte von Naciketas**,
 die vom Tod verkündet wurde, die ewige,
erzählt und hört,
 erfreut er sich in der Welt des Brahman. /16/
³⁰⁷Der Fromme, der dieses **große Geheimnis**
 in einer Versammlung von Brahmanen **hören lässt**
 oder zur Zeit eines Ahnenrituals (*śrāddha*-),
 der eignet sich somit für die **Ewigkeit**,
 der eignet sich somit für die **Ewigkeit!** /17/

// Ende der dritten Ranke //

Das hier erwähnte 'Ahnenritual' (*śrāddha*-), das vedische Ursprünge hat, hat den Zweck, die verstorbenen männlichen Vorfahren nach ihrem Tod für ein Jahr als Geist zu erhalten und anschließend in den Status eines Vorfaters zu erheben.³⁰⁸ Dass ein solches Ritual ein guter Anlass für die Rezitation der KaṭhU ist, liegt aufgrund ihrer Thematik nahe, hat jedoch, wie es oft bei derartigen (meist sehr großen) Versprechungen der Fall ist, keine tiefere Bedeutung für den Text selbst. Interessant ist, dass hier eine Jenseitsvorstellung vertreten wird, die dem bereits erwähnten Konzept des Wiedergeburtenskreislaufes zuwiderläuft; das Ziel ist ja hier die Erhaltung der der Ahnen in einem jenseitigen Bereich und nicht etwa Erlösung. Die Spannung zwischen diesen beiden Jenseitsvorstellungen wurde in Indien nie vollständig aufgelöst:

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

³⁰⁶ *nāciketam upākhyānaṃ mṛtyu-proktaṃ sanātanaṃ / uktvā śrutvā ca medhāvī brahma-loke mahīyate /16/*

³⁰⁷ *ya imaṃ paramaṃ guhyaṃ śrāvayed brahma-saṃsadi / prayataḥ śrāddha-kāle vā tad ānantyāya kalpate / tad ānantyāya kalpata iti /17/ // iti tṛtīyā vallī //*

³⁰⁸ Zum frühen *śrāddha*-Ritual s. SAYERS 2013. Die Vorfäter werden später in nicht, wie oft angenommen, in den Rang der *viśve deva*-s, der 'Allgötter', erhoben. Tatsächlich ist nicht wirklich bekannt, wo diese verbleiben, s. BUß 2011: 191ff.

assert the superiority of their understanding, producing texts that describe the way to the specific soteriological end they champion.³⁰⁹

Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass hier zum ersten Mal die Welt des Brahman als Heilsziel erwähnt wird.³¹⁰

Wie bereits erwähnt,³¹¹ wurden diese zwei Strophen dem Text erst nach der Einteilung in Vallis hinzugefügt. Sie beenden den ersten Adhyāya, also die erste „Lektion“ oder „Studien-einheit“. Es ist wahrscheinlicher, dass sie das Nebenprodukt eines erst spät durchgeführten redaktionellen Prozesses sind, da der Text und insbesondere auch der Dialog im zweiten Adhyāya fortgeführt wird. Wie sich noch zeigen wird, gibt es zwischen den zwei Adhyāyas relativ gesehen keine größeren inhaltlichen Brüche als etwa innerhalb des ersten Adhyāya; die oft vertretene Annahme, dass hier eine „ursprüngliche Upaniṣad“ einst ihr Ende hatte,³¹² ist somit nur schwer haltbar.

10. KaṭhU 4.1–5: Das Selbst im Innern

³¹³Nach **außen** gehende Löcher bohrte der **Von-selbst-Entstandene**³¹⁴ (*svayaṃ-bhū-*).

Darum schaut man nach **außen**, nicht **in** sich selbst **hinein**.

Ein gewisser **Weiser** erblickte das **innere Selbst**

mit umgekehrtem Blick auf der Suche nach **Unsterblichkeit**. /1/

³¹⁵Die **Kindsköpfe**, die **äußeren** Genüssen nachlaufen,
gehen in die Schlinge des ausgebreiteten **Todes**.

Weil nun aber die **Weisen** die **Unsterblichkeit** erkannt haben,

suchen sie **den Steten** nicht in den unsteten (Dingen) hier. /2/

³¹⁶**Durch eben den, durch welchen** man Erscheinung, Geschmack, Geruch,

³⁰⁹ SAYERS 2013: 2.

³¹⁰ Zum Heilsziel in der KaṭhU s. pp. 117ff.

³¹¹ S. p. 15.

³¹² So z.B. in WEBER 1853: 189, MÜLLER 1884: xxiii (der jedoch auch Zweifel an dieser Einteilung hegte), WHITNEY 1890: 104, DEUSSEN 1921: 264, RAWSON 1934: 147. Vgl. auch WELLER 1953: 57, n. 5.

³¹³ *parāñci khāni vyatṛṇat svayaṃ-bhūs tasmāt parāñ paśyati nāntarātman / kaścīd dhīraḥ pratyag-ātmānam aikṣad avṛtta-caḡsur amṛtatvam icchan /1/*

³¹⁴ Das Wort *svayaṃ-bhū-* (der ‘Von-selbst-Entstandene’) der 1. Strophe der vierten Valli bezeichnet im ŚatBr an einer Stelle die Sonne (ŚatBr I 9.3.16, s. auch EGGELING 1882: 272), charakterisiert aber sonst üblicherweise das Brahman, vgl. RAWSON 1934: 148 und 89.

³¹⁵ *parācaḡ kāmān anuyanti bālās te mṛtyor yanti vitatasya pāśam / atha dhīrā amṛtatvaṃ viditvā dhruvam adhriveṣv iha na prārthayante /2/*

³¹⁶ *yena rūpaṃ rasaṃ gandhaṃ śabdān sparśūś ca maithunān / etenaiva vijānāti kim atra pariśiṣyate // etad vai tat /3/*

Töne, sexuelle Berührungen (erfährt),
erkennt man.

Was bleibt hier übrig?

Dieser, fürwahr, ist es.³¹⁷ /3/

³¹⁸Indem er das große, allgegenwärtige **Selbst** begreift,
durch das er die Grenze des Schlafes und die Grenze des Wachens
beide erkennt,

ist der Kluge ohne Kummer. /4/

³¹⁹Wer dieses Honig essende

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

Dieser, fürwahr, ist es. /5/

Die Strophe 4.3 scheint thematisch an die letzten Abschnitte von BṛhĀU II 4 angelehnt zu sein, in denen der Weise Yājñavalkya Maitreyī den Ātman erklärt. Dieser ist durch den Körper der Wahrnehmer aller Sinneseindrücke; hat man sich jedoch mit dem Ganzen (*sarvam*) identifiziert, gibt es nichts weiter wahrzunehmen, da die 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?³²⁰

Ebenfalls in der BṛhĀU erklärt Yājñavalkya dem König Janaka, dass es der 'unter den Vitalkräften (*prāṇa-s*) aus Erkenntnis bestehenden Person, die das innere Licht im Herzen ist'³²¹, zu verdanken ist, dass man überhaupt erkennen kann. Diese Person, dieses Selbst, hat zwei bzw. drei 'Bereiche' (*sthāna-s*): diese und die jenseitige Welt sowie drittens die dazwischenliegende Traumwelt. Wenn er sich in dieser befindet, sieht er sowohl die diesseitige Welt des Wachens als auch den jenseitigen Bereich des Träumens.³²² Dies erklärt, warum in KaṭhU 4.4 von den jeweiligen Grenzen der zwei Bereiche der Erkenntnis die Rede ist, denn

³¹⁷ Zur Phrase *etad vai tat* s. auch pp. 11ff. *eta-* hier wird hier und im Folgenden stets mit Hinblick auf die zuletzt genannte Entität übersetzt. Worauf sich das Pronomen *ta-* bezieht, ist nicht ganz klar; möglicherweise bezieht sie sich auf das Brahman, das jedoch im Text selbst so noch nicht eingeführt wurde. Alternativ ließe sich *etad* auch als Adverb verstehen, sodass sich *tad* auf den Text selbst bezieht: 'So, fürwahr, ist es.' Diese Möglichkeit wurde beispielsweise von OLIVELLE 1998 gewählt.

³¹⁸ *svapnāntaṃ jāgaritāntaṃ cobhau yenānupaśyati / mahāntaṃ vibhum ātmānaṃ matvā dhīro na śocati /4/*

³¹⁹ *ya imaṃ madhv-adam veda ātmānaṃ jīvam antikāt / iśānaṃ bhūta-bhavyasya na tato vijugupsate // etad vai tat /5/*

³²⁰ BṛhĀU II 4.14.

³²¹ *vijñānamayaḥ prāṇeṣu hr̥dy antar-jyotiḥ puruṣaḥ / BṛhĀU IV 3.7.*

³²² BṛhĀU IV 3.9.

so wie ein großer Fisch beide Ufer frequentiert, sowohl das vordere und als auch das hintere, so frequentiert diese Person hier diese beiden Grenzen, die Grenze des Traums und die Grenze der Wachen.³²³

Die Strophe 4.5 wiederum erinnert auffällig an den Abschnitt BṛhĀU II 5, der dafür verantwortlich ist, dass der erste und zweite Adhyāya dieser Upaniṣad zusammengefasst den Titel Madhukāṇḍa, 'Honigteil', erhielten. In BṛhĀU II 5 wird der Ātman nach einander in verschiedenen Entitäten des Kosmos lokalisiert und anschließend mit dem Ātman im eigenen Körper identifiziert.

Vorliegende Stelle spinnt also offensichtlich Gedanken weiter, die in der BṛhĀU entwickelt wurden.³²⁴ Das Selbst ist hier auch 'Herr' (*iśāna-*) und hat als in gewisser Weise unabhängiges Subjekt die Fähigkeit, sich zu verbergen. Es offenbart sich jedoch dem, der es näher kennt, d.h. über es Bescheid weiß. Die Konzeption des Selbst als "gnädiges Agens" wurde zuletzt in KaṭhU 2.23 artikuliert, wo es heißt, dass das Selbst seinen Erkennenden erwählen muss. 4.5 zeigt wiederum, dass der Vorgang der (Er-)Kenntnis und der sich in einer Offenbarung manifestierenden Gnade nicht als unterschiedlich vorgestellt wurden: Das lebendige Selbst zeigt sich dem, der es durch die Methoden der KaṭhU zu erreichen trachtet.

11. KaṭhU 4.6–7: Wenn man in die Herzhöhle dringt

Die Strophen 4.6–7 sind verderbt und aufgrund ihrer Fehlerhaftigkeit kaum zu übersetzen. Die vorliegende Übersetzung stellt einen Versuch dar, den überlieferten Text samt seinen Fehlern zu verdeutschen, um die Schwierigkeit seiner Interpretation zu illustrieren.³²⁵

³²⁶Wer das vor der Glut **Geborene**,
vor den Wassern geboren worden war,
(den sieht man), **wenn man in die Herzhöhle dringt**, (sich dort) **aufhalten**,
der durch die Wesen sah. (?)

Dieser, fürwahr, ist es. /6/

³²⁷Aditi, die durch den Atem (*prāṇa-*) **entsteht**,

³²³ *tad yathā mahā-matsya ubhe kūle anusaṃcarati pūrvam cāparaṃ ca / evam evāyaṃ puruṣa etāv ubhāv antāv anusaṃcarati svapnāntaṃ ca buddhāntaṃ ca //* BṛhĀU IV 3.18. Vgl. weiters BṛhĀU IV 3.34.

³²⁴ Dass insbesondere zwischen dem zweiten Adhyāya der KaṭhU und der BṛhĀU ein besonderes Verhältnis besteht, wurde auch von anderen Gelehrten erkannt, vgl. RAWSON 1934: 46 bzw. 150 und LIPNER 1978: 248.

³²⁵ Vgl. die Übersetzung von OLIVELLE 1998: 393.

³²⁶ *yaḥ pūrvam tapaso jātam [jātaḥ?] adbhyaḥ pūrvam ajāyata / guhāṃ praviśya tiṣṭhantaṃ yo bhūtebhir vyapaśyata // etad vai tat /6/*

³²⁷ *yā prāṇena sambhavati aditir devatāmāyī / guhāṃ praviśya tiṣṭhantīm yā bhūtebhir vyajāyata // etad vai*

die aus den Gottheiten besteht,
 (die sieht man), **wenn man in die Herzhöhle dringt, (sich dort) aufhalten,**
die durch die Wesen geboren wurde. (?)
Diese, fürwahr, ist es. /7/

Das vor der Glut und den Wassern Geborene der Strophe 4.6 bezeichnet wohl Prajāpati, das erste Lebewesen.³²⁸ Die Göttin Aditi der Strophe 4.7 erfüllt verschiedene Funktionen. Sie gilt als Mutter der Götter und heißt vielleicht darum *devatāmayī*, ‘die aus den Gottheiten besteht’.³²⁹ Beide Entitäten befinden sich in der Herzhöhle, die ja grundsätzlich der Sitz des Ātman ist.³³⁰

Die Unsicherheit des Textes lässt keine eindeutigen Schlüsse zu; es kann nur gemutmaßt werden, dass die erwähnten Gottheiten eher der Opferystik der ersten Vallī nahestehen und Teile einer Identifikationslehre sind, die die vedischen Gottheiten als Ausprägungen einer zentralen lebendigen Kraft (des Selbst?) ansieht.³³¹ Mit dem vorangehenden Abschnitt lassen sich die zwei Strophen nur schwer verbinden; dass das Relativpronomen eine Verbindung dem zuvor thematisierten Selbst herstellt, ist möglich, aber kaum beweisbar.

12. KathU 4.8–11: Was hier ist, das ist dort

³³²In den zwei Reibhölzern ist **Jātavedas**³³³ versteckt,
 wohlaufgehoben wie die Leibesfrucht in den Schwangeren.
 Tag für Tag ist von den aufwachenden
 Menschen, die Opfergaben haben, **Agni** zu verehren.
Dieser, fürwahr, ist es. /8/
³³⁴**Der, aus dem** die Sonne aufgeht

tat /7/

³²⁸ S. RAWSON 1934: 156.

³²⁹ S. RAWSON 1934: 158.

³³⁰ S. p. 41.

³³¹ So interpretiert 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 [scil. Hiraṇyagarbha, d.h. 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.”

³³² *aranyor nihito jātavedā garbha iva subhṛto garbhīṅbhiḥ / dive diva iḍyo jāgrvadbhir haviṣmadbhir manuṣyebhir agniḥ // etad vai tat /8/*

³³³ Ein Name Agnis.

³³⁴ *yataś codeti sūryo astam yatra ca gacchati / tam devāḥ sarve arpitās tad u nātyeti kaścana // etad vai tat /9/*

und **in dem** sie untergeht,
in **den** sind alle Götter eingefügt.
Das übertrifft keiner.
Dies, fürwahr, ist es. /9/
³³⁵Eben **das, was** hier ist, ist dort,
was dort ist, ist wiederum hier.
Von Tod zu Tod **gelangt der**,
der hier **Verschiedenes** sieht. /10/
³³⁶Durch den Geist ist dies zu erreichen;
es gibt hier nichts **Verschiedenes**.
Von Tod zu Tod **geht der**,
der hier **Verschiedenes** sieht. /11/

12a Das Feuer, das Selbst und der Sonnengänserich (KaṭhU 4.8–9)

4.8 ist ein Zitat aus einer Hymne des ṚV, die zur Entzündung eines neuen Feuers gebraucht wurde.³³⁷ Ihre *raison d'être* ist zunächst vollkommen unklar: Worauf wird mit der Erwähnung Agnis und der Reibhölzer, in denen er nach dieser Auffassung verborgen ist, angespielt? Im Mokṣadharmas des MBhār findet sich eine Strophe, in der das Selbst gewissermaßen mit dem Feuer verglichen wird:

Wie das Feuer im Holzscheit
nicht in einem gespaltenen Holzscheit zu sehen ist,
eben so ist das Selbst im Körper
hier nur durch Yoga zu sehen.³³⁸

Der Kontext der Strophe ist im MBhār eindeutig der Yoga. Dieser wird in KaṭhU 4.8 und auch in den vorangehenden und folgenden Strophen nicht erwähnt; es werden auch keine Praktiken erwähnt, die dem Yoga und der für ihn charakteristischen Sinneszügelung ähnlich wären. Wie jedoch die folgende Strophe 4.9 zeigt, ist der Bezug zum Selbst, wie er im MBhār

³³⁵ *yad eveha tad amutra yad amutra tad anv iha / mṛtyoḥ sa mṛtyum āpnoti ya iha nāneva paśyati* /10/

³³⁶ *manasaivedam āptavyaṃ neha nānāsti kiṃcana / mṛtyoḥ sa mṛtyum gacchati ya iha nāneva paśyati* /11/

³³⁷ ṚV III 29, s. JAMISON & BRERETON: 503.

³³⁸ *agnir dārugato yadvad bhünne dārau na dṛśyate | tathaiṅvātmā śarīra-stho yogenaivātra dṛśyate* // MBhār XII 203.39. Das Selbst ist also grundsätzlich versteckt und verborgen, kann jedoch durch den Yoga erkannt werden.

hergestellt wird, nicht so weit hergeholt, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Das dritte Viertel von 4.9 ('in den sind alle Götter eingefügt') erinnert nämlich an eine Passage der BṛhĀU, in der es das Selbst ist, in das alles eingefügt ist:

This very self (*ātman*) is the lord and king of all beings. As all the spokes are fastened to the hub and the rim of a wheel, so to one's self (*ātman*) are fastened all beings, all the god's, all the worlds, all the breaths, and all these bodies (*ātman*).³³⁹

Wahrscheinlich wurde also auch bei 4.8 entsprechend der assoziativen Logik der KaṭhU durch Umdeutung des RV-Zitats sowohl an das Feuer als auch an das Selbst gedacht. Dass es in 4.8 primär um das *Bild* von etwas Verborgenen (und nicht um einen Lobpreis des Feuergottes Agni) geht und dass dieses auf das Selbst hinweist, zeigt eine ähnliche Stelle in einem mystischen (und stellenweise kryptischen) Lied des Atharva-Veda (AV)³⁴⁰, das letztlich das Selbst als Form des Absoluten proklamiert. Der in diesem Zusammenhang wichtige erste Vers von KaṭhU 4.9 findet sich nämlich in ähnlicher Form in der 16. Strophe dieses Liedes. Da auch die folgenden Strophen für die KaṭhU sehr aufschlussreich sind – in Strophe AV X 8.20 werden abermals die Reibhölzer erwähnt –, sollen sie hier übersetzt werden:

³⁴¹ Das, woraus die Sonne aufgeht
und worin sie untergeht,
eben das halte ich für das Oberste –
und das übertrifft keiner. /16/
Die, die (zeitlich?) nahe, in der Mitte oder auch vormalig
allseits über den sprechen, der den Veda kennt,
die sprechen eben alle rund um (?) die Sonne,
das Feuer als zweiten und den Gänserich als dreifachen.³⁴² /17/

³³⁹ *sa vā ayam ātmā sarveṣāṃ adhipatiḥ sarveṣāṃ bhūtānāṃ rājā | tad yathā ratha-nābhau ca rathanemau cārāḥ sarve samarpitāḥ | evam evāsmiṇ ātmani sarvāṇi bhūtāni sarve devāḥ sarve lokāḥ sarve prāṇāḥ sarva eta ātmānaḥ samarpitāḥ |* BṛhĀU II 5.15, Übersetzung von OLIVELLE 1998: 73. Hier wird dasselbe Verb wie in der KaṭhU gebraucht, nämlich *sam+r* im Kausativ.

³⁴⁰ 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.

³⁴¹ AV X 8.16–20: *yātaḥ sūrya udēty āstaṃ yātra ca gācchati / tād evā manye 'hām jyeṣṭhām tād u nātyeti kīṃ canā /16/ yé arvān mādhyā utā vā purānām vedaṃ vidvāṃsam abhīto vādanti / ādityām evā té pārivadanti sārve agnīṃ dvitīyaṃ trivṛtaṃ ca haṃsām /17/ sahasrāṇyaṃ vīyatāv asya pakṣāu hārer haṃsāsya pātataḥ svargām / sā devān tsārvān ūrasy upadādya saṃpāsyaṇ yāti bhūvanāni vīśvā /18/ satyēnordhvās tapati brāhmaṇā 'rvān vīpaśyati / prāṇēna tīryān prāṇati yāsmiṇ jyeṣṭhām ādhi śrītām /19/ yó vāi té vidyād arāṇi yābhyāṃ nirmathyāte vāsu / sā vidvān jyeṣṭhām manyeta sā vidyād brāhmaṇaṃ mahāt /20/.*

³⁴² Problematisch ist, dass dieser Gänserich dreifach (und nicht der 'dritte', *trītya-*) sein soll und von der Sonne unterschieden wird, die im Folgenden ja ebenso eindeutig als Gänserich vorgestellt wird (ein weiteres Problem besteht dabei darin, dass 17d hypermetrisch ist; sinnvollerweise muss entweder *sārve* oder *agnīṃ-* getilgt werden).

Tausend Tage(s-Strecken)³⁴³ weit sind die Flügel dieses
goldgelben Gänserichs ausgebreitet, der zum Himmel fliegt.³⁴⁴
Alle Götter in der Brust aufnehmend
betrachtet er fortwährend alle Welten. /18/
Durch die Wahrheit emporgehoben glüht er,
durch das Brahman zugewandt beobachtet er,
durch den Atem atmet er seitwärts –
der, auf dem das Oberste beruht. /19/
Wer fürwahr die zwei Reibhölzer kennt,
durch die das Gute hervorgerieben wird,
den soll man für einen halten, der das Oberste kennt,
der kennt die Brahman'sche (scil. Kraft), die große. /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 KaṭhU zu klären, ist es nötig, einen Schritt zurück in die mittel- bzw. spätvedische Zeit zu machen. Nach THEODORE N. PROFERES wurde nämlich in dieser Zeit ein Teil der rituellen Symbolik, die zur Weihe des Königs entwickelt wurde, in den religiösen Bereich übertragen;³⁴⁵ 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;³⁴⁶ der auch in diesem Kontext schon anzutreffende Gänserich wiederum war ein Symbol der „fliegenden“ Sonne.³⁴⁷ Später wurde diese Symbolik auf den spirituellen Bereich umgelegt; aus dem höchsten „politischen“ Prinzip, dem König, wurde in der Umdeutung das höchste spirituelle Prinzip, nämlich das Selbst. Der Gänserich, der sich offenbar 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),

³⁴³ 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.

³⁴⁴ Also wahrscheinlich die aufgehende Sonne, vgl. JUREWICZ 2016: 291.

³⁴⁵ PROFERES schließt p. 152: “[C]ertain themes characteristic of the speculative mysticism of the early Upaniṣadic were developed directly from the motifs central to the ideal of kingship in the earlier Vedic period.”

³⁴⁶ S. PROFERES 2007: 111.

³⁴⁷ Die Identifikation ist schon im ṚV aufspürbar, vgl. JUREWICZ 2016: 291.

conceived in spatial terms, is able to move unrestricted and at will like an autonomous king dependent upon no other and beholden to no other.³⁴⁸

Es ist wahrscheinlich, dass auch in dieser Hymne des AV schon von drei Formen nicht des Königs, sondern des Absoluten die Rede ist, wobei dieses eben (nur) durch seine Erscheinungsformen beschrieben werden kann. Dies entspricht dem Geist des Liedes, in dem das Absolute offenbar ganz bewusst auf sehr unterschiedliche, nicht ausdrücklich verknüpfte (sondern eben imaginativ zu verknüpfende) Weisen umschrieben wird, ohne eine bestimmte Erscheinungsweise „logisch“ in den Vordergrund zu stellen. In mehreren Upaniṣads ist die Identifikation mit dem Absoluten bzw. dem Selbst explizit; auch in der KaṭhU wird der Gänserich noch in diesem Sinne erwähnt.³⁴⁹ Wie die AV-Hymne also vor dem Hintergrund der Übertragung der Symbolik der Königsweihe in den spirituellen Bereich zeigt, ist es durchaus möglich, das Selbst bzw. das höchste Prinzip nicht nur als Sonne und als „(Sonnen-)Gänserich“ – diese beiden Symbole finden sich auch in anderen Texten³⁵⁰ –, sondern auch als Feuer darzustellen.

12b Hier und dort (KaṭhU 4.10–11)

Das, woraus der kosmische Vogel – der Sonnengänserich – sowohl in der KaṭhU als auch im AV aufgeht und worin er versinkt, könnte die Erde sein, bezieht sich aber wahrscheinlich auf die gesamte Schöpfung in ihrer vollen Breite, die von Horizont zu Horizont reicht, also ‘das Ganze’ (*sarvam*). Dass der Blick in dieser Passage der Upaniṣad auf den gesamten Kosmos gerichtet ist, trifft möglicherweise auch auf die Strophe 4.10 zu, die durch ihren Parallelismus an den bekannten Beginn des fünften Adhyāya der BṛhĀU erinnert, wo sich ‘jenes’ (*adaḥ*) und ‘dieses’ (*idam*) auf den Himmel bzw. auf die Erde beziehen.³⁵¹ In der KaṭhU beziehen sich *amutra* ‘dort’ und *iha* ‘hier’ vielleicht ebenso auf Himmel und Erde, womit erneut auf die Erkenntnislehre des Nāciketacayana angespielt wird, die ja den Sterblichen auf der Erde an der himmlischen

³⁴⁸ PROFERES 2007: 146. Die Souveränität des Königs, der mit der Sonne verglichen und tatsächlich auch mit seinem 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: 114–152; vgl. auch die p. 78 erwähnte Stelle BṛhĀU II 5.15.

³⁴⁹ S. KaṭhU 5.2 (p. 84). S. auch BṛhĀU IV 3.11–12, wo das Selbst bzw. der Puruṣa ‘Einzelgänserich’ (*eka-haṃsa-*) und auch ‘goldene Person’ (*hiraṇmaya-puruṣa-*) genannt wird, sowie ŚvetU I 6, III 18, VI 15.

³⁵⁰ S. n. 349.

³⁵¹ ‘Fülle ist jenes, Fülle ist dies; aus der Fülle wird Fülle geschöpft; wird der Fülle Fülle entnommen, ist’s Fülle, die übrig bleibt.’ (*pūrṇam adaḥ pūrṇam idaṃ pūrṇāt pūrṇam udacyate / pūrṇasya pūrṇam ādāya pūrṇam evāvaśiṣyate /*) BṛhĀU V 1.1 (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.

Unsterblichkeit (oder ihrer „Personifikation“, der Sonne, auch *asau* ‘jener (dort)’ genannt) teilhaben lassen soll.³⁵² 4.10 ließe sich mit einigen Schwierigkeiten auch mit 4.4 verbinden: Die Strophen 4.5–9 schließen alle mit der Phrase *etad vai tat* ab und haben daher möglicherweise irgendwann ein eigenständiges Ganzes gebildet; überliest man sie, könnten sich *amutra* und *iha* nur auf die Welt des Träumens und des Wachseins beziehen, die zumindest in der BṛhĀU – wenn auch mit anderen Worten – als nahes und fernes Ufer vorgestellt wurden.³⁵³

Dass dies – wie in 4.11 gesagt wird – ‘durch den Geist’ (das *manas*-) zu erreichen ist, erhellt unter anderem aus AV X 8.28, wo von dem einen einzigen Gott die Rede ist, der in den Geist eingedrungen ist (*éko ha devó mánasi práviṣṭaḥ*). Das Wort *manas*- bezeichnet nämlich nicht nur ein dem Verstand untergeordnetes Organ,³⁵⁴ sondern wird oft auch als Sammelbegriff für alle inneren geistigen Vorgänge gebraucht.³⁵⁵ Der im geistigen Organ bzw. im Geist verborgene Gott – das Selbst – soll also im Innern des Menschen erkannt werden. Das göttliche Prinzip wird also nicht (mehr) durch rituelle Identifikation hergestellt, sondern auf rein mentalem Weg im Inneren entdeckt.

Der gesamte Abschnitt 4.8–11 präsentiert, wenn oben angeführte Deutungen stimmen, eine Lehre, die eine große Ähnlichkeit zur Mystik des AV aufweist. In dieser wird das Absolute bzw. das Selbst nur durch Bilder und Symbole angedeutet, deren Bezug sprachlich nicht explizit ausgedrückt wird. Sie scheinen wenig mit praktischen Yoga-Übungen gemein zu haben und bedienen sich auch nicht der für den Yoga typischen Metaphysik. Insofern sie eine Erkenntnislehre darstellen, ist diese eher mit den frühen Upaniṣads zu assoziieren als mit dem frühen Yoga, wie er etwa im MBhār zu finden ist. Dies gilt möglicherweise auch für die verderbten Strophen 4.6–7, die sogar einige vedische Gottheiten beim Namen nennen.

Während der Inhalt dieses Abschnitts also möglicherweise älter ist als etwa das Wagen-gleichnis in der dritten Vallī, lässt sich doch Kohärenz feststellen: Trotz der mystischen Ausdrucksweise ist es abermals das Selbst, das im Zentrum dieser Strophen steht.

³⁵² S. KāṭhU 1.17–18, p. 20.

³⁵³ S. p. 75.

³⁵⁴ Vgl. p. 60, n. 252.

³⁵⁵ Es kann diese Bedeutung sogar dann haben, wenn *manas*- parallel in seiner technischen Bedeutung gebraucht wird, vgl. FITZGERALD 2017: 774, n. 14.

13. KaṭhU 4.12–13: Der daumengroße Puruṣa

³⁵⁶Eine daumengroße Person (*puruṣa-*)

befindet sich mitten im Körper.

Der Herr über Vergangenheit und Zukunft

will sich nicht vor ihr verbergen.

Dieser, fürwahr, ist es. /12/

³⁵⁷Die daumengroße Person (*puruṣa-*) ist wie ein rauchloses Licht.

Der Herr über Vergangenheit und Zukunft,

eben der ist heute und wird auch morgen sein.

Dieser, fürwahr, ist es. /13/

Die vorliegenden zwei Strophen entsprechen dem Tenor der ersten fünf Strophen der vierten Vallī, so wird hier wie in 4.5 der ‘Herr über Vergangenheit und Zukunft’ (*iśāna bhūta-bhavyasya*) genannt. Dieser wird hier nicht Selbst, sondern Puruṣa genannt, was dem Vorgehen der Strophen 3.11–12 entspricht, in denen in umgekehrter Reihenfolge zuerst vom Puruṣa und dann vom Selbst die Rede war. Während jedoch in diesen Strophen mit der Identität der beiden Entitäten gespielt wurde, erscheinen sie hier zunächst wieder getrennt. Wie in 4.5 spielt nämlich in 4.12 die „Täterschaft“ des Herrn wieder eine Rolle: Er will sich, wie in 4.5, nicht vor dem Puruṣa verbergen (*na tato vijugupsate*), wird also von ihm unterschieden. Dass der Puruṣa dadurch in 4.12 eine untergeordnete Rolle spielt, in 4.13 jedoch beiläufig mit dem Herrn identifiziert wird, darf nicht verwundern, sondern entspricht der spielerischen Ausdrucksweise der (Opfer-)Mystik der Upaniṣad, die ja suggerieren will, dass das universelle und das persönliche Selbst letztlich identisch sind.

14. KaṭhU 4.14–15: Wassergleichnisse

³⁵⁸So wie Wasser, wenn es auf unebenes Gelände regnet,

sich in den Bergen verläuft,

so verläuft sich auch der,

³⁵⁶ *aṅguṣṭha-mātraḥ puruṣo madhya ātmani tiṣṭhati / iśāno bhūta-bhavyasya na tato vijugupsate // etad vai tat /12/*

³⁵⁷ *aṅguṣṭha-mātraḥ puruṣo jyotir iva adhūmakah / iśāno bhūta-bhavyasya sa evādyā sa u śvaḥ // etad vai tat /13/*

³⁵⁸ *yathodakam durge vṛṣṭam parvateṣu vidhāvati / evam dharmān pṛthak paśyaṁs tān evānu vidhāvati /14/*

der sie als verschieden betrachtet, nach den Gegebenheiten (*dharmas*). /14/

³⁵⁹So wie reines Wasser, das in reines
gegossen wird, zu eben demselben wird,
so wird auch das Selbst
eines Weisen, der erkennt, o Gautama! /15/

// Ende der vierten Ranke //

Im ersten dieser zwei die vierte Valli abschließenden Gleichnisse ist von Wasser die Rede, das sich an den unebenen Hängen von Bergen verläuft. Das Bild ist klar: Während das Wasser bergab strömt, teilt es sich in viele kleine und getrennte Sturzbäche. Mit diesen sich verlaufenden Strömen werden die 'Gegebenheiten' oder 'Dinge' (*dharmas*) verglichen, also die mannigfaltigen Erscheinungen und Entitäten der wahrnehmbaren Welt.

Die Bedeutung 'Gegebenheit' ist ziemlich sicher das Ergebnis einer buddhistischen Entwicklung: Während das Wort *dharmas* in den Śrauta-Sūtras noch fast ausschließlich als *Terminus technicus* gebraucht wird, um eine rituelle 'Regel', ein 'Charakteristikum' oder 'Detail' eines Rituals zu bezeichnen, hat es im Pāli-Kanon auch die Bedeutungen 'Wahrheit', 'wahres Wesen (einer Sache oder der Wirklichkeit)' und ebenso (ähnlich dem Gebrauch in den Śrauta-Sūtras) 'Detail, Charakteristikum, Eigenschaft'.³⁶⁰ *dharmas* bezeichnet im Abhidhamma (natürlich in der Pāli-Form *dharmas*) auch die die wahrnehmbare Welt konstituierenden Elemente der Realität. Diese haben insbesondere drei Merkmale (Pāli *ti-lakkhana*): Sie sind, wie es etwa im Aṅguttara-Nikāya heißt,³⁶¹ *anicca*- 'unbeständig', *dukkha*- 'leidhaft' und *anatta*- 'wesenlos'. Alle Gegebenheiten und Dinge der Welt haben letztlich aus buddhistischer Sicht dieselbe Natur und unterscheiden sich nur in ihren zahlreichen, verwirrenden (und verlockenden) Erscheinungsformen – eine Anschauung, die auch der KaṭṭhU nicht völlig fremd ist.

Wie auch bei seiner ersten Erwähnung in 1.21 wird der Begriff *dharmas* hier also in einer ursprünglich von den Buddhisten geprägten Bedeutung gebraucht. Ob er zur Zeit der Komposition dieser Strophe in brahmanischen Kreisen noch als „Fremdkörper“ wahrgenommen wurde oder aber bereits Teil der normalen Sprache war, lässt sich kaum feststellen. In jedem Fall hatte das Wort auch in seiner Sanskrit-Form schon die Bedeutung 'Gegebenheit', was ein kleiner,

³⁵⁹ *yathodakam śuddhe śuddham āsiktam tādṛg eva bhavati / evaṃ muner vijānata ātmā bhavati gautama /15/*
// iti caturthī vallī //

³⁶⁰ Vgl. BOWLES 2007: 103.

³⁶¹ Aṅguttara-Nikāya III 137.

aber nicht unwichtiger Hinweis auf den großen Einfluss, den der Buddhismus im Bereich der religiösen Terminologie auch auf die Brahmanen hatte, sein könnte.

Dass die folgende Strophe keineswegs buddhistischer Natur ist, ist offenkundig: Sie kehrt das Gleichnis zwar in gewisser Weise um, verändert aber auch gleichzeitig das Thema, denn hier ist sozusagen vom Gegenteil der nicht erstrebenswerten Gegebenheiten die Rede, nämlich vom 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, wobei es natürlich naheliegend ist, hier an den 'kosmischen Aspekt des Selbst' zu denken, der bald *brahman*-, bald auch „Herr“ oder „Gott“ genannt wird.

Auch in der letzten Strophe der vierten Vallī zeigt sich, dass die Struktur des Textes hier noch nicht vergessen wurde: Gautama wird direkt angesprochen; der Dialog von Naciketas und dem Tod wird fortgesetzt.

15. KaṭhU 5.1–7: Der Gänserich, der Zwerg, der Leibbesitzer

³⁶²Indem man die elftorige Stadt³⁶³

des Ungeborenen, dessen Geist nicht krumm ist,

beaufsichtigt, ist man ohne Kummer

und wird als Befreiter befreit.

Dies, fürwahr, ist es. /1/

³⁶⁴Der Gänserich mit Sitz im Klaren,³⁶⁵ der Vasu mit Sitz im Zwischenraum,³⁶⁶

der Hotṛ mit Sitz bei der Vedi, der Gast mit Sitz im Haus,

der mit Sitz bei den Menschen, der mit Sitz nach seinem Wunsch, der mit Sitz in der Wahrheit, der mit Sitz im Himmel,

der aus dem Wasser entsteht, aus Kühen entsteht, aus der Wahrheit entsteht, aus dem Felsen entsteht – die große Wahrheit! /2/

³⁶² *puram ekādaśa-dvāram ajasyāvakra-cetasah / anuṣṭhāya na śocati vimuktas ca vimucyate // etad vai tat /1/*

³⁶³ Nach RAWSON 1934: 171 handelt es sich bei der neuntorigen Stadt um den Körper. Dessen Öffnungen sind die beiden Augen, Ohren und Nasenlöcher, der Mund, der Anus und die Öffnung der Geschlechtsorgane sowie der Nabel und die Schädelnaht (*vidṛti-*) zwischen dem linken und rechten Scheitelbein.

³⁶⁴ *haṁsah śuci-śad vasur antarikṣa-sad dhotā vedi-śad atithir duroṇa-sat / nṛ-śad vara-sad ṛta-sad vyoma-sad ab-jā go-jā ṛta-jā adri-jā ṛtaṁ bṛhat /2/*

³⁶⁵ *śuci-* bezeichnet das reine Wasser, s. PROFERES 2007: 127f.

³⁶⁶ Zwischen Himmel und Erde.

³⁶⁷Die **Ausatmung** führt er aufwärts,
die **Einatmung** wirft er zurück –
den in der Mitte sitzenden **Zwerg**
verehren alle Götter. /3/

³⁶⁸Wenn dieser sich auflösende/befreiende,
im Körper befindliche **Leibbesitzer** hier
vom **Leib** befreit wird, was bleibt hier übrig?
Dieser, fürwahr, ist es. /4/

³⁶⁹Weder durch **Ausatmung** noch durch **Einatmung**
lebt ein Sterblicher;
man **lebt** vielmehr durch einen **anderen**,
auf dem diese zwei beruhen. /5/

³⁷⁰Wohlan, dies will ich dir verkünden,
das verborgene Brahman, das ewige,
und wozu (wörtlich: wie) das **Selbst**, dem der Tod widerfahren ist,
wird, o Gautama. /6/

³⁷¹In einen Schoß treten
zur Verkörperung des Leibes die einen **Leibbesitzer** ein,
andere gehen in etwas Unbewegliches ein,
je nach Tat (*karman-*), je nach Wissen (*śruta-*). /7/

15a Der Seelengänserich und der Zwerg (KaṭhU 5.1–5)

Die Strophen 5.1–4 lassen sich nur lose thematisch miteinander verbinden; sie beziehen sich alle drei auf sehr unterschiedliche Weisen auf das Selbst.

5.1 wird mit 4 einerseits durch die jeweils folgende Phrase *etad vai tat*, andererseits durch

³⁶⁷ *ūrdhvaṃ prāṇam unnayati apānaṃ pratyag asyati / madhye vāmanaṃ āsīnaṃ viśve devā upāsate /3/*

³⁶⁸ *asya viśraṃsamānasya śarīra-sthasya dehinaḥ / dehād vimucyamānasya kim atra pariśīsyate // etad vai tat /4/*

³⁶⁹ *na prāṇena nāpānena martyo jīvati kaścana / itareṇa tu jīvanti yasmīn etāv upāśritau /5/*

³⁷⁰ *hanta ta idaṃ pravakṣyāmi guhyaṃ brahma sanātanam / yathā ca maraṇaṃ prāpya ātmā bhavati gautama /6/*

³⁷¹ *yonim anye prapadyante śarīratvāya dehinaḥ / sthāṇum anye ’nusamyanti yathā-karma yathā-śrutam /7/*

das auf diese beiden Strophen beschränkte Verb *vi+muc* 'befreien' verbunden. Nimmt man, dass diese Strophen ursprünglich aufeinander folgten, stellt sich die Frage, wie und warum die dazwischen liegenden Strophen 5.2 und 3 in den Text eingefügt wurden.

Die Strophe 5.2 hebt sich als *ṚV-Zitat*³⁷² gewissermaßen vom Text ab. Die Tatsache, dass sie auch in anderen vedischen Texten sehr häufig zitiert wird, zeigt jedoch, dass sie trotz ihrer Herkunft keinen echten Fremdkörper³⁷³ im Text darstellt – vielmehr war sie in der vedischen Literatur schon vor der Zeit der *KaṭhU* vielfach zitiert und wiederverwendet worden.³⁷⁴ In der für die *KaṭhU* wichtigen Interpretation des *ŚatBr*³⁷⁵ der *ṚV*-Strophe etwa wird der Gänserich mit der Sonne,³⁷⁶ der *Vasu* mit dem Wind und der *Hotṛ* als Gast mit *Agni*, dem Feuer, identifiziert.³⁷⁷ Ob bei dem Gänserich der *KaṭhU* an die Sonne gedacht wurde oder aber (nur) an das Selbst, ist offen; von größerer Relevanz ist jedoch, dass es schon vor der Entstehung der *KaṭhU* einen Übergang oder ein Ineinanderfließen der Vorstellungen gegeben hat. Es ist daher nicht auszuschließen, dass sie bewusst an dieser Stelle eingefügt wurde, um die Vorstellung vom Selbst als Gänserich bzw. als Zwerg – der Zwerg ist der *Puruṣa* im Herzen, der ja als daumengroß bekannt ist – miteinander zu verbinden. Ähnlich geschah es wohl in der *ŚvetU*, die zwar nicht das Selbst, aber den einen Gott als Gänserich bezeichnet und damit ganz offensichtlich die Sonne meint:

Der eine Gänserich ist er (scil. der eine Gott), inmitten dieser Welt;
er ist es, der sich als Feuer im Meer niedergelassen hat.
Ihn muss man kennen, um den Tod zu überwinden,
kein anderer Pfad ist als gangbar bekannt.³⁷⁸

In der Strophe 5.3, die das Thema von 5.5 antizipiert, jedoch mit ihrer unmittelbaren Umgebung kein kohäsives Ganzes bildet – der Zwerg lässt sich, wie gesagt, nur im Sinne der Kohärenz mit dem Gänserich verbinden –, heißt es, dass der genannte Zwerg die Ausatmung

³⁷² Sie entspricht – mit einigen unwesentlichen Abänderungen – der Strophe *ṚV* IV 40.5. Zu dieser s. JAMISON & BRERETON I/622 und PROFERES 2007: 127f.

³⁷³ So etwa WEBER 1853: 205 und WELLER 1953: 144.

³⁷⁴ Zu den Stellenangaben der über vierzigmal zitierten bzw. wiederverwendeten Strophe s. *UVC* II/986f. Tatsächlich wird die Strophe auch beim *Agnicayana* rezitiert, wenn das Feuer auf den Thron gesetzt wird, vgl. PROFERES 2007: 111.

³⁷⁵ *ŚatBr* VI 7.3.11; für eine Übersetzung s. EGGELING 1897: 281.

³⁷⁶ Die Identifikation des Gänserichs mit der Sonne findet sich auch in der bereits besprochenen Hymne des *AV* X 8 (Strophen 16–20), s. p. 78.

³⁷⁷ Die Assoziation von Sonne, Wind und Feuer mit dem Leben bzw. der Seele findet sich schon in früheren vedischen Texten (s. p. 40) und wurde im Verlauf der Zeit zu einer Trias verbunden; auch in der *KaṭhU* taucht sie noch zweimal auf, und zwar in den Strophen 5.9–11 (s. p. 88) und 6.2–3 (s. p. 92).

³⁷⁸ *eko haṃso bhuvanasyāsa madhye sa evāgniḥ salīle saṃniviṣṭaḥ | tam eva viditvāti mṛtyum eti nānyaḥ panthā vidyate 'yanāya || ŚvetU* VI.15.

und die Einatmung aufwärts bzw. abwärts ('zurück') führt. Dies besagt im Wesentlichen, dass er verantwortlich für das Funktionieren der Atmung ist; diese wird ihm dadurch als Lebensprinzip untergeordnet, wie in den nächsten zwei Strophen bestätigt wird. Strophe 5.4, die wohl mit 5.1 ein Ganzes bildet, bezieht sich wiederum auf den Leib – *deha-* –, dessen Besitzer – der *dehin-* – natürlich das Selbst ist, das als allem zugrunde liegendes Lebensprinzip, wenn es den Körper verlässt, eine leblose Leiche zurücklässt. 5.5 schließlich hängt (im Verbund mit 5.3) nur lose mit dem eben gelehrteten Selbst zusammen, auf dem der Atem beruht.

15b Das Leben nach dem Tod (KaṭhU 5.6–7)

Die Strophen 5.6–7 heben sich deutlich von allen anderen der KaṭhU ab. Plötzlich scheint hier Naciketas' Frage beantwortet zu werden: 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.³⁷⁹ Diese Antwort ist allerdings nach wie vor Teil der Lehre vom Selbst, dem *dehin-*, der zuletzt in 5.4 erwähnt wurde. Dieser ist, wie es scheint, einerseits das ewige Brahman, andererseits aber dem Kreislauf von Wiedertod und Wiedergeburt unterworfen, und zwar entsprechend den Taten und dem Wissen des Verkörperten. Diese Lehre wird nur an dieser Stelle der KaṭhU erwähnt. Es ist daher nicht möglich, ihre genaue Bedeutung nur anhand dieses Textes zu rekonstruieren. Insbesondere ist unklar, ob sich *karman-* hier auf alle (nicht nur auf das Ritual beschränkte) 'Taten' oder nur auf das 'Ritual' bezieht oder aber auf beide.³⁸⁰ Ist ersteres der Fall, so ist – abgesehen von der Befriedigung der Sinne, so man diese als Tat werten will – nicht klar, was aus Sicht der (Verfasser der) KaṭhU üble Taten sind. Ist mit *karman-* wiederum nur das Ritual gemeint, so würde sich dies wohl auf vedische Rituale wie etwa das Nāciketacayana beziehen, wobei dessen konkrete Ausführung ja im Text hinter dem sozusagen zum Ritual gehörenden Wissen in den Hintergrund tritt.³⁸¹ Dass jedoch das Wissen (das *śruta-*, wörtlich das 'Gehörte') eine Rolle spielt, entspricht ganz der Ideologie der

³⁷⁹ *sthānu-* bezeichnet als substantiviertes Adjektiv insbesondere den 'Baumstumpf'; Steine usw. sind also eher auszuschließen.

³⁸⁰ Vgl. etwa BODEWITZ 1996: 59off. und BRONKHORST 2007: 130off. Aus Platz- und Zeitgründen kann in dieser Arbeit nicht auf das Problem der Einführung oder Entstehung des Konzeptes *karman-* in der vedischen Religion bzw. im Hinduismus eingegangen werden.

³⁸¹ Zum Verhältnis von Ritual und Wissen s. pp. 119ff. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Wortkargheit der KaṭhU die Folge einer religionshistorischen Entwicklung ist, bei der Vorstellungen aus einer anderen Kultur (mehr oder weniger erfolgreich) in das vedische Weltbild integriert wurden; vgl. BRONKHORST 2007: 120off. Auf p. 22 schließt er mit Bezug auf ältere Texte: "[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." Nimmt man an, dass die *karman-*Lehre nicht-vedischen Ursprungs ist, war dieser Integrationsprozess wohl auch zur Zeit der Entstehung vorliegender Passage der KaṭhU noch nicht abgeschlossen.

Upaniṣad: Naciketas selbst ist ja dabei, die erlösende Lehre von seinem Lehrer Yama zu hören; diese handelt vom Ātman, der eben nur erkannt werden kann, wenn er einem zuvor von einem kompetenten Vermittler offenbart worden ist.

16. KaṭhU 5.8: Der Puruṣa, der die Begierden erschafft

³⁸²In den Schlummernden wacht
 der **Puruṣa** hier, der Begierde um Begierde erschafft –
 er wird das Lichte, er wird das Brahman,
 er wird das Unsterbliche genannt!
 Darauf basieren alle Welten,
 und das übertrifft keiner.
 Dies, fürwahr, ist es. /8/

Strophe 5.8 weicht wieder von der Wiedergeburtstheorie ab und wendet sich dem Puruṣa zu, der auch im Schlaf wacht. Bemerkenswert ist seine Charakterisierung in den letzten zwei Versen der Strophe, die in 6.1 wiederholt wird. 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 ihn, der auch das Brahman ist, übertrifft oder über ihn hinausgeht, wurde auch schon in 4.9 festgestellt, wo vom ganzen Universum die Rede war.

17. KaṭhU 5.9–13: Das eine Selbst im Innern aller Wesen

³⁸³Wie das **Feuer**, das in ein Geschöpf eingegangen ist,
 als **Abbild** zu der jeweiligen **Erscheinung** wurde,
 so wurde auch das eine Selbst im Innern aller Wesen
 als **Abbild** zu der jeweiligen **Erscheinung** und ist außerhalb (davon). /9/
³⁸⁴Wie der **Wind**, der in ein Geschöpf eingegangen ist,
 als **Abbild** zu der **jeweiligen Erscheinung** wurde,
 so wurde auch das eine Selbst im Innern aller Wesen

³⁸² *ya eṣa supteṣu jāgarti kāmāṃ kāmāṃ puruṣo nirmimāṇaḥ / tad eva śukraṃ tad brahma tad evāṃṛtam ucyate / tasmiml lokāḥ śritāḥ sarve tad u nātyeti kaścana // etad vai tat /8/*

³⁸³ *agnir yathaiko bhuvanaṃ praviṣṭo rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo babhūva / ekas tathā sarva-bhūtāntar-ātmā rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo bahiś ca /9/*

³⁸⁴ *vāyur yathaiko bhuvanaṃ praviṣṭo rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo babhūva / ekas tathā sarva-bhūtāntar-ātmā rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo bahiś ca /10/*

als **Abbild** zu der jeweiligen **Erscheinung** und ist außerhalb (davon). /10/

³⁸⁵Wie die **Sonne**, das Auge der ganzen Welt,
nicht durch äußere Fehler des Auges beschmutzt wird,
so wird auch das eine Selbst im Innern aller Wesen
nicht vom Leid der Welt beschmutzt, ist außerhalb (davon). /11/

³⁸⁶Der eine Gebieter, das Selbst im Innern aller Wesen,
das (seine) eine **Erscheinung** mannigfaltig macht –
die Weisen, die ihn in sich (/ im Körper, *ātman*-) befindlich betrachten,
haben **ewiges Glück**, nicht die anderen. /12/

³⁸⁷Der Beständige unter den Unbeständigen, der Bewusste unter den Bewussten,
der Eine unter den Vielen, der die Begierden bestimmt –
die Weisen, die ihn in sich (/ im Körper, *ātman*-) befindlich betrachten,
haben **ewigen inneren Frieden**, nicht die anderen. /13/

Die schon aus dem ŚatBr bekannte Trias Feuer–Wind–Sonne wird in den Strophen 5.9–11 wieder aufgegriffen.³⁸⁸ Wenngleich hier nicht bestritten wird, dass es sich bei diesen drei Elementen funktional nach wie vor um vollwertige Lebensprinzipien handelt (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 die Anpassungsfähigkeit, die am Feuer – vereinfacht gesagt 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 sich Sonne und Selbst teilen. Das, wovon das Selbst hier nicht berührt bzw. beschmutzt wird, ist interessanterweise das ‘Leid der Welt’ (*loka-duḥkha*). Das bedeutet natürlich eine Abwertung insbesondere der *äußeren* Welt, wie auch schon in 4.2 mit eindeutigen Worten festgestellt wurde.³⁸⁹

Die Kohäsion der Strophen 5.9–11 ist evident. Dass auch 12 und 13 dazugehören, zeigt sich

³⁸⁵ *sūryo yathā sarva-lokasya cakṣur na līpyate cākṣuṣair bāhya-doṣaiḥ / ekas tathā sarva-bhūtāntar-ātmā na līpyate loka-duḥkhena bāhyaḥ /11/*

³⁸⁶ *eko vaśī sarva-bhūtāntar-ātmā ekaṃ rūpaṃ bahudhā yaḥ karoti / tam ātma-sthaṃ ye ’nupaśyanti dhīrās teṣāṃ sukhāṃ śāśvataṃ netareṣāṃ /12/*

³⁸⁷ *nītyo ’nityānāṃ cetanaś cetanānām eko bahūnāṃ yo vidadhāti kāmān / tam ātma-sthaṃ ye ’nupaśyanti dhīrās teṣāṃ śāntiḥ śāśvatī netareṣāṃ /13/*

³⁸⁸ S. p. 86.

³⁸⁹ Bemerkenswert ist freilich, dass genau das Adjektiv *bahis*- ‘außerhalb’ verwendet wird, um die Unabhängigkeit und Verschiedenheit des inneren Selbst von seinen jeweiligen Erscheinungsformen auszudrücken.

am Ausdruck *sarva-bhūtāntar-ātman-* (11 und 12) und an den jeweils miteinander identischen zweiten Halbversen der Strophen 12 und 13. Mit der Strophe 5,8, die diesem Abschnitt vorangeht, lässt sich eine inhaltliche Verbindung herstellen: Die Begierden werden in 5,8 vom Puruṣa erschaffen (*nis+mā*) und in 5,13 vom Selbst bestimmt (*vi+dhā*). Diese inhaltliche Ähnlichkeit der Vorstellung war möglicherweise einer der Gründe für die Aneinanderreihung der beiden Abschnitte.

18. KaṭhU 5.14–15: Leuchtet es oder strahlt es?

³⁹⁰Dies ist das, meinen sie –

das höchste Glück ist nicht zu definieren.

Wie also soll ich es erkennen?

Leuchtet es oder **strahlt** es? /14/

³⁹¹Weder **leuchtet** dort die Sonne, noch Mond und Sterne,

noch **leuchten** die Blitze hier, geschweige denn das Feuer hier!³⁹²

Ihm allein, dem **leuchtenden**, **leuchtet** alles nach,

durch seinen **Schein strahlt** alles hier. /15/

// Ende der fünften Ranke //

5.14–15 sind durch das Thema des Scheinens oder Leuchtens (*bhā, vi/anu+bhā, bhās-*) verbunden; die Kohäsion wird also durch Rekurrenz hergestellt. Sie handeln vom 'höchsten Glück' (*parama-sukha-*) und lassen sich so im Sinne der Kohärenz mit 5,13 verbinden, wo vom (inneren) Frieden die Rede war. Die Form dieses Abschnitts weicht jedoch stark von den vorangegangenen Strophen ab: Auf eine plötzlich gestellte Frage folgt sofort die Antwort, wobei keineswegs klar ist, wer hier in der ersten Person spricht. Die Charakterisierung des höchsten Glücks ist jedenfalls denkbar abstrakt. Wahrscheinlich wird hier auf die Welt des Brahman angespielt, die durch immerwährende und wohl von selbst bestehende Helligkeit und Lichthaftigkeit gekennzeichnet ist.³⁹³

³⁹⁰ *tad etad iti manyante 'nirdeśyaṃ paramaṃ sukham / katham nu tad vijānīyāṃ kim u bhāti vibhāti vā /14/*

³⁹¹ *na tatra sūryo bhāti na candra-tāraḥ nemā vidyuto bhānti kuto 'yam agniḥ / tam eva bhāntam anubhāti sarvaṃ tasya bhāsā sarvaṃ idaṃ vibhāti /15/ // iti pañcamī vallī //*

³⁹² Im Avesta findet sich die Legende von Yima, der von Ahura Mazda beauftragt wird, eine 'Einfriedung' (*vara-*) zu erschaffen, in der weder Sonne, Mond noch Sterne scheinen, da sie ihr eigenes Licht hat. Diese Einfriedung entspricht der Welt der Vorväter, in der Yama herrscht; s. BARNETT 1928: 711. In der KaṭhU wurde allerdings wohl kaum an die Welt der Vorväter gedacht.

³⁹³ Vgl. ChāndU VII 4.2 bzw. p. 59.

19. KaṭhU 6.1: Die ewige Pappelfeige

³⁹⁴Aufwärts gehen die Wurzeln, abwärts die Äste

dieser ewigen **Pappelfeige**.

Sie wird das Lichte, sie wird das Brahman,

sie wird das Unsterbliche genannt!

Auf sie sind alle Welten gestützt,

und sie übertrifft keiner.

Diese, fürwahr, ist es. /1/

Die Beschreibung des ewigen *aśvattha*- – der ewigen ‘Pappelfeige’ – in den Pādas c–f ist identisch mit der des Puruṣa in 5.8, und in 4.9 war es der feurige und solare Ātman, den keiner übertrifft (*tad u nātyeti kaścana*). Während jedoch die Identifikation des Puruṣa/Ātman mit dem unvergänglichen Urgrund des Universums, dem Brahman, durchaus nachvollziehbar ist, stellt sich die Frage, welche Rolle der *aśvattha*- hier spielt.

aśvattha- bezeichnet entweder die sog. ‘Pappelfeige’ (*Ficus religiosa*) oder den ‘Banyan-Baum’, der sich durch seine Luftwurzeln auszeichnet.³⁹⁵ Die Pappelfeige ist auch als Bodhi-Baum bekannt, da der Buddha unter einem solchen Baum die Erleuchtung erlangte; darüber hinaus wurde er später zu einem der Symbole des Buddha.³⁹⁶ In der MaitrU ist es das Brahman, das als *aśvattha*- bezeichnet wird:

Das Brahman mit den drei Vierteln hat aufrecht gerichtete Wurzeln; die Äste sind der Raum, der Wind, das Wasser, die Erde usw.; „einzelne Pappelfeige“ heißt dieses Brahman; sein Glanz ist die Sonne dort.³⁹⁷

Der Baum wird hier jedoch nicht nur mit dem Brahman, sondern auch mit der Sonne assoziiert, die ihren ‘Glanz’ (*tejas*-) darstellt. Ganz offensichtlich wurde sie (aufgrund ihrer Erscheinung?) als verkehrter Baum betrachtet, an dessen Spitze (bzw. oberstem Teil) sich die Sonne befindet.³⁹⁸ Ihre Äste sind das sichtbare Universum, nämlich die fünf Elemente usw.;

³⁹⁴ *ūrdhva-mūlo avāk-śākha eṣo 'śvatthaḥ sanātanaḥ / tad eva śukraṃ tad brahma tad evāmṛtam ucyate / tasmīṃ lokāḥ śrītaḥ sarve tad u nātyeti kaścana // etad vai tat /1/*

³⁹⁵ Auf letzteren bezieht sich *aśvattha*- nach SIMON BRODBECK nur in der BhagG, s. COHEN 2018: 210.

³⁹⁶ Auch Kṛṣṇa nennt sich in der BhagG den ‘*aśvattha*- unter den Bäumen’ (*aśvatthaḥ sarva-vṛkṣāṇām*- BhagG X 26a). Der Baum hatte offensichtlich religionsübergreifend eine besondere Stellung.

³⁹⁷ *ūrdhva-mūlaṃ tri-pād brahma śākhā ākāśa-vāyva-agny-udaka-bhūmy-ādāya eko 'śvattha-nāmaitad brahmaitasya tat tejo yad asā ādityaḥ | MaitrU VI 4, vgl. die Übersetzungen in VAN BUITENEN 1962: 135 und PINCHARD 2016: 256.*

³⁹⁸ Vgl. JUREWICZ 2016: 72.

über diesem befinden sich die gewissermaßen transzendenten Wurzeln. Es handelt sich bei der Pappelfeige also um ein Symbol für das ganze Universum, das von einer einzigen Säule – der Axis Mundi – durchzogen wird. Eine ähnliche Vorstellung findet sich auch im Puruṣa-Sūkta³⁹⁹, in dem der Kosmos ebenfalls in Viertel unterteilt wird; drei Viertel sind dabei das ‘Todlose im Himmel’ (*-āmṛtaṃ divi*).⁴⁰⁰ Der Puruṣa, der in der berühmten Hymne des ṚV noch als Personifikation des Universums vorgestellt wird, tritt auch in der ŚvetU als Baum auf, der offensichtlich verkehrt ist, da er – wie die Pappelfeige – im Himmel wurzelt:

Gleich einem einzelnen Baum steht er gestützt auf den Himmel; vom Puruṣa ist alles hier erfüllt.⁴⁰¹

Es ist anzunehmen, dass die Pappelfeige auch in der KaṭhU als Symbol für das ‘Ganze hier’ (*sarvam idam*) – also das Universum – steht, das vom Brahman durchdrungen oder mit ihm identifiziert wird.⁴⁰² Zwischen den Strophen 5.14–15 und 6.1 lässt sich somit Kohärenz feststellen, da in beiden Abschnitten vom Brahman die Rede ist, das einerseits den Kosmos in seiner Gesamtheit darstellt, andererseits aber in seiner eigenen, lichten und transzendenten Welt wurzelt und so die Basis für alle anderen Welten bildet.

20. KaṭhU 6.2–4: Aus Angst

⁴⁰³Was immer es gibt, die ganze Welt hier
bewegt sich, zum Vorschein gekommen, im Atem.
Groß ist die **Angst**, der Donnerkeil ist erhoben.

Die dies wissen, werden unsterblich. /2/

⁴⁰⁴Aus **Angst vor ihm** glüht das Feuer,
aus **Angst** glüht die Sonne.

Aus **Angst** laufen Indra, der Wind (*Vāyu*)
und der Tod als fünfter. /3/

³⁹⁹ ṚV X 90.

⁴⁰⁰ ṚV X 90.3; vgl. JUREWICZ 2016: 71ff.

⁴⁰¹ *vrkṣa iva stabdho divi tiṣṭhaty ekas tenedam pūrṇam puruṣeṇa sarvam* // ŚvetU III 9cd, vgl. die Übersetzung in PINCHARD 2016: 271, n. 28.

⁴⁰² Im ṚV und AV ist auch die Rede von einer Pappelfeige, die in Yamas Reich – dem sog. „dritten“ Himmel – wächst, gelegentlich auch von oben nach unten. Dieser Baum wurde auch als bloßes Symbol interpretiert, das theologisch begründet bzw. erklärt, woher die göttlichen (Heil-)Kräuter ihre Macht beziehen. Die Pappelfeige ist in letzterem Fall nicht als physisch zu verstehen. Vgl. PINCHARD 2016: 259ff.

⁴⁰³ *yad idam kiṃca jagat sarvaṃ prāṇa ejati niḥṣṛtam / mahad bhayaṃ vajram udyataṃ ya etad vidur amṛtās te bhavanti* /2/

⁴⁰⁴ *bhayād asyāgnis tapati bhayāt tapati sūryaḥ / bhayād indraś ca vāyuś ca mṛtyur dhāvati pañcamah* /3/

⁴⁰⁵Wenn man (**ihn**) hier wahrnehmen könnte,
 bevor der Körper zerfällt,
 dient es zur Verkörperung
 in den Schöpfungen, den Welten. /4/

Die Kohäsion von 6.2 und 3 wird durch das Thema der 'Angst' (*bhaya-*) hergestellt; 6.4 lässt sich sinngemäß nur verstehen, wenn man als Objekt des Erkennens (*boddhum*) das angsteinflößende Objekt voraussetzt. Dieses ist wohl der Herrscher (*īśa-*), der sowohl die Welt aufrechterhält als auch in Form des individuellen Selbst Gegenstand der heilbringenden Erkenntnis ist. Wie die hier dargestellte „Angstvorstellung“ genau zu verstehen ist, ist jedoch nicht klar; im Rest spielt sie keine weitere Rolle.

Auch hier findet sich wieder die Trias Feuer–Sonne–Wind,⁴⁰⁶ allerdings erweitert um die Gottheit Indra und den Tod (*mṛtyu-*). Auch hier werden diese mächtigen Entitäten dem Selbst untergeordnet, an das hier wohl eher in seinem Aspekt als Herrscher (*īśa-*) gedacht wurde. Dieser ist die Ursache aller Dinge und hält sozusagen die ganze Welt in Atem.⁴⁰⁷

21. KathU 6.5: Vier *loka*-s

⁴⁰⁸(Schemenhaft) wie in einem Reflektor⁴⁰⁹, so ist's im Selbst,
 (flüchtig) wie im Traum, so ist's (dagegen) in der Welt der Vorväter,
 (und) wie man im Wasser hier und da (verschwommen etwas) sieht, so in der Welt der Gandharvas.⁴¹⁰
 (Deutlich hingegen) wie im Schatten (*chāyā-*) und Licht (*tapa-*),⁴¹¹ so (ist's) in der Welt des Brahman.⁴¹² /5/

⁴⁰⁵ *iha ced aśakad boddhum prāk śarīrasya visrasaḥ / tataḥ sargeṣu lokeṣu śarīratvāya kalpate /4/*

⁴⁰⁶ S. pp. 40, 86 und 88.

⁴⁰⁷ Als höchstes Prinzip wird der *prāṇa-* etwa in AV XI 4 gepriesen; auf die wichtige Rolle, die er in anderen Upaniṣads spielt, kann hier jedoch nicht eingegangen werden.

⁴⁰⁸ *yathādarśe tathātmani yathā svapne tathā pitr-loke yathāpsu parīva dadṛṣe tathā gandharva-loke chāyā-tapayor iva brahma-loke /5/*

⁴⁰⁹ Die Übersetzung 'Spiegel' wurde – mit LIPNER – hier bewusst nicht gewählt, da Spiegel im modernen Sinn im alten Indien nicht bekannt waren: "At the time when the Katha assumed its present form (ca. 500–300 B.C.) glass mirrors were apparently unknown in India (is this not what we covertly tend to mean by 'mirror?') and, as archaeological evidence shows, polished reflectors of stone or copper of considerably advanced workmanship were in common use." LIPNER 1978: 249.

⁴¹⁰ Der Gandharva ist eine rätselhafte, offenbar sexuell sehr potente Wesenheit des vedischen Pantheons. In der epischen Literatur und den Purāṇas treten die Gandharvas als himmlische Musikanten auf. Zum Gandharva im RV s. BARNETT 1928, HAAS 2004, OBERLIES 2005 bzw. OBERLIES 2012: 142–145 und 354, n. 19.

⁴¹¹ Zur Bedeutung und Übersetzung der Bestandteile dieses Dvandva s. p. 58.

⁴¹² Die zahlreichen hier in Klammern angebrachten Ergänzungen beruhen auf der Interpretation, die im Folgenden vorgeschlagen wird.

JULIUS LIPNER geht davon aus, dass die KathU an dieser Stelle einen graduellen oder gestuften Erlösungsweg beschreibt.⁴¹³ Er argumentiert, dass der Grad der Klarheit der Erkenntnis in den in 6.5 genannten Bereichen jeweils zunimmt: In einem 'Reflektor' oder 'Spiegel' (*ādarśa*), wie er im alten Indien üblich war, ist das Spiegelbild nur schlecht zu erkennen. Dies trifft auch auf das verkörperte Selbst zu:

That is, just 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.⁴¹⁴

Was man im Traum sieht, ist noch flüchtiger (aber auch glückseliger) als die Welt des Wachseins und daher mit der Welt der Vorväter verbunden, die hier möglicherweise allgemein auf alle göttlichen Welten verweist.⁴¹⁵ Das (Spiegel-)Bild, das auf der Oberfläche von ruhigem Wasser zu sehen ist, ist zwar nicht deutlicher als die eines Reflektors oder Traums, dafür aber transparenter, und daher mit der noch höheren Welt der Gandharvas zu assoziieren, "which might well be intended as an ellipsis for a hierarchy in the *deva*-worlds."⁴¹⁶ In der Welt des Brahman schließlich ist die Erkenntnis klar und deutlich, wie im Falle von durch Licht und Schatten klar umrissenen Konturen. Fraglich bleibt jedoch, wie genau sich die Welten in ihrer Deutlichkeit unterscheiden. Insbesondere die Welt der Gandharvas und der Vorväter gibt dabei Rätsel auf.

An einer Stelle des MBhār ist von der 'Erscheinung einer Gandharva-Stadt' (*gandharva-nagarākāra*-) die Rede, die, kaum gesehen, schon wieder ins Nichts verschwindet.⁴¹⁷ Diese „Gandharva-Welt“ – eine Fata Morgana, wie es scheint – ist offensichtlich tatsächlich so flüchtig wie das Spiegelbild im Wasser, in dem man nur 'sozusagen hier und da' (*parīva*) etwas undeutlich erkennt.

Wie also kann es sein, dass man – so die Gandharva-Stadt auch nur entfernt der Gandharva-Welt entspricht – in dieser Welt fast so gut erkennt wie in der Welt des Brahman? LIPNER stützt seine Hierarchie auf eine Passage der BṛhĀU:

Most important for our purposes is Bṛhadāraṇyaka 4.3.33, where the order as we have it in

⁴¹³ LIPNER 1978. Er bezeichnet diesen Weg pp. 247 und 251 als "*krama-mukti*".

⁴¹⁴ LIPNER 1978: 249.

⁴¹⁵ S. LIPNER 1978: 250, n. 12.

⁴¹⁶ S. LIPNER 1978: 250.

⁴¹⁷ Diese Stelle – MBhār XII 252.13 – wurde oben schon erwähnt, s. p. 70, n. 302. Schon WEBER 1853: 206f. identifizierte die Gandharva-Welt mit der Gandharva-Stadt.

the Kāṭha (i.e. *pitr-loka*, *gandharva-loka*, *brahma-loka*) is explicitly given in ascending order of perfection, the common term of comparison being bliss (*ānanda*). [...] Now the 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.⁴¹⁸

Dass jedoch die Welt des Brahman der Selbsterkenntnis förderlich ist, macht kaum Sinn: In diese gelangt man ja nur, wenn man das Selbst bzw. das Brahman bereits erkannt hat. Es ist nur möglich, dass diese Welt selbst durch reine Erkenntnis charakterisiert und damit den Endpunkt des spirituellen Weges darstellt. Die Erkenntnis des Selbst muss dazu auch schon im Diesseits, d.h. im eigenen Leibe bzw. Selbst möglich sein, und zwar deutlicher, als dies in der „verschwommenen“ Welt der Gandharvas, die mit dem Spiegelbild im Wasser verglichen wird, möglich ist. Auf Basis der Annahme, dass auch die Welt der Vorväter – mag sie auch glücklich sein wie ein Traum – nicht als Ausgangspunkt für die Erkenntnis des Brahman dienen kann, soll im Folgenden eine nichtgraduelle Interpretation der rätselhaften Strophe vorgeschlagen werden.

Differenziert man LIPNERS rein hierarchische Betrachtungsweise und unterteilt das jeweilige *tertium comparationis* in die Kategorien „Stabilität“ und „Deutlichkeit“, erhält man folgendes Bild:

⁴¹⁸ LIPNER 1978: 248.

<i>comparatum</i>	<i>comparandum</i>	<i>tertium comparationis</i>
Reflektor	Selbst	stabil und undeutlich (schemenhaft)
Traum	Welt der Vorväter	instabil und deutlich (flüchtig)
Wasser	Welt der Gandharvas	instabil und undeutlich (verschwommen)
Schatten und Licht	Welt des Brahman	stabil und deutlich (deutlich)

Tabelle 4 – Die Vergleiche von KaṭhU 6.5

Gesteht man den Traumgesichten eine gewisse Deutlichkeit zu, ergibt sich eine komplexe, nicht rein linear-hierarchische Aufteilung der Welten und Eigenschaften. Der „Welt“ des Selbst kommt dadurch eine bessere Rolle zu, denn wie in einem schlechten Spiegel kann man sich durchaus sozusagen ganz in Ruhe erkennen, wenn auch undeutlich. Zwischen diesem Bereich und dem des Brahman liegen die flüchtigen Welten, die – wenn man sie als Nachtodschicksale oder auf andere Weise transzendent erfahrbare Welten und nicht als Ausgangspunkte für die Erkenntnis des Brahman versteht – durch ihre Vergänglichkeit charakterisiert sind. In der Welt des Brahman schließlich wird die Erkenntnis durch nichts mehr getrübt, sie ist klar und deutlich. Die Welten unterhalb der Welt des Brahman sind damit allesamt durch Defekte gekennzeichnet, die in dieser behoben werden.

Selbstverständlich lässt sich nicht endgültig beweisen, dass die hier vorgeschlagene Interpretation richtig ist. Sie bietet jedoch den entscheidenden Vorteil, die Reihenfolge nicht der Welten, sondern ihrer rätselhaften *comparata* zu erklären. Während nämlich das Glück in jeder Welt anwachsen mag, ist es doch die Welt des Brahman, die es zu erreichen gilt, während alle anderen Daseinsbereiche im Grunde Abwege auf dem Pfad zur Erlösung darstellen.

22. KaṭhU 6.6–11: Sinneskontrolle (Sāṅkhya-Yoga II)

⁴¹⁹Weil er der Sinne gesondertes Sein
und was **Aufkommen und Untergehen**
der gesondert entstehenden (Sinne) ist, erkennt,
ist der Weise ohne Kummer. /6/

⁴²⁰Höher als die Sinne ist das **geistige Organ**,

⁴¹⁹ *indriyānām pṛthag-bhāvam udayāstamayau ca yat / pṛthag utpadyamānānām matvā dhīro na śocati /6/*

⁴²⁰ *indriyebhyaḥ paraṃ mano manasaḥ sattvam uttamam / sattvād adhi mahān ātmā mahato 'yaktam uttamam /7/*

über dem geistigen Organ das *sattva*-,
 oberhalb des *sattva*- ist das **große Selbst**,
 über dem **großen** (Selbst) ist das Unmanifeste. /7/

⁴²¹Höher als das Unmanifeste aber ist der **Puruṣa**,
 alldurchdringend und merkmalslos.

Kennt er ihn, so wird der Mensch befreit
 und der Unsterblichkeit teilhaftig. /8/

⁴²²Seine Erscheinung ist nicht zu schauen,
 niemand sieht ihn durch das Auge.

Durch das Herz, durch das Nachsinnen, durch das Denken wurde er ausgedrückt.

Die dies wissen, werden unsterblich. /9/

⁴²³Wenn die fünf **Erkenntnisorgane**⁴²⁴

stillstehen samt dem **geistigen Organ**
 und auch der **Verstand** sich nicht rührt,
 nennt man das das höchste Ziel. /10/

⁴²⁵Das ist Yoga, sagt man,

das standhafte Zurückhalten der **Sinne**.

Achtsam wird man dann,

denn Yoga ist **Werden und Vergehen**.⁴²⁶ /11/

Die Strophen 6.6–9 haben große Ähnlichkeit mit dem Wagengleichnis in 3.3–13. Auch hier gibt es wieder eine Rangordnung, die stark der Liste aus 3.10–11 ähnelt: An 1. und höchster Stelle steht 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 in der 4. Position: Wo dort der 'Verstand' (die *buddhi*-) ist, ist hier das *sattva*-; nach J. A. B. VAN

⁴²¹ *avyaktāt tu paraḥ puruṣo vyāpako 'liṅga eva ca / yaṃ jñātvā mucyate jantur amṛtatvaṃ ca gacchati /8/*

⁴²² *na saṃdr̥ṣe tiṣṭhati rūpam asya na cakṣuṣā paśyati kaścanainam / hṛdā manīṣā manasābhikṣpto ya etad vidur amṛtās te bhavanti /9/*

⁴²³ *yadā pañcāvatiṣṭhante jñānāni manasā saha / buddhiś ca na viceṣṭati tām āhuḥ paramāṃ gatim /10/*

⁴²⁴ Bei den *jñāna*-s handelt es sich um die Sinnesorgane, auch *jñānendriya*-s genannt. Es sind dies die üblichen fünf: Der Sehsinn (*cakṣus*-, der 'Sehsinn', im Dual bisweilen auch die 'Augen'), das Gehör (*śrotra*-, das 'Gehör'), der Geruchssinn (*ghrāṇa*-, das 'Riechen' oder *nāsikā*, die 'Nase'), der Geschmackssinn (*jihvā*-, die 'Zunge') und der Tastsinn (*spāśa*-, der 'Tastsinn', *tvac*-, die Haut oder *kāya*-, der 'Körper'). Das geistige Organ wird mit diesen assoziiert, ist aber selbst kein Sinnesorgan; vgl. dazu etwa MBhār XII 47.49, 195.10/12, 203.27, 212.20 und 232.17.

⁴²⁵ *tāṃ yogam iti manyante sthīrām indriya-dhāraṇām / apramattas tadā bhavati yogo hi prabhavāpyayau /11/*

⁴²⁶ Die genaue Bedeutung des Ausdrucks *prabhavāpyayau* ('Werden und Vergehen'), der etwa in der MāṇḍU⁴²⁷ auch auf den *īśvara*- bzw. das Selbst angewandt wird, ist an vorliegender Stelle nicht ganz klar. Vgl. RAWSON 1934: 199ff., wo verschiedene Interpretationen dargestellt werden.

BUITENEN ist dieses hier jedoch *de facto* ein Synonym für *buddhi*.⁴²⁸

In 6.6 ist vom gesonderten Entstehen der Sinne die Rede. Dies bezieht sich möglicherweise auf die im Epos überall anzutreffende Annahme, dass jeder der fünf Sinne bzw. Sinnesorgane jeweils einem Element bzw. einer Eigenschaft entspricht und somit in gewisser Weise eine Existenz für sich hat.⁴²⁹ Wie oben bereits ausgeführt,⁴³⁰ besteht die Yoga-Praktik darin, die verschiedenen Elemente (*tattva*-s) der individuellen Existenz nacheinander ineinander aufzulösen. Die Sinne, die hier nicht aufgezählt werden, rücken dabei möglicherweise ebenso nacheinander in den Fokus der Praktik, und zwar insofern, als bei ihrer Durchführung sowohl die Unterdrückung als auch die erneute „Inbetriebnahme“ der einzelnen Sinne beobachtet werden kann.⁴³¹ Feststeht, dass die Sinne (jeder für sich) unterdrückt werden müssen, um zu den höheren Prinzipien zu gelangen, die in den Strophen 6.7–8 genannt werden und in 6.8 bzw. 9 im von allen Eigenschaften freien *Puruṣa* kulminieren.

6.10–11 sind mit der Liste in 6.7–8 nur thematisch verbunden; hier nimmt auch wörtlich wieder die *buddhi*- die Stelle des *sattva*- ein. Es handelt sich hier um die potenziell älteste Definition von Yoga überhaupt: Yoga ist das ‘(Zurück-)Halten’ (*dhāraṇā*-) der Sinne, wobei dies im Sinne eines ‘Im-Griff-Haltens’ verstanden werden muss. Er besteht offenbar weiters, wenn die letzten drei Bestandteile der oben genannten Listen, also auch das *manas*- und die *buddhi*-, ‘stillstehen’ (*ava+sthā*) und ‘sich nicht rühren’ (*na vi+ceṣṭ*). Dazu müssen die Sinne, die zu Beginn dieses Abschnitts stehen, bewacht bzw. unterdrückt werden.

⁴²⁸ S. VAN BUITENEN 1957: 96 und *passim*.

⁴²⁹ Vgl. FRAUWALLNER 1982: 188ff.

⁴³⁰ S. pp. 60ff.

⁴³¹ Die Reihenfolge könnte dabei mit der der üblichen Aufzählung der Sinne (s. n. 424) übereinstimmen. Da hier explizit von Entstehen und Vergehen die Rede ist, kann jedoch auch vermutet 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 bzw. / im Wind (→ Tastsinn) und diese im Raum (*ākāśa*-, *kha*-) (→ Gehör); vgl. MBhār XII 326.28–30b, XII 335.12–14b (s. FRAUWALLNER 1982: 53) und XII 195.19–20. Die Elemente gehen wiederum in den psychischen/metaphysischen Prinzipien (also dem geistigen Organ, dem Unmanifesten etc.) auf; diese variieren jedoch stark. 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 MBhār (XII 291.26). Daneben gibt es auch die Vorstellung, dass jedes Element (in der seit dem MBhār 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 Viṣṇu-Dharma-Uttara-Purāṇa (s. p. 67) zu Grunde und wird dort zur stufenweisen Reduktion der Wahrnehmung (d.h. Unterdrückung der Sinne) eingesetzt, vgl. Bhārgava-Tantra XXV 14 (s. RASTELLI (im Druck): 229) und Viṣṇu-Dharma-Uttara-Purāṇa I 65.17–21 (RASTELLI (im Druck): 230f).

23. KaṭhU 6.12–13: Er ist

⁴³²Weder durch Worte, noch durch das Denken
 kann er erreicht werden, noch durch das Auge.
 Wie sollte man das erfassen,
 außer durch jemanden, der sagt: ‚Er ist!‘ /12/
⁴³³‚Er ist!‘ – eben so ist er zu erfassen
 und dadurch, dass er Realität ist; auf beide Weisen (?).⁴³⁴
 ‚Er ist!‘ – für einen der ihn so erfasst hat,
 wird das Wesen der Elemente (*tattva*-s) klar.⁴³⁵ /13/

In 6.12–13 muss wiederum das Selbst als Referenzobjekt angenommen werden; der Yoga aus 6.10–11 kann es nicht sein. Zwischen diesem und dem vorangegangenen Abschnitt lässt sich somit keine Kohäsion feststellen.

Hier wird noch einmal explizit auf Naciketas Frage geantwortet: Der Mensch existiert nach dem Tod weiter, und zwar durch sein Selbst. Die Botschaft der beiden Strophen entspricht den Aussagen in 2.8–9: Zur Erkenntnis des Selbst bedarf es einer (kompetenten) Autorität, die über den Ātman Bescheid weiß und dessen Existenz bestätigen kann.

24. KaṭhU 6.14–17: Das Herz und die Nāḍīs

⁴³⁶Wenn sie alle losgelöst sind,
 die Begierden, die in seinem Herzen liegen,
 so wird der Sterbliche unsterblich
 und erreicht hier das Brahman. /14/
⁴³⁷Wenn sie alle gespalten werden,
 die Knoten des Herzens hier,
 so wird der Sterbliche unsterblich,

⁴³² *naīva vācā na manasā prāptuṃ śakyo na cakṣuṣā / astūti bruvato ’nyatra katham tad upalabhyate /12/*

⁴³³ *astūty evopalabdhasya tattva-bhāvena cobhayoḥ / astūty evopalabdhasya tattva-bhāvaḥ prasīdati /13/*

⁴³⁴ Der Sinn von *cobhayoḥ* ist nicht vollkommen klar, wahrscheinlich bezieht es sich auf die in zwei Schritten vollzogene Erkenntnis: Das Selbst muss erst offenbart werden, kann dann jedoch erkannt werden, weil es da ist.

⁴³⁵ Die hier genannten *tattva*-s bezeichnen die ‘Elemente’ oder ‘Prinzipien’, die in den metaphysischen Hierarchien der verschiedenen Sāṅkhya-Yoga-Passagen der KaṭhU aufgeführt werden, s. pp. 63ff.

⁴³⁶ *yadā sarve pramucyante kāmā ye ’sya hṛdi śritāḥ / atha martyo ’mṛto bhavaty atra brahma samaśnute /14/*

⁴³⁷ *yadā sarve prahidyante hṛdayasyeha granthayaḥ / atha martyo ’mṛto bhavaty etāvad dhy anuśāsanam /15/*

denn so viel sagt die Lehre. /15/

⁴³⁸Hundert und eine Nāḍī hat das Herz,

von ihnen führt eine zum Haupt.

Indem man sich durch sie aufwärts bewegt, wird man unsterblich,

(in alle Richtungen) verteilt werden die anderen beim Aufstieg. /16/

⁴³⁹Der daumengroße Puruṣa, das innere Selbst,

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! /17/

Die vier Strophen des vorliegenden Abschnitts sind kohäsiv nur lose durch das „Herz“ verbunden, das in jeder Strophe erwähnt wird.

Der Abschnitt geht von einer physiologischen Lehre aus, die sich schon in den ältesten Upaniṣads belegen lässt. Diese basiert auf der Annahme, dass der Körper von sog. *nāḍī*-s durchzogen wird, in denen die Seele sich bewegt. Das schon im ṚV belegbare Wort *nāḍī* leitet sich von *naḍá-/naḷá-* – '(Schilf-)Rohr' – ab und bezeichnet eine "Pfeife, Röhre, Flöte" oder "Ader"⁴⁴⁰. In den Upaniṣads bezeichnet es im Allgemeinen Kanäle im Körper,⁴⁴¹ die vom Herzen ausgehen und offenbar auch mit der Sonne verbunden sind. In der ChāndU, in der sich derselbe Text wie in KaṭhU 6.16 findet,⁴⁴² wird diese Verbindung aus Physiologie und Kosmologie am deutlichsten:

Nun bestehen diese Nāḍīs des Herzens aus oranger, feiner Substanz (*aṇīman-*), aus weißer, dunkelblauer, gelber und roter. So auch die Sonne dort: Diese ist orange, diese ist

⁴³⁸ *śataṃ caikā ca hṛdayasya nāḍyas tāsāṃ mūrdhānam abhiniṣṛtaikā / tayordhvam āyann amṛtatvam eti viśvaññ anyā utkramaṇe bhavanti /16/*

⁴³⁹ *aṅguṣṭha-mātraḥ puruṣo 'ntar-ātmā sadā janānām hṛdaye saṃniviṣṭaḥ / taṃ svāc charīrāt pravṛthen muñjād iṣeṣikāṃ dhairyeṇa taṃ vidyāc chukram amṛtaṃ taṃ vidyāc chukram amṛtam iti /17/*

⁴⁴⁰ EWA II/7.

⁴⁴¹ BrhĀU II 1.19 (aus dem Herzen, wo das Selbst sitzt, gehen 72000 *hitā*-genannte Nāḍīs hervor), IV 2.3 (neben den *hitā*-s gibt es eine Haupt-Nāḍī, die vom Herzen aufwärts führt), 3.20 (die *nāḍī*-s sind offenbar mit verschiedenfarbigen „feinen Substanzen“ gefüllt [*śukla-*, *nila-*, *pīṅgala-*, *harita-*, *lohita-*]), ChāndU III 1.2, 2.1, 3.1, 4.1, 5.1–2 (*nāḍī*- bezeichnet die Zelle einer Bienenwabe), VIII 6.1–3 (die *nāḍī*-s haben die Farben der Sonne [*pīṅgala-*, *śukla-*, *nila-*, *pīta-*, *lohita-*] und sind mit ihr verbunden), 6 = KaṭhU 6.16, KauṣU IV 19 (die Nāḍīs sind offenbar mit verschiedenfarbigen „feinen Substanzen“ gefüllt [*pīṅgala-*, *śukla-*, *kṛṣṇa-*, *pīta-*, *lohita-*]), MuṅḍU II 2.6 (das Selbst ist da, wo die Nāḍīs zusammenkommen), Praśna-Upaniṣad (PraśnU) III 6 (101 Nāḍī teilen sich jeweils in 100 mehr, diese wiederum in jeweils 72000).

⁴⁴² S. p. 101, n. 444.

weiß, diese ist dunkelblau, diese ist gelb, diese ist rot.⁴⁴³ |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. Die(jenigen Strahlen), die sich von der Sonne dort aus ausbreiten, sind in die Nāḍīs hier geschlüpft; die, die sich von diesen Nāḍīs 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 Nāḍīs 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 eben diese Strahlen aufwärts. (...) Sobald er seinen Geist entsendet, geht er zur Sonne. Diese ist bekanntermaßen 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 eine Nāḍī hat das Herz,
von ihnen führt eine zum Haupt.

Indem man sich durch sie aufwärts bewegt, wird man unsterblich,

(in alle Richtungen) verteilt werden die anderen beim Aufstieg.“ |6|⁴⁴⁴

⁴⁴³ Die Bedeutung dieser Farben ist nicht klar; die Farben des Regenbogens (rot, orange, gelb, grün, blau, violett) bzw. die Spektralfarben des Sonnenlichts weichen jedenfalls von den hier gelisteten Farben ab.

⁴⁴⁴ *atha yā etā hṛdayasya nāḍyas tāḥ piṅgalasyānimnas tiṣṭhanti śuklasya nīlasya pītasya lohitasyeti | asau vādityaḥ piṅgala eṣa śukla eṣa nīla eṣa pīta eṣa lohitaḥ* |1| *tadyathā mahāpatha ātata ubhau grāmau gacchatīmaṃ cāmuṇ caivam evaitā ādityasya rāsmaya ubhau lokau gacchantīmaṃ cāmuṇ ca | amuṣmād ādityāt pratāyante tā āsu nāḍīṣu sṛptāḥ | abhyo nāḍībhyāḥ pratāyante te ’muṣminn āditye sṛptāḥ* |2| *tad yatrāitad suptaḥ samastaḥ samprasannaḥ svapnaṃ na vijānāti | āsu tadā nāḍīṣu sṛpto bhavati | taṃ na kaścana pāpmā sṛṣati | tejasā hi tadā sampanno bhavati* |3| *atha yatrāitad abalīmānaṃ nīto bhavati | taṃ abhita āsīnā āhur jānāsi māṃ jānāsi māṃ iti | sa yāvad asmāc charīrād anutkrānto bhavati | tāvaj jānāti* |4| *atha yatrāitad asmāc charīrād utkrāmati | athaitair eva rāsmibhir ūrdhvam ākramate | sa om iti vā hod vā mīyate* [für Emendationen dieses Satzes s. OLIVELLE 1998: 569, n. 6.5. 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 prapadaṇaṃ nirodho ’viduṣāṃ* |5| *tad eṣa ślokaḥ | śataṃ caikā ca hṛdayasya nāḍyas tāsāṃ mūrdhānam abhiniḥṣṛtaikā | tayordhvam āyann amṛtatvam eti viṣvaṇṇ anyā utkramaṇe bhavanti utkramaṇe bhavanti* |6| ChāndU VIII 6.1–6. Vgl. die Übersetzung von ChāndU VIII 6.1–2 und 5–6 in WHITE 2009: 68, der auch Verbindungen mit ähnlichen Auffassungen im Ayurveda herstellt. Dass in ChāndU VIII 6.6 die KaṭhU 6.16 zitiert wird, wie etwa WHITE annimmt, ist nicht selbstverständlich; ganz im Gegenteil wird die Strophe in der ChāndU besonders als Zitat hervorgehoben und kann – ungeachtet der Tatsache, dass die ChāndU im Großen und Ganzen älter als die KaṭhU ist – durchaus erst später eingefügt worden sein.

Die hundertunderste Nāḍī ist offensichtlich besonders, da sie vom Herzen zum Schädel verläuft und es dem Puruṣa/Selbst ermöglicht, nach dem Tod zur Sonne aufzusteigen bzw. wie ein Halm aus der Blattscheide herausgezogen zu werden – wie oben ausgeführt, bezeichnet *nāḍī-* unter anderem auch das Schilfrohr, bei dem der Halm zum Teil von Blättern bedeckt wird. Wie schon in der ChāndU ausgeführt wird, steht sie als Tür zu einer anderen Welt nur für die Wissenden offen, die, wie die KaṭhU hinzufügt, frei von Begierden sein müssen.

In tantrischen Kreisen kam schließlich die Vorstellung auf, dass diese Haupt-Nāḍī, die erst später *Suṣumnā* genannt wurde,⁴⁴⁵ 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,⁴⁴⁶ ein Vorgang, der auch als *utkrānti-*, d.h. ‘Aufstieg’, bezeichnet wird. Ob der in der KaṭhU beschriebene Vorgang – auch hier wird ein ‘Aufstieg’ (*utkramaṇa-*) entlang der Nāḍīs erwähnt⁴⁴⁷ – einer yogischen Praktik im Sinne der Sinneszügelung oder mystischen Erkenntnis bedarf, ist offen: In der KaṭhU wird der vorliegende Abschnitt, wie DAVID GORDON WHITE beobachtet, textlich vom Yoga umrahmt, in der ChāndU stehen das Wissen und dessen Heilseffektivität im Vordergrund – vom Yoga ist hier jedoch keine Rede.

25. KaṭhU 6.18: Kolophon II

⁴⁴⁸Nachdem Naciketas dieses vom Tod gelehrt

Wissen und die gesamte Yoga-Anweisung erhalten hatte,

ward er als einer, der das Brahman erreicht hat, frei von Alter und Tod,

so wie auch jeder andere, der so mit Bezug auf das Selbst Bescheid weiß! /18/

// Ende der sechsten Ranke //

// Ende der Kaṭha-Upaniṣad //

In dieser letzten Strophe der Upaniṣad wird klar, wofür die letzten Kompilatoren und Redakteure der Upaniṣad die Lehre hielten, die Naciketas von Yama empfängt: Es ist ein Weg

⁴⁴⁵ Vgl. SAMUEL 2008: 221.

⁴⁴⁶ Vgl. etwa WHITE 1996: 218ff. und 233.

⁴⁴⁷ KaṭhU 6.16. Interessant ist, dass der Startpunkt der Aufwärtsbewegung in der Upaniṣad wohl in der Herzhöhle liegt, da diese ja den Atman beherbergt, in späterer Zeit jedoch am unteren Ende der Wirbelsäule, wo die *Kuṇḍalinī* zu Beginn der Praxis aufgerollt schlummert.

⁴⁴⁸ *mṛtyu-proktāṃ naciketo 'tha labdhvā vidyām etāṃ yoga-vidhiṃ ca kṛtsnam / brahma-prāpto virajo* [wahrscheinlicher ist die Lesung *vijaro...*, sie wurde hier übernommen. S. OLIVELLE 1998: 611, n. 18.] *'bhūd vimṛtyur anyo 'py evaṃ yo vid* [wahrscheinlicher ist die Lesung *ya evaṃvid...*, sie wurde hier übernommen. S. OLIVELLE 1998: 611, n. 18] *adhyātmam eva /18/ // iti śaṣṭhī vallī // // iti kaṭhōpaniṣat //*

des Yoga, der sich auf das Selbst bezieht (*adhyātmam*) und ein Weg der Erkenntnis ist.⁴⁴⁹ Das Heilsziel ist das Brahman, das, so wie auch der *svarga*- des Nāciketacayana, Unsterblichkeit bedeutet.

⁴⁴⁹ Zum Begriff *adhyātmam* s. p. 53.

IV. Auswertung und Synthese

1. Die Texthaftigkeit der KaṭhU

Dass die Strophen der KaṭhU unterschiedlicher Herkunft sind und nicht von einem einzigen *Autor* gedichtet wurden, ist fast unbestritten.⁴⁵⁰ Als zum größten Teil kompilierter Text ist die Upaniṣad ein Beispiel für den sog. *adaptive reuse* (also die ‘adaptive Wiederverwendung’ von Texten), ein insbesondere in der Architektur schon seit Längerem bekanntes und untersuchtes Phänomen, dem jüngst auch in der Indologie besondere Aufmerksamkeit geschenkt worden ist.⁴⁵¹ Von *adaptive reuse* spricht man, wenn ein bereits bestehendes, identifizierbares Objekt – also ein Gebäude bzw. im literarischen Kontext ein Text(-Stück) – von einem anderen Autor zu seinen eigenen Zwecken, die von den ursprünglichen abweichen, angepasst und wiederverwendet wird.⁴⁵² Die Rahmenerzählung der KaṭhU ist hier beispielhaft: Wie noch gezeigt werden soll, wurde die Naciketas-Geschichte adaptiert, um die Lehre der Upaniṣad zu legitimieren.⁴⁵³ Neben der Rahmenerzählung existierten wahrscheinlich auch die meisten anderen Teile des Textes schon vor der Erschaffung der KaṭhU. Da ihr ursprünglicher (Kon-)Text unbekannt ist, bleibt jedoch offen, inwiefern es sich dabei um bloße Wiederverwendungen oder um Fälle von *adaptive reuse* im eigentlichen Sinn handelt. In den meisten Fällen ist es nur möglich, die Strophen (bzw. Strophencluster)⁴⁵⁴ des Textes in ihrem neuen Kontext zu interpretieren. Wie noch gezeigt werden soll, wurden diese nicht wahllos aneinandergesetzt, sondern mit Hinblick auf einen bestimmten Zweck kompiliert bzw. wiederverwendet. Was sie zusammenhält, ist das Thema des Selbst, dessen Existenz wohl auch im Hinblick auf seine Leugnung seitens der Buddhisten allenthalben bestätigt und dessen Wesen auf mannigfache Weisen beschrieben wird.

Wie in der Einleitung erwähnt, wurde diese Heterogenität oft als Produkt eines Prozesses verstanden, in dem ein ursprünglich vorhandener Urtext von mehreren Autoren im Zusätze und Interpolationen vermehrt wurde. Wie jedoch gezeigt werden soll, ist es praktisch unmög-

⁴⁵⁰ Dass die KaṭhU das Werk eines einzigen Poeten sei, wurde laut COHEN 2008: 207 offenbar nur von B. FADDEGON in einer 1923 in den „Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen“ erschienenen Publikation mit dem Titel *De interpretatie der Kāṭhaka-Upaniṣad* argumentiert, die dem Autor jedoch nicht zugänglich war.

⁴⁵¹ S. etwa insbesondere den Sammelband FRESCHI & MAAS 2017, aber auch FRESCHI 2015.

⁴⁵² Wenn also beispielsweise eine Burg als Museum verwendet wird. S. FRESCHI & MAAS 2017: 13. Als weiteres Kriterium wird *ibid.* außerdem angeführt, dass die ursprüngliche Verwendung unterbrochen worden sein muss.

⁴⁵³ S. pp. 117ff.

⁴⁵⁴ S. p. 114ff.

lich, den Text der KaṭhU *eindeutig* in Textschichten zu unterteilen und durch Abziehen späterer Schichten zu einem Urtext zu gelangen. Im Folgenden werden verschiedene Methoden, die darauf abzielen, einen Urtext herzustellen, besprochen, bevor die Analyse der Kohäsion und Kohärenz der KaṭhU als alternativer Weg, das Zustandekommen des Textes zu verstehen, vorgestellt wird.

1a Metrische Argumente

Es ist mehrfach versucht worden, die Entstehungsgeschichte des Textes mithilfe metrischer Analysen zu erklären. Diese waren aber nur bedingt hilfreich, da sie – wenn überhaupt – nur Auskunft über das Alter einzelner Strophen geben können.⁴⁵⁵ Das Alter einer Strophe gibt jedoch keinerlei Auskunft über den Zeitpunkt seiner Einfügung in den Text.

Zuletzt wurde die Metrik der KaṭhU von SIGNE COHEN untersucht. Sie hält alle Passagen in epischen Śloka ohne Vipulās für spätere Zusätze, das sind 2.16–17, 3.3–13, 3.16–17, 5.14, 6.11 und 6.13–15.⁴⁵⁶ Würde man diese Strophen aus dem Text nehmen, gewinnt er jedoch nur wenig an Kohärenz, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Bei 2.16–17 handelt es sich um erläuternde Zusätze innerhalb des Exkurses über die Silbe Om, der inhaltlich gesehen selbst ein späterer Einschub zu sein scheint. 3.3–13 beinhalten das Wagengleichnis, das ebenfalls *en bloc* entfernt werden könnte. Die nach seiner Entfernung aufeinanderprallenden Strophen 3.1–2 und 3.14 lassen sich jedoch inhaltlich ebenso schwer verbinden wie viele andere: In 3.1–2 ist vom Feueraltar die Rede, in 3.14 wiederum geht es um den Weg auf Messers Schneide. 3.16–17 stellen die Abschlussstrophen des ersten Adhyāya der Upaniṣad dar und sind für die Textkohärenz vermutlich verzichtbar; tatsächlich wurden sie wahrscheinlich erst nach der Einteilung des Textes in Vallis eingefügt. 5.14 bildet mit 15 eindeutig ein kohäsives Ganzes – auch hier führt eine rein mechanische „Exzision“ von Strophen zu einem eher zweifelhaften Ergebnis. Ähnlich verhält es sich bei der Strophe 6.13, die mit 6.12 ein Paar bildet, und 6.14–15, die mit 6.17 durch das „Herz“ kohäsiv verbunden sind. 6.11 wiederum mag tatsächlich ein späterer Einschub sein.

In den meisten der angeführten Stellen ist es natürlich möglich, dass Strophen, die mit anderen Strophen ein kohärentes oder sogar kohäsives Ganzes bilden, erst später hinzugegedich-

⁴⁵⁵ 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.

⁴⁵⁶ COHEN 2008: 212, n. 141.

tet oder eingefügt wurden. Wie jedoch gezeigt werden konnte, lässt diese Tatsache im Fall der KaṭhU kaum einen Schluss auf die ursprüngliche Textgestalt zu, da eine bloße Entfernung offenbar später entstandener Strophen die Kohärenz des Textes nicht erhöht. Es kann daher nur in wenigen Fällen eindeutig von Einschüben im eigentliche Sinn des Wortes die Rede sein.

1b Inhaltliche Argumente: Opferkultus vs. Erkenntnislehre

Es bleibt jedoch ebenso fraglich, ob man auf Basis inhaltlicher bzw. religionshistorischer Argumente zu einer eindeutigen Schichtung des Textes gelangen kann: Wie das noch zu besprechende Beispiel FRIEDRICH WELLERS zeigt, führt die Unkenntnis nur eines einzigen Elements der KaṭhU – nämlich der Opfermystik des Nāciketacayana – und die darauf basierende Annahme, dass Ritual und „Erkenntnis-Yoga“ sich nicht miteinander verbinden lassen, zu einer extrem komplexen und nur schwer haltbaren Stratifizierung des Textes in mehrere zu unterschiedlichen Zeitpunkten erzeugte Schichten. WELLER folgte in seinem *Versuch einer Kritik der Kaṭhopaniṣad* einer antiritualistischen Lesung, die schon von WILLIAM DWIGHT WHITNEY vertreten und später von PAUL DEUSSEN ausgebaut wurde.⁴⁵⁷

DEUSSEN nahm an, dass die Fassung des TaittBr auf der der KaṭhU basiert.⁴⁵⁸ Er hielt die Fassung der Upaniṣad für die ursprünglichere, da die zweimalige Erwähnung des Rituals im TaittBr für ihn der Umgestaltung eines „Opferpriesters“ entsprang. Da DEUSSENS religionshistorische Grundannahmen über die literarischen Akteure im alten Indien in ähnlicher Form auch von anderen Gelehrten (wie z.B. WELLER) geteilt wurden, lohnt es sich, ihn hier selbst ausführlich zum TaittBr zu Wort kommen zu lassen:

[O]ffenbar muss ursprünglich in den drei Wünschen [des TaittBr] 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 kann nicht wiederum das Naciketas-Feuer sein, eben weil es das Mittel zu

⁴⁵⁷ “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.” WHITNEY 1890: 91.

⁴⁵⁸ Neben DEUSSEN scheint nur JAMES S. HELFER der Idee gewogen, die Upaniṣad reflektiere eine frühere Form der Geschichte: “The version found in the Taittirīya 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 Kaṭhopaniṣad reflects a more archaic version because it is obviously more complete and reveals much more detail of the esoteric rite.” HELFER 1968: 353, n. 19.

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 Upanishad'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.⁴⁵⁹

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 dem *agni*-, der ihn in den Himmel führt. Da es dort weder Tod noch Alter gibt,⁴⁶⁰ muss der Schluss gezogen werden, dass der, der sich dort befindet, unsterblich ist. DEUSSEN negierte dies und behauptete, das Resultat des Rituals sei keineswegs ewig. Er kommentiert in seiner Übersetzung der KaṭhU:

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 Nâciketa-Feuers, welche hier den Opferkultus im allgemeinen zu repräsentieren scheint.⁴⁶¹

Nur der dritte Wunsch richte sich auf die Ewigkeit:

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 vorausgesetzt, – sondern vielmehr auf die Erkenntnis des Âtman als der wahren Wesenheit des Menschen und damit auf die ewige Erlösung gerichtet.⁴⁶²

Auch die Arbeit von WELLER basiert auf der Annahme, dass zwischen dem Heilsweg der Erkenntnislehre und dem des Opferkultes ein krasser Gegensatz besteht. WELLER trennte daher die KaṭhU in "echte" und "unechte" Schichten und versuchte, den Aufbau des Textes durch (unglückliche) Einschübe und Zusätze zu erklären.⁴⁶³

Folgendes Beispiel soll anhand des zweiten und des dritten Wunsches seine Arbeitsweise veranschaulichen, wobei seiner Analyse der Verse eine Zusammenfassung ihres Inhalts voran-

⁴⁵⁹ DEUSSEN 1894: 176–177.

⁴⁶⁰ KaṭhU 1.12–13, 17 und 18.

⁴⁶¹ DEUSSEN 1921: 268.

⁴⁶² DEUSSEN 1921: 270.

⁴⁶³ WELLERS Textschichten wurden auch in der Darstellung der Übersetzung seines Schülers WILHELM RAU berücksichtigt (s. RAU 1971).

geschickt wird:

- Die Strophen 1.12 und 13 beinhalten Naciketas' zweiten Wunsch.
- In 1.14 beginnt Yama, Naciketas das Ritual zu lehren ('Dir verkünde ich's...').
- In 1.15 wird diese Lehre durch eine erzählende Strophe abgekürzt ('Er verkündete ihm den Altar..'), in der die Altarziegel des Rituals angesprochen werden.
- Die Strophen 1.16–18 besprechen die *Śṛīkā* und den esoterischen Aspekt des Rituals, das (in 1.16) nach Naciketas benannt wird.
- In 1.19 wird der zweite Wunsch beendet und abermals erwähnt, dass das Ritual nach Naciketas benannt wurde.

WELLER identifiziert nun die Verse 1.12–14 als zusammengehörig, versteht die Verse 15 und 19 als ersten zusammengehörenden Zusatz und die Verse 16 bis 18 als zweiten. Zwischen 14 und 15 gibt es laut WELLER einen "auffälligen" Bruch, "[d]enn damit tritt an die Stelle des Zwiegespräches, welches im Gange ist, der Bericht über eines, das stattfand."⁴⁶⁴ Dass dieser Einschub der Erzählstimme der Upaniṣad in den Mund gelegt wird (wie auch in *so 'manyata* 'da dachte er' in 1.2 oder *sa hovāca* 'da sagte er' in 1.4 und weiteren), lehnt WELLER ab. 1.16 bis 18 gehören zu einer wiederum anderen Schicht, da hier ein unerbetener vierter Wunsch vorkommt (die Benennung des Rituals nach Naciketas) und zahlreiche Autoritäten vor WELLER derselben Meinung waren.⁴⁶⁵ Insgesamt macht WELLER sechs Schichten in der gesamten Upaniṣad aus.⁴⁶⁶ Der Text wird so in WELLERS Händen zu einem „Lumpengewand“, das „zusammengeflickt“⁴⁶⁷, „durch spätere Einschübe aufgepludert“⁴⁶⁸ und nicht im eigentlichen Sinne kreativ verfasst oder kompiliert, sondern nur auf plumpe Weise geschichtet oder zueinander gesetzt wurde.⁴⁶⁹

Gewichtiger als WELLERS „philologische“ Argumentation ist jedoch die Hypothese, die seinen Schichtungen zu Grunde liegt. Die *KaṭhU* sei wie ein Protokoll, das die Korrekturbestrebungen von neuen (upaniṣadisch-mystischen) Erkenntnissen feindlich gegenüberstehenden ritualistischen „Opfertechnikern“ wiedergibt. Für ihn scheint es so, als „als habe sich in der *KaṭhUpaniṣad* niedergeschlagen, wie die verschiedenen Überzeugungen im Laufe der Zeit

⁴⁶⁴ WELLER 1953: 16.

⁴⁶⁵ S. WELLER 1953: 18, insbesondere n. 1.

⁴⁶⁶ S. WELLER 1953: 39.

⁴⁶⁷ WELLER 1953: 35.

⁴⁶⁸ WELLER 1953: 40.

⁴⁶⁹ Die Ironie in WELLERS Untersuchung besteht leider darin, dass das Agnicayana, der Naciketas'sche Feueraltar, der 32 Jahre später von BODEWITZ in der *KaṭhU* identifiziert wurde, der einzige vedische Altar ist, der aus *geschichteten* Ziegeln besteht.

miteinander rangen“:⁴⁷⁰

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.⁴⁷¹

Dieses Ringen und unglückliche Bearbeiten des Textes führte zur Inkohärenz des Textes. 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 hinaus die Himmelswelt erreichte. Sonst ließe sich nicht fragen, ob der Abgeschiedene vielleicht überhaupt nicht sei.⁴⁷²

Natürlich ist es möglich, dass ein späterer Bearbeiter einen Text so verändert, wie es seinen Bedürfnissen entspricht. Warum die Schichter der KaṭhU jedoch einen Text sechsfach auf tölpelhafteste Weise verschlimmbessern und dabei über 70 % seines unerwünschten Inhalts behalten sollten, statt ihn einfach nicht zu tradieren und zu vergessen, erklärt WELLER nicht.⁴⁷³

Doch auch die entgegengesetzte Interpretationsrichtung birgt ihre Tücken. In jüngster Zeit vertrat CALEY CHARLES SMITH eine ausgesprochen ritualistische Lesung des Textes und interpretiert die erste Valli der KaṭhU als „umgekehrte Repräsentation“ (oder Thematisierung) einiger Ritualakte des Nāciketacayana. Auf die von ihm vermutete, unwahrscheinliche Referenz von *ananda-* in der Upaniṣad auf *ananta-* im TaittBr wurde schon weiter oben eingegangen.⁴⁷⁴

Den Erzählabschnitten der Upaniṣad ordnet er folgende Ritualakte zu:

⁴⁷⁰ WELLER 1953: 21.

⁴⁷¹ WELLER 1953: 20.

⁴⁷² WELLER 1953: 10.

⁴⁷³ Ein vernichtendes Urteil über WELLERS Theorien fällt auch BODEWITZ 1985: 6–10, der auf die oben genannten Kritikpunkte ausführlicher eingeht. Er kommt zu dem Fazit: “WELLER’s sketch of the rivalry between the ritualists and the philosophers (p. 20) has no connection with this Upaniṣad and is pure fiction.” BODEWITZ 1985: 10.

⁴⁷⁴ S. KaṭhU 1.3 bzw. 29.

- 1) Naciketas bedroht Yama als bzw. wie ein *vaiśvānara*-Feuer.⁴⁷⁵ Dem entspreche im Ritual der Transport des Feuers vom alten Opferfeuer (*āhavanīya*-) bzw. neuen Hausfeuer (*gārhapatya*-) zum Feueraltar (*agni*-).⁴⁷⁶ Naciketas repräsentiere das Feuer als Gast: “While the precise ritual details are not clear, the passage seems to depict fire on the altar as a guest.”⁴⁷⁷
- 2) Naciketas – der unbewirtete und daher gefährliche Brahmane bzw. das Feuer – muss beschwichtigt werden. Dem entspreche im Ritual die Beschwichtigung des Altars mit Rezitationen und/oder Wasser: “KaṭhU 1.7 likens fire to a guest thirsty for water, but the pacification of this thirst, *śāntiṃ kurvanti*, may refer to the ritual pacification of the fire as well.”⁴⁷⁸ Das Thema der Beschwichtigung setzt sich auch beim zornigen Vater fort, der jedoch mit keinerlei Feuer in Verbindung gebracht wird.
- 3) Die *Ṣṛṅkā*, die goldene Halskette, die Naciketas bekommt, hat eine rituelle Parallele im Agnicayana.

Laut SMITH erkläre die umgekehrte Reihenfolge dieser Vorkommnisse – der Transport des Feuers und seine Bedrohung, die Beschwichtigung desselben sowie die Integration der *Ṣṛṅkā* in die Schichtungen des Altars– die metaphysische Basis des Nāciketacayana. Die KaṭhU “explains *why* a proper Black Yajurvedic *agnicayana* can transport sacrificers to heaven.”⁴⁷⁹

Während einige der von SMITH angeführten Anspielungen durchaus von einem Kenner des Rituals hergestellt werden könnten und dieses eine wichtige Rolle spielt, gibt es einige Gründe, die gegen seine Interpretation sprechen. Zunächst basiert sie auf der selektiven Auswahl einiger Elemente sowohl der Ritualakte als auch der Upaniṣad-Sequenzen: Nicht nur beinhaltet das Ritual sehr viel mehr Teilprozeduren, als die, die von SMITH genannt wurden, sondern auch die Upaniṣad dreht sich um sehr viel mehr als das Ritual: Dieses stellt ja streng genommen nur den Inhalt des zweiten Wunsches des Naciketas dar. Darüber hinaus ist es für SMITHS Analyse nötig, vom in sich stimmigen Ablauf der Naciketas-Erzählung einige Stücke zu extrahieren, deren Inhalt durch Ausblendung des Kontextes zu abstrahieren und anschließend in umgekehrter Reihenfolge zu lesen, wobei der Gesamtzusammenhang der Upaniṣad ausgeblendet wird.

⁴⁷⁵ KaṭhU 1.7.

⁴⁷⁶ SMITH 2016: 287, n. 20 merkt selbst an, dass dieser Transport möglicherweise kein Bestandteil des Nāciketacayana war.

⁴⁷⁷ SMITH 2016: 287.

⁴⁷⁸ SMITH 2016: 288.

⁴⁷⁹ SMITH 2016: 293.

1c Textstrukturelle Argumente: *etad vai tat*

Doch auch an der Struktur des Textes kann man sich nur schwer orientieren. Wie oben gezeigt, ist die Einteilung der KaṭhU in Vallis tatsächlich reine Formsache und nicht inhaltlich begründet.⁴⁸⁰ Darüber hinaus gibt es nur ein weiteres strukturelles Element, dass im zweiten Adhyāya in allen drei Vallis zu finden ist, nämlich die Phrase *etad vai tat* ('Dies, fürwahr, ist es').⁴⁸¹ Diese findet sich in der KaṭhU nach 12 nicht immer direkt aufeinander folgenden Strophen.⁴⁸¹ Ihr sporadisches Auftreten gibt natürlich Anlass zu der Vermutung, dass die entsprechenden Strophen ursprünglich zusammengehörten und alle Strophen ohne sie spätere Hinzufügungen sind. Um die folgende Diskussion dieser Möglichkeit zu vereinfachen, werden hier noch einmal alle Strophen, auf die *etad vai tat* folgt, nacheinander in tabellarischer Form angeführt:

B ⁴⁸²	⁴⁸³ Durch eben den, durch welchen man Erscheinung, Geschmack, Geruch, Töne, sexuelle Berührungen (erfährt), erkennt man. Was bleibt hier übrig? Dieser, fürwahr, ist es. /4.3/
	(4.4)
A	⁴⁸⁴ Wer dieses Honig essende Selbst hier, das lebendige, aus der Nähe kennt, den Herrn über Vergangenheit und Zukunft, vor dem will es sich nicht verbergen. Dieser, fürwahr, ist es. /4.5/
	⁴⁸⁵ Wer das vor der Glut Geborene, vor den Wassern geboren worden war, (den sieht man), wenn man in die Herzhöhle dringt, (sich dort) aufhalten, der durch die Wesen sah. Dieser, fürwahr, ist es. /4.6/
	⁴⁸⁶ Aditi, die durch den Atem (<i>prāṇa-</i>) entsteht, die aus den Gottheiten besteht, (die sieht man), wenn man in die Herzhöhle dringt, (sich dort) aufhalten, die durch die Wesen geboren wurde. Diese, fürwahr, ist es. /4.7/

⁴⁸⁰ S. p. 15.

⁴⁸¹ 4.3, 5–9, 12–13; 5.1, 4, 8; 6.1.

⁴⁸² Die Großbuchstaben kennzeichnen Strophen, die sich im Wortlaut ähneln, s. p. 113.

⁴⁸³ *yena rūpaṃ rasaṃ gandhaṃ śabdān sparśūṅś ca maithunān / etenaiva vijānāti kim atra pariśiṣyate // etad vai tat /3/*

⁴⁸⁴ *ya imaṃ madhv-adamaṃ veda ātmānaṃ jīvam antikāt / isānaṃ bhūta-bhavyasya na tato vijugupsate // etad vai tat /5/*

⁴⁸⁵ *yaḥ pūrvaṃ tapaso jātam [jātaḥ?] adbhyaḥ pūrvam ajāyata / guhāṃ praviśya tiṣṭhantaṃ yo bhūtebhir vyapaśyata // etad vai tat /6/*

⁴⁸⁶ *yā prāṇena sambhavati aditir devatāmayī / guhāṃ praviśya tiṣṭhantīm yā bhūtebhir vyajāyata // etad vai tat /7/*

	<p>⁴⁸⁷In den zwei Reibhölzern ist Jātavedas versteckt, wohlaufgehoben wie die Leibesfrucht in den Schwangeren. Tag für Tag ist von den aufwachenden Menschen, die Opfergaben haben, Agni zu verehren.</p> <p>Dieser, fürwahr, ist es. /4.8/</p>
D	<p>⁴⁸⁸Der, aus dem die Sonne aufgeht und in dem sie untergeht, in den sind alle Götter eingefügt. Das übertrifft keiner.</p> <p>Dies, fürwahr, ist es. /4.9/</p>
	(4.10–11)
A	<p>⁴⁸⁹Eine daumengroße Person (<i>puruṣa-</i>) befindet sich mitten im Körper. Der Herr über Vergangenheit und Zukunft will sich nicht vor ihr verbergen.</p> <p>Dieser, fürwahr, ist es. /4.12/</p>
A	<p>⁴⁹⁰Die daumengroße Person (<i>puruṣa-</i>) ist wie ein rauchloses Licht. Der Herr über Vergangenheit und Zukunft, eben der ist heute und wird auch morgen sein.</p> <p>Dieser, fürwahr, ist es. /4.13/</p>
	(4.14–15)
C	<p>⁴⁹¹Indem man die elftorige Stadt des Ungeborenen, dessen Geist nicht krumm ist, beaufsichtigt, ist man ohne Kummer und wird als Befreiter befreit.</p> <p>Dies, fürwahr, ist es. /5.1/</p>
	(5.2–3)
B, C	<p>⁴⁹²Wenn dieser sich im sich auflösenden Körper befindliche Leibbesitzer hier vom Leib befreit wird, was bleibt hier übrig?</p> <p>Dieser, fürwahr, ist es. /5.4/</p>
	(5.5–6)
D	<p>⁴⁹³In den Schlummernden wacht der Puruṣa hier, der Begierde um Begierde erschafft – er wird das Lichte, er wird das Brahman, er wird das Unsterbliche genannt! Darauf basieren alle Welten, und das übertrifft keiner.</p> <p>Dies, fürwahr, ist es. /5.8/</p>
	(5.9–15)

⁴⁸⁷ *araṇyor nihito jātavedā garbha iva subhṛto garbhīṅbhīḥ / dive diva īḍyo jāgrvadbhir haviṣmadbhir manuṣyebhir agniḥ // etad vai tat /8/*

⁴⁸⁸ *yataś codeti sūryo astam yatra ca gacchati / tam devāḥ sarve arpitās tad u nātyeti kaścana // etad vai tat /9/*

⁴⁸⁹ *aṅguṣṭha-mātraḥ puruṣo madhya ātmani tiṣṭhati / īśāno bhūta-bhavyasya na tato vijugupsate // etad vai tat /12/*

⁴⁹⁰ *aṅguṣṭha-mātraḥ puruṣo jyotir iva adhūmakah / īśāno bhūta-bhavyasya sa evādyā sa u śvaḥ // etad vai tat /13/*

⁴⁹¹ *puram ekādaśa-dvāram ajasyāvakra-cetasah / anuṣṭhāya na śocati vimuktaś ca vimucyate // etad vai tat /1/*

⁴⁹² *asya visraṁsamānasya śarīra-sthasya dehinaḥ / dehād vimucyamānasya kim atra pariśīṣyate // etad vai tat /4/*

⁴⁹³ *ya eṣa supteṣu jāgarti kāmam kāmam puruṣo nirmimāṇaḥ / tad eva śukraṁ tad brahma tad evāmṛtam ucyate / tasmiml lokāḥ śrītāḥ sarve tad u nātyeti kaścana // etad vai tat /8/*

D	<p>⁴⁹⁴Aufwärts gehen die Wurzeln, abwärts die Äste dieser ewigen Pappelfeige. Sie wird das Lichte, sie wird das Brahman, sie wird das Unsterbliche genannt! Auf sie sind alle Welten gestützt, und sie übertrifft keiner.</p> <p>Dies, fürwahr, ist es. /6.1/</p>
---	--

Tabelle 5 – Strophen mit *etad vai tat*

Die Strophen 4.3–5 sind in sich geschlossene Einheiten, die jedoch inhaltlich durchaus im Sinne der Kohärenz miteinander verbunden werden könnten; es ist somit nicht offensichtlich, warum auf 4.4 kein *etad vai tat* folgt. Die folgenden Strophen 4.5–9 bestehen zum einen aus verderbtem Text, über den nur wenig mit Sicherheit gesagt werden kann, und zum anderen aus einem RV-Zitat und einer Strophe, die mit einem Lied des AV in Verbindung gebracht werden kann: 4.6–7 sind verderbt, aber aufgrund des offensichtlichen Parallelismus in den jeweils letzten beiden Pādas eindeutig zusammengehörig (*guhāṃ praviśya tiṣṭhantaṃ yo bhūtebhir vyapaśyata* bzw. *guhāṃ praviśya tiṣṭhantīm yā bhūtebhir vyajāyata*); 4.8 und 4.9 fallen sozusagen fast völlig aus der Reihe. 4.10 und 4.11, die kein *etad vai tat* aufweisen, bilden aufgrund ihres Parallelismus auf jeden Fall ein Paar, ebenso wie 4.12 und 4.13, die jedoch erneut die Phrase aufweisen und sich darüber hinaus mit 4.5 in leicht angepasster Form den Pāda c teilen (*iśānaṃ/iśāno bhūta-bhavyasya*). 4.14–15 bilden ebenso ein Paar und trennen 4.12–13 vom Beginn der 5. Valli ab, wo erneut *etad vai tat* zu finden ist, ohne dass 5.1 notwendigerweise mit 4.13 zusammenhängen muss. 5.2–3 (ohne *etad vai tat*) bilden mit ihrer Umgebung kein kohäsives Ganzes; 5.4 (mit *etad vai tat*) dagegen ist eindeutig mit 5.1 zu verbinden. 5.4 lässt sich jedoch auch mit 4.3 in Verbindung bringen, da sie sich den Pāda d (*kim atra pariśiṣyate*) teilen. Zwischen 5.4 und den letzten zwei Strophen, die die Phrase *etad vai tat* haben (5.8 und 6.1) liegen mehrere Strophen; sie lassen sich nur schwer mit 5.1 verknüpfen: In 5.8 tritt anstelle des *dehin* immerhin der *de facto* synonyme Puruṣa auf,⁴⁹⁵ in 6.1 ist jedoch vom ewigen Aśvattha die Rede. 5.8 und 6.1 teilen sich jeweils die letzten zwei Verse und zeichnen sich dadurch als (getrenntes) Paar aus; tatsächlich lassen sie sich sonst nur mit 4.9 in Verbindung bringen, mit der sie sich den jeweils letzten Pāda teilen (*tad u nātyeti kaścana*).

Durch ähnliche Wortwahl verbunden sind also jeweils die voneinander getrennten Strophen(-Gruppen) (A) 4.5 und 4.12–13 (*iśāna- bhūta-bhavyasya*),⁴⁹⁶ (B) 4.3 und 5.4 (*kim atra*

⁴⁹⁴ *ūrdhva-mūlo avāk-śākha eṣo śvatthaḥ sanātanaḥ / tad eva śukraṃ tad brahma tad evāmṛtam ucyate / tasmīṃl lokāḥ śrītāḥ sarve tad u nātyeti kaścana // etad vai tat /1/*

⁴⁹⁵ Vgl. EDGERTON 1965: 354.

⁴⁹⁶ Tatsächlich ist das Wort *iśāna-* auf diese drei Strophen beschränkt.

pariśiṣyate) bzw. (C) 5.4 und 5.1 (*vi+muc*) und (D) 4.9, 5.8 und 6.1 (*tad u nātyeti kaścana*). Es zeigt sich also, dass zumindest einige der Strophen, die mit *etad vai tat* abschließen, durch ihre zum Teil einzigartige Wortwahl zusammengehören und als kohärente, ja sogar kohäsive Einheit gedacht waren. Ein einheitliches Ganzes bilden sie jedoch nicht.

Ebensowenig durchbrechen sie einen ehemals kohärenten Text: 4.4 und 4.10–11 (durchbrochen von 4.5–9 mit *etad vai tat*) sind nur schwer zu verbinden,⁴⁹⁷ 5.3 und 5.5 hängen zwar thematisch zusammen, können jedoch kaum zusammen mit 5.9–15 gelesen werden.

Die Verteilung der Phrase *etad vai tat* bleibt somit letztlich ungeklärt. Die Tatsache, dass sie nur auf Strophen folgt, die sich in der einen oder anderen Weise auf das Absolute oder das Selbst beziehen, vermehrt das Verständnis des Textes kaum, ist doch das Selbst in seinen vielen Formen das Hauptthema der KaṭhU und überall im Text anzutreffen.

1d Kohäsion und Kohärenz

Wie oben dargelegt, ist der Versuch, die Strophen der KaṭhU auf Basis des verfügbaren Textes in historische Schichten zu gliedern oder gar einen Urtext zu rekonstruieren, mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden, wenn nicht sogar unmöglich. Am wichtigsten ist wohl, dass das Verständnis des Textes durch ein solches Vorgehen kaum verbessert wird. Ganz im Gegenteil: Die Exklusion „jüngerer“ Strophen vermindert den inhaltlichen Zusammenhang zum Teil erheblich. Das Ziel der Erstellung eines ursprünglichen *Textes* kann auf diese Weise also nicht erreicht werden.

Die Untersuchung der Kohärenz und Kohäsion, wie sie im Verlauf dieser Arbeit durchgeführt wurde, zeigt jedoch, dass auch sog. spätere Zusätze oft ganz bewusst gestaltet oder ausgewählt und in den Text integriert wurden. Im Folgenden sollen die Ergebnisse dieser Untersuchung, also der Inhalt der KaṭhU, wie er hier strukturiert wurde, kurz zusammengefasst und ergänzt werden.

Die erste Vallī – die Naciketas-Geschichte – wird fast vollständig kohäsiv zusammengehalten: In praktisch jeder Strophe findet sich irgendein sprachliches Element, das sie mit ihrer Umgebung verbindet. Ein Ausnahme bildet nur die Strophe 1.6, die mit ihrer Umgebung durch kein Kohäsionsmittel verbunden ist, aber wohl mit 1.5 und 1.7–8 ein kohärentes Ganzes bildet. Im Großteil der zweiten Vallī (d.h. in 2.10–17), der auf die erste Erwähnung des auf das Selbst bezogenen Yoga hinausläuft, ist die Lage ähnlich; Yamas Lehrrede, die von gelegentli-

⁴⁹⁷ S. p. 81.

chen Anreden an Naciketas unterbrochen wird, dreht sich um die Gegensätze gut–angenehm und Wissen–Unwissen/Reichtum/Genuss sowie um die Feinheit und Subtilität seiner Lehre – das Selbst wird dabei, wohlgemerkt, lange nicht erwähnt. In der nur wenig kohäsiven Strophe 2.10 wiederum taucht der Feueraltar noch einmal auf, in 2.12 wird zum ersten Mal der Ātman gelehrt, wenn auch beiläufig: Nach wie vor geht es Yama um das Wissen und die Erkenntnis überhaupt. In 2.14–17 kommt es gewissermaßen zum ersten großen Einbruch der Kohärenz: Hier wird durch die Erläuterung der Silbe Om völlig vom Thema abgewichen. In 2.18–25 wiederum findet sich die klassische Ātman-Lehre; hier haben einige Strophen große Ähnlichkeit zur BhagG. Sie wird – unterbrochen vom frei schwebenden Strophenpaar 3.1–2, das erneut dem Feueraltar gewidmet ist – in den Strophen 3.3–13 mit dem Wagengleichnis fortgesetzt. Sozusagen von des Messers Schneide in 3.14 durchschnitten kehrt der Text in 3.15 zum eigenschaftslosen Selbst zurück, bevor er – wohl nicht aus inhaltlichen Gründen – erneut vom Kolophon in 3.16–17 unterbrochen wird. Der Text des zweiten Adhyāya schließt sich (ungeachtet der formalen Einteilung) zunächst inhaltlich an 3.15 an, indem er sich in 4.1–5 wieder dem Selbst zuwendet. Die verderbten Strophen 4.6–7 leiten jedoch einen Textabschnitt ein, der offensichtlich der Opfermystik recht nahe steht: Das Selbst tritt in 4.8–11 in den Hintergrund, wichtig werden hier vielmehr die aus der älteren vedischen Literatur bekannten Entsprechungen in Mikro- und Makrokosmos. Dies ändert sich in 4.12–13, wo vom Puruṣa die Rede ist. In 4.14–15 hat die vierte Vallī einen eigenen kleinen Kolophon. Die fünfte Vallī wendet sich daraufhin in den Strophen 5.1–7 dem Leibbesitzer (*dehin-*) und zum ersten Mal explizit dem Nachtodschicksal zu. Die Upaniṣad endet hier jedoch nicht: In 5.8 und 5.9–13 kehrt der Text zum Puruṣa und zum Ātman zurück, ehe er in 5.14–15 und 6.1 erneut vom Thema abschweift. Zuletzt kehrt die KaṭhU in 6.6–11 erneut zum Yoga zurück und ergänzt ihre Ausführungen in 6.14–15 um einige Lehren, die das Herz und die zugehörige „Heilsphysiologie“ betreffen. Weder der Puruṣa noch das mit ihm oft identische Selbst kommen in diesen Abschnitten abhanden, ebensowenig wie der *adhyātma-yoga-*, der in 6.18 noch einmal aufgegriffen wird.

Die hier zusammengefassten 25 kohäsiven Abschnitte sind im Durchschnitt jeweils zwischen vier und fünf Strophen lang. Knapp über die Hälfte der Abschnitte sind zwischen einer und drei Strophen lang, ein Drittel hat zwischen vier und acht und nur etwas mehr als ein Zehntel hat mehr als elf Strophen.⁴⁹⁸ Der längste kohäsive Abschnitt findet sich im ersten Adhyāya.

⁴⁹⁸ Sieben Abschnitte haben zwei Strophen: 3.1–2 und 16–17, 4.6–7, 12–13 und 14–15, 5.14–15 und 6.12–13. Sechs Abschnitte haben nur eine einzige Strophe: 3.14 und 15, 5.8, 6.1, 5 und 18. Nur der Abschnitt 6.2–4 hat drei Strophen, wobei 6.4 nicht notwendigerweise zum eindeutig zusammengehörenden Paar 6.2–3 gehört. Drei Abschnitte haben vier Strophen: 2.14–17, 4.8–11 und 6.14–17. Zwei Abschnitte haben fünf Strophen: 4.1–5 und 5.9–13. Jeweils drei

An den genauen Zahlen kann zwar gerüttelt werden; was jedoch auffällt, ist, dass die Kohäsion sich in der Regel nicht auf eine Strophe beschränkt, sondern zwischen zwei oder drei Strophen besteht.

1e Schlüsse

Diese Beobachtung lässt zwei einander nicht widersprechende Schlüsse zu: Erstens kann vermutet werden, dass Strophen zu jener Zeit in den meisten Fällen in Clustern verfasst wurden; diese können jedoch aufgrund ihrer kaum vorhandenen inneren Struktur nur schlecht als Gedichte bezeichnet werden. Zweitens kann man annehmen, dass die Kompilatoren der KaṭhU auch selbst kreativ tätig waren und bereits vorhandenes Material so umgearbeitet haben, dass sich neue kohäsive Strophencluster ergeben. Diese Strophencluster wurden jedoch in der KaṭhU nicht explizit verbunden; ein Faktum, dass sich durch die orale Natur des Textes erklären lässt: Im Gedächtnis der Rezitatoren sind die einzelnen Strophencluster gewissermaßen gleich weit voneinander entfernt und konnten jederzeit nach Belieben abgerufen und mit einander in Beziehung gesetzt werden.

Die KaṭhU ist dennoch dem Prinzip der Kohärenz verpflichtet: Die Naciketas-Geschichte wurde mit Sicherheit geschaffen bzw. adaptiert, um für die folgende Lehrrede Yamas, in deren Zentrum der Ātman steht, einen passenden Rahmen zu schaffen. In dieser findet sich daher – wie es in einer Erzählung zu erwarten ist – sogar eine Art des kohäsiven Zusammenhangs. Der folgende Traktatteil wiederum ist nur in kleinen Abschnitten (nämlich den Strophenclustern) dem Prinzip der Kohäsion verpflichtet. Sein Zusammenhang kann nur mithilfe der Kohärenz hergestellt werden, und zwar in einer nichtlinearen Weise, die durch die orale Natur des Textes, die in der Praxis eine freie Variation seiner kompilierten Bestandteile erlaubt, bedingt ist. Obwohl die Heterogenität des Traktatteils nicht bestritten werden kann, gibt es doch Aspekte, die sich im ganzen Text finden lassen und dem Text auf diese Weise eine gewisse Art der Kohärenz verschaffen. Im Folgenden sollen zuerst die verschiedenen Heilsziele und der Heilsweg, den die KaṭhU lehrt, analysiert und kontextualisiert werden, um zu klären, nach welchem Prinzip die Upaniṣad verfasst wurde und welches Konzept ihrer Erschaffung zu Grunde liegt.

Abschnitte haben sechs, sieben bzw. acht Strophen: 6.6–11, 5.1–7, 2.18–25. Ebenso haben jeweils drei Abschnitte elf, 13 bzw. 26 Strophen: 3.3–13, 2.1–13, 1.1–26 (= die erste Vallī abzüglich der 3 Prosa-Abschnitte). Kein Abschnitt hat neun oder zehn Strophen.

2. Das Konzept der KaṭhU

2a Das Heilsziel: Himmel oder Brahman?

Das Heilsziel, das in der KaṭhU gelehrt wird, wird auf unterschiedliche Weisen charakterisiert. Am häufigsten wird (nachtodliche) Unsterblichkeit genannt. In verschiedenen Formulierungen lässt sich dieses Ziel im ganzen Text entdecken.⁴⁹⁹ Ebenso durchgängig heißt es, dass derjenige, der das Ziel erreicht, frei von Kummer und Schmerz wird⁵⁰⁰ und Glück, Freude und Frieden erfährt.⁵⁰¹ Die Überwindung der Wiedergeburt (und des Wiedertodes) ist ebenso ubiquitär,⁵⁰² wobei das in diesem Zusammenhang wichtige Verb *muc* 'befreien, erlösen' in der ersten, zweiten und vierten Vallī nicht gebraucht wird⁵⁰³ und der *samsāra*-, das 'Umherwandern' im Daseinskreislauf, nur einmal in 3.7 erwähnt wird.

Gewisse Aussagen sind auf bestimmte Abschnitte des Textes beschränkt. Von der Himmelswelt ist wortwörtlich nur in der ersten Vallī die Rede, in der dritten finden sich nur die 'höchste Gegend', die mit dem Himmel zu identifizieren ist, und die etwas rätselhafte 'höchste Stätte Viṣṇus'.⁵⁰⁴ Die Welt des Brahman findet sich nur im später hinzugefügten Exkurs über die Silbe Om, in der ebenso späteren Abschlussstrophe der dritten Vallī und in der sechsten Vallī, wo ihre Stellung schwer zu ergründen ist.⁵⁰⁵ Das Brahman selbst wird in der ersten, zweiten und vierten Vallī nicht erwähnt.⁵⁰⁶

Welche Schlüsse lassen sich aus dieser Verteilung der Ausdrücke ziehen? Zunächst kann festgestellt werden, dass die Überwindung von Wiedergeburt und Wiedertod sowohl durch das

⁴⁹⁹ 1.12 (*na tatra tvam*); 1.13 (*svarga-lokā amṛtatvaṃ bhajante*); 1.18 (*sa mṛtyu-pāśān purataḥ praṇodya*); 3.15 (*mṛtyu-mukhāt pramucyate*); 4.1 (*amṛtatvaṃ icchan*); 4.2 (*dhīrā amṛtatvaṃ viditvā*); 5.8, 6.1 (*tad eva śukraṃ tad brahma tad evāmṛtam ucyate*) mit Bezug auf den Ātman bzw. den *aśvattha*; 6.9 (*ya etad vidur amṛtās te bhavanti*); 6.14, 6.15 (*atha martyo 'mṛto bhavati*); 6.16 (*amṛtatvaṃ eti*); 6.18 (*brahma-prāpto virajo 'bhūd vimṛtyuḥ*); 6.17 (*taṃ vidyāc chukram amṛtam*) mit Bezug auf den Puruṣa. In der zweiten Vallī ist Unsterblichkeit nur implizit: 2.6 (*ayaṃ loko nāsti para iti mānī punaḥ punar vaśam āpadyate me*); 2.18 (*na jāyate mriyate vā vipāścīn*); 2.19 (*nāyaṃ hanti na hanyate*).

⁵⁰⁰ 1.12, 1.18 (*śokātigo modate svarga-loke*); 2.12 (*harṣa-śokau jahāti*); 2.22, 4.4, 5.1, 6.6 (*dhīro na śocati*). Die dritte Vallī wird vom Wengleichnis dominiert, das Kummerlosigkeit nicht erwähnt.

⁵⁰¹ 1.12, 1.18 (*śokātigo modate svarga-loke*); 1.17 (*śāntim atyantam eti*); 2.13 (*sa modate modanīyaṃ hi labdhvā*); 5.12 (*sukhaṃ śāsvatam*); 5.14 (*anirdeśyaṃ paramaṃ sukham*); 5.13 (*śāntiḥ śāsvati*). Das Wort *sukha* 'Glück' ist damit auf die fünfte Vallī beschränkt.

⁵⁰² 1.17 (*tarati janma-mṛtyū*); 2.6 (*ayaṃ loko nāsti para iti mānī punaḥ punar vaśam āpadyate me*); (2.18 [*na jāyate mriyate vā vipāścīn*]); 3.8 (*tat padam āpnoti yasmād bhūyo na jāyate*).

⁵⁰³ 3.15 (*mṛtyu-mukhāt pramucyate*); 5.1 (*vimuktaś ca vimucyate*); 5.4 (*dehinaḥ / dehād vimucyamānasya*); 6.8 (*yaṃ jñātva mucyate jantur amṛtatvaṃ ca gacchati*); (6.14 [*yadā sarve pramucyante kāmāḥ*]).

⁵⁰⁴ 1.12 (*svarge loke na bhayaṃ kiṃcana*); 1.12, 1.18 (*śokātigo modate svarga-loke*); 3.1 (*guhāṇi praviṣṭau parama parārḍhe*); 3.9 (*so 'dhvanaḥ pāram āpnoti tad viṣṇoḥ paramaṃ padam*).

⁵⁰⁵ 2.17, 3.16 (*brahma-loke mahīyate*); 6.5 (*chāyā-tapayor iva brahma-loke*).

⁵⁰⁶ 3.2 (*akṣaram brahma yat param*); 5.8, 6.1 (*tad eva śukraṃ tad brahma tad evāmṛtam ucyate*) mit Bezug auf den Ātman bzw. den *aśvattha*; 6.14 (*atra brahma samaśnute*); 6.18 (*brahma-prāpto virajo 'bhūd vimṛtyuḥ*).

Ritual als auch durch den Yoga auch mit einem „Daseinsbereich“ (*loka-*, *pada-*) assoziiert wird. Dieser wird in 1.12, 1.18 und 3.9 als der Himmel identifiziert.

Dass das Ziel⁵⁰⁷ sowohl des Rituals als auch des Yoga nicht nur der Himmel, sondern sogar explizit die Sonne ist, hat Parallelen in einigen narrativen Passagen des MBhār. In diesen wird der Yoga als eine Methode dargestellt, die Seele eines Sterbenden in die Sonne zu transferieren.⁵⁰⁸ Als Beispiel hierfür soll der Bericht vom Tod Droṇas dienen, der von Dhṛṣṭadyumna, einem der Kommandeure der Pāṇḍava-Armee, auf dem Schlachtfeld getötet wurde, doch durch Anwendung des Yoga zum Himmel aufstieg:

⁵⁰⁹Nachdem er so gesprochen, wandte er den Yoga an;
zu Licht geworden und mit großer Askesekraft
stieg zum Himmel auf der Lehrer,
zu dem man (auch) mit Guten (nur) schwer aufsteigt. /39/
Gleich zwei Sonnen gibt's, so war unser Eindruck,
als er so gegangen,
und gleichsam konzentriert war er ja,
der von Lichtern erfüllte Wolkenraum.
Da betrat er die sonnengleiche
Bhāradvāja-Nachtleuchte⁵¹⁰, /40/
und in nur einem Augenblick war das
Licht verschwunden.
Da war ein Freudengeschrei
unter den erfreuten Himmelsbewohnern,
als Droṇa zur Welt des Brahman gegangen
– und Dhṛṣṭadyumna verwirrt war. /41/
Nur wir haben es damals gesehen,
fünf Menschenkinder,
wie der Hochherzige (ganz) im Yoga vertieft

⁵⁰⁷ Zu diesem s. p. 36f.

⁵⁰⁸ Vgl. auch BROCKINGTON 2013: 18. Zum Yoga als Mittel zum Transfer des eigenen Wesens in die Sonne oder andere Lebewesen s. insbesondere WHITE 2009.

⁵⁰⁹ *tathoktvā yogam āsthāya jyotir-bhūto mahā-tapāḥ | divam ākrāmad ācāryaḥ sadbhiḥ saha durākramam |39/ dvau sūryāv iti no buddhir āsīt tasmimś tathā gate | ekāgram iva cāsīd dhi jyotirbhiḥ pūrītaṃ nabhaḥ | samapadyata cārkaḥ bhāradvāja-nisākare |40/ nimeṣa-mātreṇa ca taj jyotir antaradhīyata | āsīt kila-kilāśabdaḥ prahrṣṭānām divaukasām | brahma-lokaṃ gate droṇe dhṛṣṭadyumne ca mohite |41/ vāyam eva tadādrākṣma pañca mānuṣa-yonayaḥ | yoga-yuktaṃ mahātmānaṃ gacchantāṃ paramāṇi gatim |42/ MBhār VII 165 39–42.*

⁵¹⁰ Den Mond.

zum höchsten Ziel hin ging.

Wie hier wird auch in der KaṭhU das nachtodliche Heisziel in 2.17 und 3.16 als Welt des Brahman, das als eigenständige Entität nur in 5.8, 6.14, 6.18 und 6.1 auftritt, identifiziert. Zieht man 2.17 und 3.16 als spätere Einschübe ab, zeigt sich, dass das Brahman nur in der fünften und sechsten Vallī prominent wird. Der Schluss, dass sich hier ein Wandel in der Vorstellung vollzogen hat und alle Strophen, die das Brahman oder dessen Welt als Heilsziel nennen, späteren Ursprungs sind als die, die das klassische Ziel des Rituals, den Himmel, propagieren, liegt nahe – wäre da nicht 3.2, wo das Nāciketacayana selbst als Brahman identifiziert wird. Eine scharfe Trennlinie der Heilsvorstellungen lässt sich also nicht ziehen.

Die Welt des Brahman, das in der KaṭhU nicht als Wesenheit identifiziert wird, in der sich das Individuum auflöst, ist, wie auch im Fall des Nāciketacayana, ein Daseinsbereich, eine Welt bzw. ein „Raum“ (*loka-*), in dem sich das Individuum für immer aufhalten kann.⁵¹¹ Die unterschiedlichen Vorstellungen sind sich also ihrem Wesen nach näher, als man auf den ersten Blick vermuten würde.

Geht man davon aus, dass die KaṭhU von intelligenten Verfassern und Redakteuren kompiliert wurde und die Heterogenität ihrer Lehren nicht bloß ein Nebenprodukt der Überlieferung ist, stellt die Identifikation der beiden Heilsziele ein bedeutendes Ereignis in der Religionsgeschichte Indiens dar. Die KaṭhU gehört nämlich nicht nur zu den frühesten Texten, die die Methode des Sāṅkhya-Yoga lehren, sondern verbindet diese zugleich auch mit der (spät-)vedischen Soteriologie, die darauf abzielt, dem Opferherrn ein nachtodliches Leben im Himmel bzw. hinter der Sonne zu sichern. Dass diese beiden Heilswege und Ziele im Text nicht explizit harmonisiert werden, zeigt nicht, dass ihre Unterschiedlichkeit nicht erkannt wurde; sie wurde vielmehr absichtlich „unter den Tisch gekehrt“, um die Gleichwertigkeit beider Traditionen als selbstverständlich und natürlich gegeben darzustellen. Diese These lässt sich durch die Entwicklung des Heilsweges der KaṭhU stützen.

2b Der Heilsweg: Ritual, Opfermystik oder Yoga?

In der KaṭhU wird nicht explizit gesagt, welche Lebensweise für den in ihr beschriebenen Heilsweg zu verfolgen ist. Es finden sich weder Hinweise auf ein (fortzusetzendes) Leben als Haus-

⁵¹¹ Es gibt jedoch in der vedischen Literatur auch einige wenige Hinweise auf Zwischenstufen zwischen der individuellen Existenz im Himmel und der Auflösung im höchsten Prinzip, s. BODEWITZ 1996: 597f.

hälter, noch wird Entsagung in einem der klassischen Termini (*pra+vraj, sam+ni+as, śramaṇa-* etc.) erwähnt. Auch (harte) Askese (*tapas-*) wird nicht gelehrt. Welche Lebensweise und welchen Heilsweg die KaṭhU vorsieht, kann daher nur rekonstruiert werden.

Wie gezeigt werden konnte, ist die KaṭhU keineswegs antiritualistisch. Weder kritisiert Naciketas das Ritual in der Vorgeschichte, noch handelt es sich bei seinem zweiten Wunsch um einen unpassenden Einschub. Die Effektivität des zum Himmel der Unsterblichen führenden Feuerrituals wird nirgendwo angezweifelt – ganz im Gegenteil. Die Strophe 2.10, die offenbar dem Naciketas in den Mund gelegt ist, zeigt, dass die KaṭhU primär die Gier nach materiellem Besitz⁵¹² und anderen weltliche Freuden abwertet, das Nāciketacayana aber eben das Gegenteil von materieller Besitzverhaftung darstellt und nicht mit ephemeren Dingen vollzogen wird. Das Ritual, das der Tod Naciketas lehrt, ist offenbar genau das, wovon auch im Rest der Upaniṣad die Rede ist: Das Mittel, um Tod und Wiedertod zu überwinden und in eine unvergängliche Sphäre zu gelangen. Als erweiternde Ergänzung des Rituals präsentiert der Text das Wissen vom Ātman in Zusammenhang mit der bekannten Opfermystik des Nāciketacayana, nach der das Selbst einerseits als in der Herzhöhle befindlich und andererseits als alles beherrschende Gottheit *erkannt* werden muss.

Dies entspricht dem auch in den späten Teilen des ŚatBr erkennbaren Grundprinzip, Erkenntnis und Wissen nicht *statt*, sondern *zusätzlich* zum Ritual zu vermitteln.⁵¹³ Dieses Erkenntnis, dieses Wissen, wird nicht (nur) um seiner selbst willen angestrebt. In der magischen Weltanschauung der vedischen Religion führt das Wissen um die wahre Natur einer Sache oder eines Sachverhalts direkt zu einem nützlichen oder gewünschten Effekt:

Typical passages found constantly in all parts of them [scil. the Upaniṣads] 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.⁵¹⁴

Der Wert des Wissens, das Naciketas von Yama gelehrt wird, zeigt sich einerseits in seinem Versuch, es vor Unwürdigen geheim zu halten, andererseits aber auch in der Heilseffektivität, die es offenbar hat: *kuśalo 'syalabdhā*, ‚wer es bekommt, der ist selig.⁵¹⁵ Es muss deshalb

⁵¹² S. insbesondere auch KaṭhU 2.3, 2.6 und natürlich Naciketas' Ablehnung der von Yama angebotenen Genüsse.

⁵¹³ Vgl. etwa die Deutungen des Agnicayana, s. pp. 33ff.

⁵¹⁴ EDGERTON 1926: 97–98.

⁵¹⁵ KaṭhU 2.7.

jedoch nicht angenommen werden, dass das Wissen das Ritual aufhebt: Das Wissen über das Selbst konnte als *Teil* des ebenso mächtigen Rituals betrachtet werden und stellte über dieses hinaus eine Möglichkeit zur religiösen Betätigung dar, die das Ritual alleine nicht bieten konnte. Über bloße Sachinformationen und Erläuterungen hinaus finden sich in der KaṭhU ja auch implizite und explizite Anweisungen zur Lebensführung: Naciketas' Ablehnung von Yamas übersteigerten weltlichen Verlockungen zeigt, dass diesseitige Güter und Ziele um der Wahrheit willen zu verwerfen sind, da das Unvergängliche – die Unsterblichkeit – nicht in vergänglichen Dingen zu finden ist. In der zweiten Valli etwa, die wohl großteils zum ältesten Bestand des Textes und zum konzeptuellen Kern der KaṭhU gezählt werden kann, heißt es, dass zur Einsicht das Ablassen von üblem Verhalten, innere Ruhe und Sammlung notwendig sind.⁵¹⁶

Vor allem in der dritten, fünften und sechsten Valli finden sich jedoch auch Anweisungen, die über das Ritual, die reine Erkenntnis des Selbst und die bloße Entsagung weltlicher Übel hinausgehen und auch im Text selbst *yoga-* genannt werden. Die ersten Strophen dieser Art finden sich in der dritten Valli, die sich zum größten Teil um das Wagengleichnis dreht; in der sechsten Valli wird das Thema in sehr ähnlicher Form erneut behandelt. In beiden Abschnitten finden sich Hinweise auf die Praktiken, die zum Yoga gehören; insbesondere wird die Zügelung der Sinne hervorgekehrt, die mit dem Stillstand des die Sinne beherrschenden 'geistigen Organs' (des *manas-*) und des 'Verstandes' (der *buddhi-*) einhergeht bzw. diesen bedingt. Das Ziel dieser Praktiken wird durch eine gewisse Widersprüchlichkeit charakterisiert: Einerseits wird das individuelle Selbst durch den Yoga von seiner Individualität befreit – es soll ja schließlich das *eine* Selbst im Innern aller Wesen erkannt werden – andererseits ist wie auch beim Nāciketacayana vom Erreichen einer himmlischen Sphäre die Rede.⁵¹⁷ Diese Spannung wird in der KaṭhU nicht aufgelöst. Wie oben bereits angedeutet, ist die Identifikation der Heilsziele des vedischen Rituals und des Yoga ein zentraler Bestandteil der KaṭhU. Der gemeinsame Schnittpunkt der beiden Heilswege ist offensichtlich: Das individuelle Selbst war schon in den späten Teilen des ŚatBr und in den frühen Upaniṣads, die noch fest in der Sprache und Weltsicht des Rituals verankert sind, der zentrale Gegenstand der Spekulation und das Erkenntnisobjekt katexochen. Diese Spekulation wurde immer auch mit dem Ziel betrieben, das Verhältnis von Selbst und Sterblichkeit zu klären, wobei das Wissen um das Wesen

⁵¹⁶ KaṭhU 2.24.

⁵¹⁷ Wie man sich die Effekte des Yoga in der Praxis vorstellte, stellt wohl die Beschreibung von Droṇas Tod sehr plastisch dar; s. p. 118.

des Selbst oft auch als Mittel zu dessen „Immortalisierung“ verstanden wurde.

Die Techniken des Yoga, die in der KaṭhU nur sehr elliptisch erklärt und nicht weiter ausgebaut werden, sind gewissermaßen eine Antwort auf die Frage nach der *Methode* zur Selbsterkenntnis. Das Selbst, das in der Opferymstik des Agnicayana, in der upaniṣadischen Erkenntnislehre und schließlich auch im Yoga gelehrt wird, hat viele Gesichter, ist jedoch letztlich eins und ein und dasselbe. Die Abwendung von den äußeren und materiellen Dingen, die schon in der ersten Vallī ‘aller Sinne Glanz abnutzen’ (*sarvendriyāṇāṃ jarayanti tejah*), findet im Yoga, der ja der Zähmung der Sinne dient, seine logische Konsequenz.

Das Heilsziel bestand also in jedem Fall in einer mehr oder weniger entpersonalisierten nachtodlichen Existenz in einer himmlischen Sphäre, die im Gegensatz zum Dasein auf der Erde durch ihre Unvergänglichkeit charakterisiert wurde. Offen ist jedoch, welche Rolle das Nāciketacayana in der religiösen Praxis spielte. Dies ist nur anhand der KaṭhU nicht zu eruieren. Die Macht des Wissens und auch der Entsagung stehen eindeutig im Vordergrund; es ist daher gut möglich, dass diese nicht nur als *Ergänzung* des Rituals verstanden wurden, sondern dieses – zumindest in der Praxis – sogar als gleichwertige Praktiken *ersetzen*. Da beide zu dem selben Ziel führten, war dies auf der theoretischen Ebene leicht zu erklären.

Ein der KaṭhU nicht unähnliches Nebeneinander von Ritual und Yoga findet sich auch in der MaitrU, auf die im Folgenden in Form eines Exkurses eingegangen werden soll, bevor versucht werden soll, die Intention der Verfasser und Kompilatoren der KaṭhU zu erklären und mehr Licht auf die Problematik der Heilswege und -ziele zu werfen.

2c Exkurs: Die Kohärenz der Maitrāyaṇīya-Upaniṣad

Am Beginn der MaitrU ist von einem ‘Brahman-Opfer’ (*brahma-yajña-*) die Rede. Die hierbei eingesetzten, wahrscheinlich physischen bzw. externen Feuer sollen vom Opferherrn als sein eigener Ātman verstanden werden. Durch die Erkenntnis des mikrokosmischen und makrokosmischen Ātman ‘sinnt der so Bescheid Wissende nur über den Ātman nach und opfert nur in den Ātman.’⁵¹⁸

Eben derselbe Opferherr soll allerdings auch ein Entsager (*saṃnyāsīn-*) sein: ‘Der, der so Bescheid weiß, ist ein Entsager, ein Yogin und einer, der dem Ātman opfert’⁵¹⁹ und zieht seine Sinne von allen äußeren Objekten zurück. Ist hier also der Opferherr gleichzeitig auch ein Yogin und Weltentsager, der gemeinhin keinerlei Feuer betreiben darf?

⁵¹⁸ *evam-vid ātmann evābhidyāty ātmann eva yajati* | MaitrU VI 9.

⁵¹⁹ *yo haivaṃ veda saṃnyāsī yogī cātma-yājī ceti* MaitrU VI 10.

Die zweite Textstelle ist nach Ansicht VAN BUITENENS eine Interpolation eines Bearbeiters, die der ursprünglichen MaitrU hinzugefügt wurde, um den alten Text mit der Einfügung eines zweiten, später entstandenen Textes ähnlichen Namens⁵²⁰ zu verbinden.⁵²¹ Diese sog. Southern Maitrāyaṇī ist im Gegensatz zur „ritualistischen“ Ur-Upaniṣad ein Sāṅkhya-Yoga-Traktat „without Vedic relationships, which, had it been in ślokas, might have turned up as part of the Mokṣadharmā.“⁵²² Die Widersprüchlichkeit des Textes erklärt sich aus dieser Verbindung.

Die Kombination ist allerdings interessant, denn wie in der KaṭhU werden in der MaitrU Yoga-Lehren mit vedischen Ritualdeutungen verbunden. Die MaitrU demonstriert, dass Texte ihrer Art durchaus auf gewisse Weise widersprüchlich sein durften, insbesondere, wenn die kompilierten bzw. verschmolzenen Texte einige Merkmale teilen. In der MaitrU ist dies z.B. die Lehre der zwei Ātmans: Während die ursprüngliche Upaniṣad vom mikrokosmischen und makrokosmischen Ātman (scil. Atem und Sonne) spricht, handelt die Southern Maitrāyaṇī von einem körperlichen respektive geistigen Ātman.⁵²³

VAN BUITENEN geht nicht näher auf die Gründe, die der Bearbeiter bei der Erstellung der MaitrU gehabt haben könnte, ein. Die Inklusion neuer Lehren in einen bereits älteren, schon anerkannten und autoritativen Text kann auf unterschiedliche Weisen erklärt werden: Entweder der Text wurde von Angehörigen der ihn überliefernden Tradition angepasst oder aber von anderen, vielleicht sogar gegnerischen Bearbeitern übernommen und nach den eigenen Bedürfnissen umgestaltet. Die Inklusion der fremden Lehre könnte damit die jeweils andere Tradition gewissermaßen übervorteilen, indem sie ihre Lehre nicht nur übernimmt (bzw. „stiehlt“), sondern im eigenen Sinne umgedeutet. Angesichts der Tatsache, dass auch die KaṭhU als von Brahmanen verfasster Text Ritual und Sāṅkhya-Yoga in sich vereint, ist es plausibel, dass auch der Kompilator der MaitrU aus dem brahmanischen Milieu stammt und die SM in die ursprüngliche Upaniṣad integrierte, um der Yoga-Lehre ein vedisches Gewand zu geben. Dass dadurch eine eigenständige Yoga-Tradition erfolgreich übertrumpft wurde, kann jedoch kaum behauptet werden; Tatsache ist, dass sowohl die Tradition des vedischen Rituals als auch des Sāṅkhya-Yoga in der brahmanischen Tradition erhalten geblieben sind, ohne jemals zu ei-

⁵²⁰ VAN BUITENEN nennt ihn Southern Maitrāyaṇī (SM); ursprünglich wurde er wohl Maitreya-/Maitreyī-/Maitrī-Upaniṣad genannt.

⁵²¹ S. VAN BUITENEN 1962: 13–28. VAN BUITENENS Theorie und Rekonstruktion wurden von Paul HACKER 1966 positiv rezipiert. COHEN 2008: 256 befindet sie für „unnecessarily complicated“ und hält die ursprüngliche Upaniṣad (den Nicht-Southern-Maitrāyaṇī-Text) für einen Zusatz zum Text der Southern Maitrāyaṇī; VAN BUITENENS Argumente widerlegt sie jedoch an keiner Stelle.

⁵²² VAN BUITENEN 1962: 21.

⁵²³ S. VAN BUITENEN 1962: 26–27.

ner vollständig harmonisierten und homogenen Tradition, die ihre Vorgänger abgelöst hätte, verschmolzen zu werden.

2d Die Entstehung und die Intention der KaṭhU

Nach der Übersetzung, der Analyse des Inhalts des Textes und seiner Kohäsion und Kohärenz kann nun der Versuch unternommen werden, sein Zustandekommen und die Intention hinter seiner Verfassung zu erklären.

Den Kern der KaṭhU stellt eine ergänzende Erweiterung der Opfermystik des Nāciketacayana dar, die gleichzeitig sowohl als Antwort auf die Leugnung des Selbst seitens der Buddhisten als auch als „zeitgemäße“ Deutung des Heilsziels des Rituals – des Himmels – als gleichbedeutend mit der Erlösung von Wiedergeburt (und dem schon früher befürchteten Wiedertod) gedacht war. Aus historisch nachvollziehbaren, aber nicht genau rekonstruierbaren Gründen wurde der Text im Lauf der Zeit erweitert, rearrangiert und möglicherweise auch verkürzt, um Strophen einzufügen, die thematisch einen gewissen Bezug zur Selbsterkenntnis aufweisen und die spekulative Opfermystik um eine praktische Methode, die zum Kreis der (Sāṅkhya-)Yoga-Lehren des MBhār gehören, zu erweitern. Die älteren Teile zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich entweder direkt auf das Nāciketacayana beziehen oder aber die Heilseffektivität vom Wissen über den Ātman und sein Fortbestehen über den Tod hinaus betonen, *ohne* jedoch Praktiken zu vermitteln, die dessen Erkenntnis herbeiführen. Die jüngeren Passagen zeichnen sich wiederum durch ihre Ähnlichkeit zu den aus dem MBhār bekannten Yoga-Lehren aus, die zwar nur selten explizit praktische Übungen vorschreiben, aber ihrem Inhalt nach eindeutig für diese konzipiert wurden.

Es kann daher vermutet werden, dass die Abschnitte 1.1–2.13 (die Naciketas-Geschichte und der Beginn des Traktatteils), 3.1–2 (der Feueraltar und das Brahman), 4.1–5 (das Selbst im Inneren), 4.6–7 (die verderbten, wohl zur Ritualmystik gehörigen Strophen) und 4.8–11 (die Strophen, die Entsprechung von Mikro- und Makrokosmos thematisieren) zu einer potenziell älteren Fassung des Textes gehören, während alle anderen Abschnitte vor allem in den Vallis 3, 5 und 6 sowie die eindeutig identifizierbaren Einschübe in 2 und 3 spätere Hinzufügungen sind. Dabei darf nicht vergessen werden, dass sich (1.) diese älteren Teile keineswegs zu einem kohärenten oder gar kohäsiven Urtext zusammenfügen lassen und es (2.) kein Kriterium gibt, das auch andere, hier nicht aufgeführte Strophen eindeutig einer späteren Textschicht zuordnet.

Eine genaue Rekonstruktion der Entstehung des *Textes* darf daher als unmöglich gelten. Es ist jedoch durchaus möglich, die Entstehung des heterogenen *Inhalts* der KaṭhU nachzuvollziehen, also den Prozess ihrer Verfassung und Kompilation nachzuzeichnen.

Wie bereits angedeutet, stand zu Beginn der Entstehung der KaṭhU wohl eine Sammlung von Strophen(-Clustern) oder „Versatzstücken“,⁵²⁴ die in der Naciketas-Erzählung zu einem teils nur sehr lose verbundenen Text zusammengefügt wurden und noch große Ähnlichkeit mit der vedisch geprägten Mystik hatten.⁵²⁵ Ein Mangel an Kohäsion zwischen diesen Abschnitten war wohl von Anfang Teil der KaṭhU; dies trifft vor allem auf den Traktatteil zu, der nur zu Beginn konsequent als Teil des Dialogs zwischen Yama und Naciketas ausgewiesen wird.⁵²⁶ Kohärenz war dennoch gegeben, da die Spekulationen über das Selbst als Teil der Opfermystik des Feuerrituals präsentiert wurden.

In einem zweiten Schritt wurden an den ohnehin schon nicht sehr kohäsiven Text Elemente des Yoga in die Upaniṣad integriert, die nicht der vedischen Tradition *sensu stricto* entstammen und einen Heilsweg lehren, der nicht auf dem Ritual und der zu ihm gehörenden Gnosis, sondern vielmehr auf der Kontrolle der Sinne und einer ganz eigenen Metaphysik basiert.⁵²⁷ Diese Widersprüchlichkeit wurde von den brahmanischen Bearbeitern wahrscheinlich in Kauf genommen, um den Ātman sozusagen von mehreren Seiten darzustellen und die Universalität des Textes zu erhöhen: Alles, was in ihn und seinen vedischen Rahmen integriert wurde, wurde auch unter die Kontrolle der Brahmanen gebracht, die so einem nicht-vedischen Yoga einen „seit den Urzeiten des Naciketas“ bestehenden, vedischen Yoga entgegenhalten konnten.

Dies war Teil einer sich über mehrere Jahrhunderte erstreckenden Reaktion der brahmanischen Kultur auf die Religion und Spiritualität, die zu jener Zeit im Osten (des heutigen) Nordindiens vorherrschend war. Bekannt ist, dass die dort verbreiteten sog. Śramaṇa-Strömungen (auch als asketische Reformreligionen bezeichnet), zu denen der Buddhismus und der Jinismus gehören, viele Laienanhänger hatten und über längere Zeit hinweg die Pro-

⁵²⁴ S. pp. 114ff.

⁵²⁵ So etwa deutlich im Abschnitt KaṭhU 4.1–5 (pp. 73ff.), der an Lehren anknüpft, die in der BṛhĀU zu finden sind und im Abschnitt KaṭhU 4.8–11 (pp. 76ff.), der nicht nur durch ein RV-Zitat, sondern auch durch seine inhaltlichen Anleihen aus einer Hymne des AV gekennzeichnet ist.

⁵²⁶ S. p. 47.

⁵²⁷ Während die Designation mit dem Sanskrit-Wort *yoga*- allem Anschein nach brahmanischen Ursprungs ist, stammt der Großteil der yogische Praktiken (wie etwa das Konzept der „heilseffektiven Sinneskontrolle“) wohl aus dem in der zweiten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrtausends noch nicht vollständig brahmanisierten nord-östlichen Bereich Indiens – dem sog. „Greater Magadha“ – und wurde vor allem mit dem Buddhismus, Jinismus und anderen Śramaṇa-Strömungen assoziiert, s. BRONKHORST 2011: 321f. Vgl. weiter BROCKINGTON 2013: 13ff.

tektion insbesondere der Könige Magadhas genossen.⁵²⁸ Diese vor allem in Magadha und seiner Peripherie verbreiteten Śramaṇa-Strömungen boten ein grundsätzlich anderes Konzept als der ritualistisch ausgerichtete Brahmanismus. Sie waren, insofern sie die Entsagung des Lebens als Haushälter erforderten, einerseits elitär und hatten sicher nur eine begrenzte Zahl an „vollwertigen“ Mitgliedern, boten aber andererseits einem viel größeren Teil der Bevölkerung eine religiöses Modell, in dem fast jeder, der nicht selbst entsagen wollte,⁵²⁹ sein Karma und damit seine Wiedergeburt durch wenig aufwendige Almosen an die Entsager verbessern konnte. Darüber hinaus genossen sie über längere Zeit hinweg die Protektion der Könige Magadhas.⁵³⁰ Sowohl die politische Unterstützung als auch die größere Universalität dieser Strömungen stellten für die brahmanische Ritualreligion, deren Ausgangspunkt bzw. Zentrum der Orthodoxie und Orthopraxie im sog. Āryavarta in der westlichen Gangesebene lag, eine gewisse Bedrohung dar und forderten eine Reaktion heraus. Während einige Brahmanen die Konzepte der Śramaṇas ignorierten,⁵³¹ öffneten sich andere den vor allem in den Städten populären Ideen und Konzepten oder versuchten auch auf anderen kulturellen Gebieten Fuß zu fassen. Im Lauf der Zeit wurden zahlreiche Elemente der Śramaṇa-Religionen, wie etwa bestimmte Aspekte des Asketentums und das Konzept von Karma, in das brahmanische Weltbild integriert.

Dass in einem solchen „Schmelztiegel der Kulturen“ und brahmanischen Lebensentwürfe auch Texte entstanden, die Elemente unterschiedlichster Herkunft miteinander verbinden (oder zumindest nebeneinanderstellen), dürfte nicht verwundern. Auch die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus, die sich in der KaṭhU widerspiegelt, wird vor dem Hintergrund der kulturellen Situation nachvollziehbar. Im Fall der KaṭhU waren eindeutig die Brahmanen federführend, auch wenn das Neue, das sie ihrer Tradition einverleiben wollten, keineswegs der vedischen Orthodoxie entsprach und die Texte, die sie übernahmen, ursprünglich wahrscheinlich nicht einmal von Brahmanen verfasst worden waren. Dies enthob sie jedoch nicht notwendigerweise ihres Status, denn – gleich ob als Opferpriester oder Yogalehrer – die Vedisierung bzw. Assimilierung nichtvedischer Elemente bestätigte die Notwendigkeit der Brahmanen als

⁵²⁸ Vgl. BRONKHORST 2007: 1–14.

⁵²⁹ Oder manchmal musste? Arjunas Kritik an der Entsagung deutet zumindest an, dass Menschen nicht nur aus ideellen Gründen und unter idealen Umständen entsagen (sollen). Um Yudhiṣṭhira von seinen Entsagungsplänen abzubringen, spricht er: ‘Es wird gelehrt, dass man zur Zeit der Not entsagen soll, wenn man vom Alter überwältigt oder von Feinden getäuscht worden ist.’ (*āpat-kāle hi saṃnyāsaḥ kartavya iti śiṣyate / jarayābhiparītena śatrubhir vyamsītena ca* // MBhār XII 10.17). Vgl. auch BRONKHORST 2007: 94–111, zu dieser Stelle insbesondere p. 109.

⁵³⁰ Vgl. BRONKHORST 2007: 1–14.

⁵³¹ S. BRONKHORST 2007: 139–141. BRONKHORST nennt z.B. die Mīmāṃsā-Schule, die insbesondere die Lehre von Wiedergeburt und Karman lange Zeit ignorierte. S. auch p. 44 vorliegender Arbeit.

Ritualtechniker und/oder Wissensvermittler.⁵³² Positiv ausgedrückt: Sie passten sich der Zeit und ihren Bedingungen an und verbanden durch die Verfassung der KaṭhU den vedischen Feueraltar mit der Erlösungslehre des Yoga.

⁵³² So schon RAWSON 1934: 62: "To some extent [...] the *Kaṭha* may be regarded as a piece of Brahmin propaganda. It represents the supreme knowledge of the *Atman* as having been divinely revealed to a Brahmin, whereas the older Upaniṣads represent this knowledge as first attained by Kṣatriyas and communicated by them to Brahmins." Darüber hinaus führt auch die Naciketas-Geschichte vor, welchen Status die Brahmanen sich selbst verleihen wollten.

V. Appendizes

Appendix I: Die Etymologie von *naciketas*-

In Folgenden sollen die wichtigsten der bisherigen Etymologien des Namens *naciketas*- zusammengefasst werden:

- 1) *na-ciketas*- leitet sich ab von der Negationspartikel *na* 'nicht' und der finiten Verbform *ciketa*, dem aktiven 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.⁵³³ Der Stamm *s*-Stamm *Naciketas*- könnte dabei sekundär von *naciketa*- abgeleitet worden sein.⁵³⁴ Eine freie Übersetzung wäre demnach „Weißnicht“.⁵³⁵
- 2) *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'.⁵³⁶
- 3) Sowohl *ná-ciketas*- als auch *ná-vedas*- bezeichnen einen Menschen, 'der auf der Suche nach Wissen ist': "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."⁵³⁷ Eine freie Übersetzung wäre dann etwa „Willwissen“.

Alle Etymologien, 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 wörtlich auf den Namen an.

DEVRIES 1987, 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."⁵³⁸ Da *Naciketas* jedoch einen Namen trägt und sein Vater *Vājaśravasa* ist, kann er schwer als „anonym“ gelten.

⁵³³ Diese Etymologie vertrat WHITNEY 1890: 90f.

⁵³⁴ So DEVRIES 1987: 242.

⁵³⁵ DEUSSEN 1921: 263, n. 1 spricht gar "von ‚dem tumben (*na-ciketas*) Menschen“.

⁵³⁶ S. RENO 1943: 5.

⁵³⁷ DEVRIES 1987: 242. Begründet wird dies durch 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." DEVRIES 1987: 242.

⁵³⁸ DEVRIES 1987: 243. Er begründet dies letztlich damit, dass es auch in anderen Erzählungen anonyme Personen gibt.

BODEWITZ merkt an, dass möglicherweise in der zweiten Valli auf Naciketas' Namen angespielt wird. Er übersetzt KaṭhU 2.3ab:⁵³⁹ "Thinking about (*abhidhyā = cit*) the pleasant and pleasantly looking objects of desire you, Mr. Indifferent, have let them go."⁵⁴⁰ Diese Erklärung kann natürlich nur sozusagen synchron (und nicht im Sinn einer historischen Etymologie) für die KaṭhU gelten; im TaittBr bietet Yama Naciketas ja keinerlei Genüsse an.

- 4) *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 TaittBr erwähnt werden: *táto vái tásyēṣṭā-pūrté nākṣiyete* 'Darum fürwahr vergehen sein Opfer und Verdienst nicht'^{541,542}
- 5) *nāciketá-* ist unabhängig von *Naciketas-* entstanden und bedeutet 'nichtunglänzend'.⁵⁴³ Es ist ähnlich gebildet wie *nāsatya-*.
- 6) *naci-ketas-* setzt sich zusammen aus **naci-* und **ketas-*.⁵⁴⁴ **naci-* könnte sich von einem unbekanntem Adjektiv ableiten: Einige Adjektive, insbesondere jene auf *ra*, haben im Vorderglied von Komposita *i* als Auslaut.⁵⁴⁵ Die Form **nacrá-*, die hier als Basis anzusetzen wäre, ist als Adjektiv nicht belegt, ihre Bedeutung daher unbekannt.⁵⁴⁶ 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"⁵⁴⁷ bzw. "Einsicht, Sinn, Herz"⁵⁴⁸. Gerade in Komposita konnte in frühvedischer Zeit ein *a*-Stamm auch in einen *as*-Stamm übergehen.⁵⁴⁹
- 7) *naci-keta(s)-* ist angelehnt an den Namen *śveta-ketu-*.⁵⁵⁰ *śveta-ketu-* ist einer, 'der ein weißes (*śveta-*) Zeichen/Banner/Licht (*ketu-*) hat'. *ketas-* ist nicht belegt; *keta-* bezeichnet den 'Willen', das 'Begehren' oder die 'Absicht.'

⁵³⁹ *sa tvaṃ priyān priyarūpāṃś ca kāmān abhidhyāyan naciketo 'tyasrākṣiḥ /*

⁵⁴⁰ BODEWITZ 1985: 13, n. 32.

⁵⁴¹ TaittBr III 11.8.5.

⁵⁴² Dies ist ein Vorschlag von DEUSSEN 1921: 262, der auch in *na jiti-* ("Nichtbesiegung") ein Wortspiel mit *nāciketá-* sieht – das TaittBr kennt freilich nur den Begriff *āpajiti-*, s. TaittBr III 11.8.5.

⁵⁴³ DEUSSEN 1921: 263, n. 1.

⁵⁴⁴ Zuletzt vertreten wurde diese Etymologie in EWA II/7; für weitere Literatur s. ibid.

⁵⁴⁵ Diese Regel verlor schon in den vedischen Saṃhitās an Produktivität, s. AG II(1)/59–61.

⁵⁴⁶ Als maskulines Substantiv bezeichnet es im Sanskrit das 'Krokodil', s. EWA II/3. Das vielleicht verwandte *nakula-* bezeichnet den 'Ichneumon', ein dem Mungo ähnliches Tier, s. EWA II/2.

⁵⁴⁷ WRV 458.

⁵⁴⁸ EWA I/549.

⁵⁴⁹ S. AG III/286ff.

⁵⁵⁰ DEVRIES 1987: 251, n. 54: "A further possibility in the present case is that ‚Naciketa(s)‘ is a humorous variant, or joke etymology on ‚Śvetaketu,‘ the name of a youth prominent in the Upaniṣads who often must assert his ignorance (KaU 1.1, BU 6.2.4)." DEVRIES begründet seinen Vorschlag hier nicht weiter.

- 8) *naci-ketas*- hat sich aus einer Verbindung von *naktí* ‘in der Nacht’ und dem Stamm *cétas*- in der Bedeutung ‘Glanz’ entwickelt und bezieht sich auf eine Form des Gottes Agni, den Naciketas personifiziert. JEAN HAUDRY übersetzt es als “éclat (ou: attention) dans la nuit”⁵⁵¹.

⁵⁵¹ HAUDRY 2010: 30ff.

Appendix II: Das Agnicayana in anderen Upaniṣads

Auch in anderen Upaniṣads finden sich Andeutungen oder Erwähnungen des Agnicayana oder seiner Elemente. Der Schöpfungsmythos des Prajāpati etwa, der sich zu Beginn der BṛhĀU in mehreren Versionen finden lässt, stammt aus dem Umkreis des Agnicayana. Auch die zahlreichen (nicht nur in der BṛhĀU anzutreffenden) Pentaden haben einen gewissen Bezug zum Agnicayana:

The *agnicayana*, or the ritual of compiling the sacred fire [altar], is of particular concern in most of the texts affiliated with the *Yajurveda*. [...] The prevalence of pentadic imagery in the *BU* [= BṛhĀU] evokes the five-fold structure of the *agnicayana*: “This sacrifice is fivefold, the sacrificial animal is fivefold, man is fivefold, and everything in this world, all that there is, is fivefold.”⁵⁵²

Im Folgenden sollen nur *einige* der upaniṣadischen Stellen, die einen gewissen Bezug zum Agnicayana haben, vor dem Hintergrund relevanter Sekundärliteratur zusammengetragen und angesprochen werden. Der Zweck dieses zweiten Appendix besteht somit nur darin, die vielfältigen Verbindungen zwischen Ritual und der auf ihm basierenden Identifikations- bzw. Erkenntnislehre weiter zu illustrieren. Die oben nur kurz als Möglichkeit angesprochene Hypothese,⁵⁵³ dass das Agnicayana sich als kompliziertestes und auch heilseffektivstes Ritual⁵⁵⁴ der vedischen Religion auf besondere Weise als Ausgangspunkt für später entwickelte, eher gnostisch ausgerichtete Heilswege eignet, soll dadurch weiter untermauert werden.

Śāṇḍilyas Lehre in der Chāndogya-Upaniṣad

In der ChāndU gibt es eine kurze Passage,⁵⁵⁵ die eine einem gewissen Śāṇḍilya zugeschriebene Lehre enthält (diese bekam später in der Kommentarliteratur den Eigennamen Śāṇḍilya-Vidyā).⁵⁵⁶ Gemäß dieser Lehre soll man den Ātman, also den „Wesenskern“ im Innern des Menschen als ‘das Ganze’ (*sarvam*) bzw. Brahman verstehen und verehren, um nach dem Tod zu eben diesem zu werden.⁵⁵⁷ Die Heilswirkung der Lehre beruht also auf einer für die Upaniṣads typischen Identifikation.

Die Lehre der ChāndU bezieht sich inhaltlich offenbar auf eine ebenfalls dem Śāṇḍilya

⁵⁵² COHEN 2008: 86 (Übersetzung von BṛhĀU I 4.17). Für weitere Pentaden s. KNIPE 1972.

⁵⁵³ S. p. 43.

⁵⁵⁴ S. p. 38.

⁵⁵⁵ ChāndU III 14.

⁵⁵⁶ Vgl. GOTŌ 1996: 71, n. 1.

⁵⁵⁷ Übersetzungen der Textpartie finden sich in OLIVELLE 1998: 209 und GOTŌ 1996: 73f.

zugeschriebene Stelle des ŚatBr, die sich im zehnten Kāṇḍa findet⁵⁵⁸ und im Umkreis des Agnicayana angesiedelt ist. Auch in der Lehre des Brāhmaṇa ist die Rede vom Brahman, das hier als ‘das Wahre’ (*satya-*) verstanden werden soll, und vom Ātman, den man sich auf gewisse Art und Weise – wie genau, ist hier unerheblich – vorstellen soll. Das in diesem Zusammenhang erwähnte Wort *brahman-* bezieht sich im ŚatBr jedoch wahrscheinlich nicht auf den Kosmos, sondern bezeichnet entsprechend seiner älteren Bedeutung eine wirkmächtige und heilseffektive ‘Formulierung’, die – wenn man den „älteren“ Śāṇḍilya des ŚatBr so interpretieren kann – denjenigen, der die richtige Willenskraft und Überzeugung hat, nach dem Tode zu einer neuen Existenz verhilft.⁵⁵⁹ Wer nämlich Śāṇḍilyas Lehre über den Ātman – also sein „Brahman“ – als wahr annimmt und davon ausreichend überzeugt ist, kommt nach dem Tod wieder zustande.

Es ist wahrscheinlich, dass die spätere Lehre der ChāndU bewusst dem aus dem ŚatBr bekannten Lehrer Śāṇḍilya zugeschrieben wurde, um dessen Autorität auf den neuen Text zu übertragen. Die beiden Lehren wurden aufgrund eben dieser Zuschreibung und ihrer Ähnlichkeit früher nicht für unterschiedlich gehalten. Erst TOSHIFUMI GOTŌ⁵⁶⁰ zeigte, dass “die im ŚB [= ŚatBr] belegte Lehre, die mit zusätzlichem innerem Ritual einen neuen Sinn in eine konkrete Ritualhandlung des Agnicayana hineinlegt, vom Verfasser der ChU [= ChāndU] in die Hand genommen und in eine Upaniṣad-Lehre über Ātman und Brahman umgestaltet wurde”⁵⁶¹. Der Ātman, der im Ritual (mithilfe des Brahman, also der richtigen Formulierung) für den Himmel geschaffen wird, wird in der Upaniṣad als bereits vorhandener, mit dem Brahman (d.h. hier: mit dem Kosmos) zu identifizierender innerster Wesenskern thematisiert. Auch wenn Śāṇḍilyas ‘Geheimlehre über den Feueraltar’ (*agni-rahasya-*)⁵⁶² wahrscheinlich zu den späteren Schichten des ŚatBr gehört und auch vor ihm schon Deutungen des Rituals existierten,⁵⁶³ wurde sie wohl dennoch mit dem Ritual, seiner Wirkmächtigkeit und seinem Zweck assoziiert: Sowohl das Agnicayana als auch ihm zugehörige Deutung Śāṇḍilyas und die wiederum an diese Deutung anknüpfende Lehre des Śāṇḍilya in der ChāndU zielen darauf ab, dem Opferherrn bzw. dem „Anwender“ des Textes durch die rituelle Erschaffung bzw. (per Identifikationslehre hergestellte) Erkenntnis des Ātman eine nachtodliche Existenz zu ermöglichen.

⁵⁵⁸ ŚatBr X 6.3

⁵⁵⁹ Vgl. GOTŌ 1996: 75–77.

⁵⁶⁰ S. GOTŌ 1996.

⁵⁶¹ GOTŌ 1996: 83f.

⁵⁶² Vgl. p. 34.

⁵⁶³ Vgl. GOTŌ 1996: 83, n. 41.

Das verbale Agnicayana in der Taittirīya-Upaniṣad

Im zweiten Kapitel der TaittU, der sog. Brahma-Vallī, findet sich eine Beschreibung von fünf 'Körpern' oder 'Selbsten' (Ātmans), die ähnlich wie bei einer Matrjoschka ineinander liegen und aus jeweils fünf Bestandteilen bestehen. Diese fünf Körper emulieren den vogelförmigen Agnicayana-Altar, der aus fünf Teilen (Kopf, Rumpf, zwei Flügel und dem Schwanz des Vogels) besteht und aus fünf Ziegelschichten gebildet wird.⁵⁶⁴ Die Rezitation des Textes fungierte wahrscheinlich als eine Art verbales⁵⁶⁵ Ritual, in dem ein Lehrer seinem Schüler durch Worte einen neuen Körper konstruiert bzw. „enthüllt“.⁵⁶⁶

Die geschichteten Körper sind in der TaittU⁵⁶⁷ folgende: (1.) der 'aus der Nahrung bestehende', materielle (*anna-maya-*) Körper, (2.) der 'aus der Lebenskraft bestehende' (*prāṇa-maya-*) Körper, (3.) der 'aus Geist bestehende' (*mano-maya-*) Körper, (4.) der 'aus dem Erkennen bestehende' (*vijñāna-maya-*) Körper und (5.) der 'aus Wonne bestehende' (*ānanda-maya-*) Körper.

Die Körper führen somit immer weitere ins Innere des Menschen. Der letzte Körper und innerste Kern besteht aus 'Wonne' (*ānanda-*); seine 'Basis' (*pratiṣṭhā-*) ist das Brahman. Nach einer Analyse der Größe dieses Glücks⁵⁶⁸ erläutert die Upaniṣad den Effekt, den die Kenntnis ihrer Lehre nach sich zieht:

Der, der sich hier im Menschen befindet und der, der sich dort in der Sonne befindet – sie sind eins. Wenn einer, der so Bescheid weiß, aus dieser Welt dahingeht (*pretya-*), gelangt er in diesen aus Nahrung bestehenden Körper, (...), gelangt (zuletzt) in diesen aus Wonne bestehenden Körper. Dazu gibt es auch diese Strophe:

Vor dem die Worte umkehren,
ohne es mit dem Geist erreicht zu haben –
Der, der die Wonne des Brahman kennt,

⁵⁶⁴ S. FREEDMAN 2012.

⁵⁶⁵ Die deiktischen Pronomina im Text weisen darauf hin, dass es sich nicht um eine Interiorisierung oder rein mentale Form des rituellen Prozesses handelt. "It can be heard and observed as it happens – a teacher is speaking and gesturing to his disciple." FREEDMAN 2012: 336.

⁵⁶⁶ "[I]n TU2, we find the basis for a performance of the ritual of constructing a self in the form of *agni*, verbalized, in the sense that in it, verbal actions, or speech acts (the uttering of statements such as 'this is his head'), replace physical actions (laying down an earthen brick during the *agni-cayana*). It is a verbalized *agni-cayana*." FREEDMAN 2012: 336. Dabei darf natürlich nicht vergessen werden, dass der Text auch außerhalb eines solchen verbalen Rituals verwendet worden sein könnte und er in der späteren Exegetik des Vedānta auch völlig unabhängig von seiner ursprünglichen Funktion rezipiert wurde.

⁵⁶⁷ TaittU II 2.2–5.

⁵⁶⁸ TaittU II 1.8.

fürchtet sich vor nichts.⁵⁶⁹

Der Zweck des Rituals besteht somit – ähnlich wie im ursprünglichen Agnicayana – darin, einen neuen Körper für das Leben nach dem Tod zu erschaffen bzw. genauer: diesen Körper mithilfe der Lehre der Upaniṣad zu *erkennen*.⁵⁷⁰ Auch hier wird ‘der, der sich hier im Menschen befindet’ – es kann sich dabei ja nur um das „Innere des Menschen“, also seine Seele im unschärfsten Sinn, handeln – mit der Person in der Sonne identifiziert. Die Körper (Ātmans), die in der TaittU gelehrt werden, befinden sich größtenteils innerhalb des physischen Leibes. Hier bahnt sich die spätere Bedeutung von Ātman für den vom Körper mehr oder weniger trennbaren und unabhängigen innersten Wesenskern an. Der innerste Kern des Menschen ist hier dennoch noch ein Körper unter anderen und als eigene Kategorie noch nicht von diesen getrennt.

Welche Rolle das verbale Ritual spielte und in welchem Verhältnis es zum “materiellen” Agnicayana stand, ist schwer zu eruieren:

It might have been a separate procedure intended to replace the original *agnicayana* entirely, or a complementary one, perhaps using the brick-made *agni* as a model to which the teacher points as he utters the crucial words. Another possibility is that the construction of the self happened over a long period of time, during which it was broken up into five occasions, each of which was devoted to the creation of one of the five layers of the verbal *agni* in the disciples evolving *ātman*.⁵⁷¹

Die Identifikationen der Maitrāyaṇīya-Upaniṣad

In der MaitrU findet sich eine ausführlichere Deutung bzw. Weiterentwicklung der Konzepte des Agnicayana, in der der Ātman eine wichtige Rolle spielt. Laut VAN BUITENEN wird hier die Symbolik des Agnicayana auf das Agnyādhāna übertragen.⁵⁷² Zu Beginn der Upaniṣad heißt es:

⁵⁶⁹ *yaś cāyaṇ puruṣe yaś cāsāv āditye / sa ekaḥ / sa ya evaṃ-vit / asmāl lokāt pretya / etam annamayam ātmānam upasaṃkrāmati / (...)* etam ānandamayam ātmānam upasaṃkrāmati / tad apy eṣa śloko bhavati / yato vāco nīvartante / aprāpya manasā saha / ānandaṃ brahmaṇo vidvān / na bibheti kutaścana // iti // TaittU II 8–2.9.

⁵⁷⁰ “This is a description of the final journey, the journey beyond death, which leads to the bliss residing in the core of man.” FREEDMAN 2012: 327.

⁵⁷¹ FREEDMAN 2012: 336–337.

⁵⁷² S. VAN BUITENEN 1962: 37. BODEWITZ bestreitet dies: “Probably the Agnihotra, the Agnicayana and their interiorizations (partly in the form of a Prāṇāgnihotra, partly to be regarded as a mental and symbolic Agnicayana) are meant here.” BODEWITZ 1985: 11, n. 27. Er argumentiert, dass sich *ci* bzw. *cayana*- nicht nur auf das ‘Schichten’, sondern auch auf das ‘Kontemplieren’ der Feuer beziehen kann. Welches Ritual wirklich gemeint ist, ob dieses rein mental vollzogen wird oder nicht, ist schwer festzustellen; die Symbolik der Upaniṣad entstammt jedenfalls dem Agnicayana und steht im Text eindeutig im Vordergrund.

Die (Feueraltar-)Schichtung (/ die Kontemplation) der Früheren war ein Brahman-Opfer. Darum soll der Opferherr, wenn er sie schichtet (/kontempliert), an diese Feuer als das Selbst denken, und das Opfer kommt gewiss vollkommen und vollständig zu Stande.⁵⁷³

Daraufhin⁵⁷⁴ wird erläutert, dass das Selbst zweifach ist:

Auf zweifache Weise trägt er das Selbst: Das, das die Lebenskraft (*prāṇa-*) ist und das, das die Sonne dort ist.⁵⁷⁵

Das innere Selbst ist identisch mit der Sonne, die – wie vom Agnicayana bekannt – der Inbegriff der Zeit ist. Diese „isst“ so, wie das Feuer im Inneren des Menschen verdaut und Brennstoff braucht:

Der sich innen genau im Herzlotos Befindliche, der Nahrung isst, ist ferner das im Himmel befindliche Sonnenfeuer, das Zeit genannt wird und unsichtbar alle Wesen isst.⁵⁷⁶

Später wird eine Identifikation hergestellt, die fast genau der der KaṭhU entspricht:

Der, der hier im Feuer ist, der, der hier im Herzen ist und jener, der in der Sonne ist, sind eins. Die Einheit des Einen erreicht, wer so Bescheid weiß.⁵⁷⁷

Dass hier nicht vom Rukma oder von der Ṛṅkā die Rede ist, sondern vom Feuer, ist kein Übel, da sich die KaṭhU nicht auf die Goldscheibe festlegt. Darüber hinaus heißt es ja, dass sich der *agni-* in der *guhā-*, der 'Herzhöhle', befinde. Ein Schluss von Aussagen der MaitrU auf die Strophen der KaṭhU scheint zulässig zu sein: Die drei Entitäten, die miteinander identifiziert werden, sind die Sonne (das himmlische Feuer), das Opferfeuer, der Feueraltar bzw. die Goldscheibe und das Selbst, das innere Lebensfeuer des Menschen.

⁵⁷³ *brahma-yajño vā eṣa yat pūrveṣāṃ cayanam | tasmād yajamānas citvaitān agnīn ātmānam abhidhyāyet | sa pūrṇaḥ khalu vā addhāvikaḥ sampadyate yajñāḥ |* MaitrU I 1. Ob in der MaitrU das Ritual durch ein mentales Ritual ersetzt wird oder nicht, ist umstritten, s. BODEWITZ 1985: 11, n. 27. Die Upaniṣad äußert sich nicht dazu. Die Deutungen des Opfers stehen im Text jedenfalls eindeutig im Vordergrund; VAN BUITENEN erklärt: "brahmayajña is a rite which is more than the literal observance of its ritual detail, and is accomplished by the esoteric knowledge of the macrocosmic and microcosmic connections implied." VAN BUITENEN 1962: 37.

⁵⁷⁴ Die hier übersetzten Stellen sind nach der Ansicht VAN BUITENENS 1962 Teil der Urfassung der MaitrU; in dieser folgen dieser und der nächste Abschnitt (ungeachtet der späteren Nummerierung) direkt aufeinander. S. p. 123.

⁵⁷⁵ *dvidhā vā eṣa ātmānam bibharti | ayaṃ yaḥ prāṇo yaś cāsā ādityaḥ |* MaitrU VI 1.

⁵⁷⁶ *atha ya eṣo 'ntare hr̥tpuṣkara evāśrito 'nnam atti sa eṣo 'gnir divi śritaḥ sauraḥ kālākhyo 'dr̥śyaḥ sarvabhūtāny annam attiti |* MaitrU VI 2.

⁵⁷⁷ *yaś caiṣo 'gnau yaś cāyam hr̥daye yaś cāsā āditye sa eṣa ekā iti | ekasya haikatvam eti ya evaṃ veda |* MaitrU VI 17.

Die Īśā-Upaniṣad und das goldene Gefäß

Den Abschluss der ĪśU bilden vier Strophen, deren genaue Bedeutung nicht vollkommen klar ist:

⁵⁷⁸Von einem goldenen Gefäß ist das Gesicht des Wahren bedeckt.

Öffne du es, Pūṣan, für den, dessen Gebot (*dharmā-*) das Wahre ist, zur Schau! /15/

Pūṣan, einziger Seher, Yama, Sonne (Sūrya), Prajāpati-Sohn, breite die Strahlen aus, sammle den Glanz!

Deine schönste Erscheinung, die sehe ich. Jene Person (*puruṣa-*) dort, die bin ich! /16/

Der Wind, der Hauch, der ist unsterblich, doch hier nimmt der Körper in Asche sein Ende.

Om, o Verstand (*kratu-*), gedenke der Tat (*kṛta-*), gedenke! O Verstand, gedenke der Tat, gedenke! /17/

O Agni, führe uns auf einem guten Weg zu Reichtum, der du, o Gott, alle Opferwerke kennst! // Wehr von uns ab den Frevel, der auf Abwege führt. Den größten Spruch der Verehrung möchten wir dir widmen! /18/

Die große Frage ist, worum es sich bei dem goldenen Gefäß (*hiraṇmaya-pātra-*) handelt. OLIVELLE identifiziert es als die Sonne: "The golden dish is the sun's orb. [...] The dish that covers may refer to the conception of the sun as the door to the heavenly world".⁵⁷⁹ Für COHEN handelt es sich um den glühenden (und nur daher goldenen) Kessel des Pravargya-Rituals:

The two chapters preceding the *IU* in the *Samhitā* text contain prayers used in the Pravargya ritual.⁵⁸⁰ The Pravargya ritual, in which a pot is filled with milk and heated until it glows, is a mystical ceremony in which the pot is identified with the sun, and the worshipper's vision of the glowing pot is imbued with religious significance.⁵⁸¹

Tatsächlich wird auch im Pravargya der glühende Kessel mit der Sonne und der Opfer-

⁵⁷⁸ *hiraṇmayena pātreṇa satyasyāpihitaṃ mukham / tat tvaṃ pūṣann apāvṛṇu satya-dharmāya dṛṣṭaye /15/ pūṣann eka-rṣe yama sūrya prajāpatya vyūha raśmīn samūha tejaḥ / yat te rūpaṃ kalyāṇatamaṃ tat te paśyāmi yo 'sāv asau puruṣaḥ so 'ham asmi /16/ vāyur anilam amṛtam athedaṃ bhasmāntaṃ śarīram / om krato smara kṛtaṃ smara krato smara kṛtaṃ smara /17/ agne naya supathā rāye asmān viśvāni deva vāyunāni vidvān / yuyodhy asmaj juhurāṇam eno bhūyīṣṭhāṃ te nama uktīm vidhema /18/* ĪśU 15–18 ≈ BṛhĀU V 15; ĪśU 17 (BṛhĀU V 15.[3]) = ŚatBr XIV 8.3.1; ĪśU 18 (BṛhĀU V 15.[4]) = ṚV I 189.1. SIGNE COHEN bemerkt zur Intertextualität der Passage(n): "These stanzas [scil. ĪśU 15–18] seem to be later additions to both the *Īśā* and the *BU* [= BṛhĀU]. [...] [S]ince it appears that the *BU* has borrowed from *Īśā* 3 and 9, it is quite likely that the *BU* has also borrowed the passage *Īśā* 15–18, which itself consists of stanzas that the *Īśā* has borrowed from other textual sources." COHEN 2008: 163.

⁵⁷⁹ OLIVELLE 1998: 525.

⁵⁸⁰ Die ĪśU ist als einzige Upaniṣad Teil eines Samhitā-Textes (nämlich der Vājasaneyī-Samhitā) und wird daher auch Samhitā-Upaniṣad genannt.

⁵⁸¹ COHEN 2008: 163.

herr mit Prajāpati identifiziert und auch dieses Ritual soll wie das Agnicayana den Wiedertod abwenden. Allerdings wird der Kessel hier nicht geöffnet, sondern im Gegenteil mit einer goldenen Platte bedeckt, um den Himmel zu schützen.⁵⁸² Dass die ĪśU auf das Pravargya anspielt, ist daher nicht vollkommen schlüssig. Dass es sich bei dem *pātra*-, dem 'Gefäß', um die Sonne (am Himmel) handelt, die sozusagen wie eine leuchtende Schüssel vor dem Durchgang zur ewigen Welt hinter ihr hängt, erscheint insofern wahrscheinlicher, als auch nachher von *sūrya*- (dem Gott 'Sonne') und seinen Strahlen die Rede ist. Auch hier werden wie im Agnicayana Sonne und Yama – der Tod – und zuletzt auch der Kenner der Upaniṣad (das „Ich“) miteinander identifiziert. Auch die Vergänglichkeit des Körpers wird hervorgehoben.

⁵⁸² S. Kaṭha-Āraṇyaka (KaṭhĀ) II 76 und 91 bzw. WITZEL 2004: 1X.

Appendix III: Der *sāṃparāya-*

In diesem dritten Appendix soll die Bedeutung des für die KaṭhU wichtigen Begriffes *sāṃparāya-* geklärt werden.

Das maskuline Substantiv *sāṃparāya-* kommt in der Upaniṣad zweimal vor. An der ersten Stelle⁵⁸³ fragt Naciketas nach dem, was es 'im großen *sāṃparāya-* gibt'. An der zweiten Stelle⁵⁸⁴ scheint der Todesgott zu lehren, dass diejenigen, die den *sāṃparāya-* nicht kennen und beherzigen, dem Kreislauf der Wiedergeburten ausgeliefert sind. Der *sāṃparāya-* ist offensichtlich sowohl in Naciketas' Frage als auch in Yamas Antwort von nicht geringer Bedeutung: Derjenige, dem er nicht einleuchtet (*pratibhāti*), ist offenbar derselbe, der glaubt, es gebe kein Leben nach dem Tod.

sāṃparāya- wird von fast allen Übersetzern der KaṭhU im Sinne eines Überganges als 'große Reise ins Jenseits'⁵⁸⁵, 'transit'⁵⁸⁶ oder 'passing-on'⁵⁸⁷ übersetzt. Diese Bedeutung findet sich auch im Petersburger Wörterbuch.⁵⁸⁸

Bei all diesen Übersetzungen wurde jedoch nicht berücksichtigt, dass es sich bei (dem Adjektiv) *sāṃparāya-* um eine Vṛddhi-Ableitung von *saṃparāya* (m.) handelt. *saṃparāya* (von *saṃ+parā+i*) bezeichnet das '(vollständige) Dahin/Hinübergehen, Sterben', die Ableitung *sāṃparāya-* hingegen bezieht sich auf etwas, was mit dem Dahingehen bzw. Sterben in Beziehung steht (also 'Sterbens-'), aber nicht das Sterben selbst. Von daher lassen sich auch die Bedeutungen der substantivierten Form ableiten: Ein *sāṃparāya-* (als Substantiv) ist etwas, das einen Bezug zum Sterben hat, also etwa die 'Not' oder der 'Kampf' – „Sterbensereignisse“, „Dinge, die den Tod betreffen“.⁵⁸⁹ In Anbetracht der Morphologie scheint eine Übersetzung mit 'Übergang' daher unpassend. Woher aber stammt dieses Verständnis?

Dass *sāṃparāya-* den Übergang selbst bezeichnet, geht wahrscheinlich auf Śaṅkaras Kommentar zum BrahmS zurück. Das Sūtra III 3.27, das Śaṅkara kommentiert, behandelt den Verlust (*hāni-*) von guten und üblen Taten bzw. das Ausbleiben von deren guten und

⁵⁸³ KaṭhU 1.29

⁵⁸⁴ KaṭhU 2.6.

⁵⁸⁵ Z.B. in RAU 1971: 163.

⁵⁸⁶ Z.B. in OLIVELLE 1998: 381 und WHITNEY 1890: 97

⁵⁸⁷ RADHAKRISHNAN 1953: 607.

⁵⁸⁸ PW VII/939: "der Uebergang aus dieser Welt in die jenseitige".

⁵⁸⁹ MONIER-WILLIAMS führt auch "contention, conflict; the future, future life; means of attaining a future world; inquiry into the future; investigation (in general); uncertainty" MW 1108. als Bedeutungen an. Diese finden sich auch alle bei APTE 1118b.

schlechten Konsequenzen nach dem Tod (was freilich nur den erlösten Menschen betrifft). Im vorangehenden Sūtra wurde festgestellt, dass das ‘Abschütteln’ (*vidhūnana-*) der guten und üblen Taten notwendigerweise deren Übertragung auf andere, und zwar jeweils auf Freunde und Feinde, nach sich zieht. Im folgenden Sūtra wird dies offenbar begründet:

(Der Verlust [*hāni-*] von guten und üblen Taten erfolgt,) weil es im Jenseits (*sāmparāye*) nichts gibt, was gemeistert werden könnte. Denn so (sagen) ja andere.⁵⁹⁰

Für Śāṅkara geht es in dem Sūtra vor allem darum, dass die Taten *im Moment des Todes* abgelegt werden und nicht später, wie es in einem der von den ‘anderen’ überlieferten Texte offenbar angenommen wird. Er interpretiert:

„Beim Übergang (*sāmparāye*)“, d.h. genau beim Gehen, also beim Verlassen des Körpers, kommt es kraft des Wissens zu diesem Verlust von guten und üblen Taten, bestätigt er (scil. der Verfasser des Sūtra).⁵⁹¹

Wie im Folgenden dargelegt werden soll, ist diese Bedeutung auch in anderen Kontexten eher unwahrscheinlich: Der *sāmparāya-* bezeichnet das, was nach dem Tod kommt, nicht den Tod oder das Sterben selbst. Einige Beispiele sollen die semantische Breite des Wortes demonstrieren.

Im Rāmāyaṇa (Rām) findet sich offenbar die Bedeutung “Kampf”:

Nun haben dich die Rakṣas’, die fürchterlichen,
mächtigen und starken,
mit Mühe im Kampf (*sāmparāye*)
besiegt, o Bester der Affen.⁵⁹²

Bei der Exilierung der Pāṇḍavas spricht Vidura zu Yudhiṣṭhira im MBhār:

Lass in der Not (des Todes, *sāmparāye*) nicht ab
von dem Entschluss, bei dem von den Sehern geehrten!
Purūravas Aila wirst du
durch den Entschluss besiegen, Pāṇḍava⁵⁹³

⁵⁹⁰ *sāmparāye tartavyābhāvāt tathā hy anye* | Brahms III 3.27.

⁵⁹¹ *sāmparāye gamana eva dehād apasarpaṇa idaṃ vidyā-sāmarthyāt sukṛta-duṣkṛta-hānaṃ bhavatīti pratijānīte* | Ś ad Brahms III 3.27.

⁵⁹² *atha rakṣāṃsi bhūnāni mahānti balavanti ca / kathamcit sāmparāye tvam jayeyuḥ kapisattama* // Rām V 35-53.

⁵⁹³ *mā hārṣiḥ sāmparāye tvam buddhiṃ tām ṛṣi-pūjītām /14/ purūravasam ailaṃ tvam buddhyā jayasi pāṇḍava / (...) /15/ MBhār II 69.14cd–15ab.*

In der Geschichte der beiden Jaratkārus beschwert sich Jaratkāru bei ihrem Bruder Vāsuki über ihren gleichnamigen Mann Jaratkāru, der sie geschwängert hat. Nach seiner noch unbewiesenen Aussage verließ er sie. Jaratkāru braucht Nachkommen, da das Schicksal seiner Vorfahren davon abhängt. Seine Gattin spricht:

Ich erinnere mich nicht, dass er früher je
auch nur im Spaß eine Unwahrheit
gesprochen hätte. Warum, o König,
sollte er das in einer den Tod betreffenden Sache (in Not, *sāṃparāye*) tun?⁵⁹⁴

Im Bhāgavata-Purāṇa (BhāgP)⁵⁹⁵ lehrt Ṛṣabhadeva⁵⁹⁶ die *yogināṃ sāṃparāya-vidhim*, also die ‘Sterbenseite der Yogis’. Ṛṣabhadeva vernachlässigt seinen Körper und wandert als Asket umher; schließlich kommt er bei einem Waldbrand ums Leben.

Andere Stellen deuten darauf hin, dass *sāṃparāya-* auch den Ort oder Daseinsbereich “nach dem Tod”, also das ‘Jenseits’ im weitesten Sinn, bezeichnet – eine Bedeutung, die sich in den modernen Wörterbüchern nicht finden lässt. In einer Passage, die sich in mehreren Dharma-Sūtras findet,⁵⁹⁷ wird erklärt, dass ein Sohn nach dem Tod dem Vater gehört:

Wenn man sich in Yamas Haus befindet, gehört ein Sohn dem Vater, heißt es. (...) Im Jenseits (*sāṃparāye*) gehört ein Sohn dem Vater.⁵⁹⁸

Es liegt nahe, dass *sāṃparāya-* und sein Substitut *yamasya sādana-*, das ‘Haus Yamas’, des Totengottes, hier denselben Ort oder Daseinsbereich bezeichnen. Die Bedeutung „Übergang“ drängt sich angesichts des Wortgebrauches nicht auf. Der *sāṃparāya-* ist offenbar der „Bereich, in den man dahinscheidet“, also das „Jenseits“.⁵⁹⁹

Auch an einer anderen Stelle muss die Bedeutung ‘Jenseits’ *sensu lato* angenommen werden. In einem bekannten philosophischen Dialog des MBhār fragt Janaka nach dem Leben nach dem Tod:

Bhīṣma sprach:
Janaka aber, der König,

⁵⁹⁴ *svaireṣv api na tenāhaṃ smarāmi vitathaṃ kvacit / ukta-pūrvaṃ kuto rājan sāṃparāye sa vakṣyati* // MBhār I 44.11.

⁵⁹⁵ BhāgP V 6.6.

⁵⁹⁶ An sich der erste Tīrthaṅkara der Jainas, hier aber von den Bhāgavatas als Avatāra Kṛṣṇas vereinnahmt.

⁵⁹⁷ Āpastamba-Dharma-Sūtra (ĀpDhs) II 13.5–6 ≈ Baudhāyana-Dharma-Sūtra (BaudhDhs) II 3.33–35; s. auch Vasiṣṭha-Dharma-Sūtra (VasDhs) XVII 6–11.

⁵⁹⁸ (...) *yadā yamasya sādane janayituḥ putram abruvan | janayituḥ putro bhavati sāṃparāye* (...) | ĀpDhs II 13.5. OLIVELLE 2000: 93 übersetzt auch hier “in the transit to the next world”.

⁵⁹⁹ So schon MÜLLER 1884, der pp. 7 und 8 “Hereafter” übersetzt.

den der größte Seher unterwies,

fragte abermals

nach Sein und Nichtsein im Jenseits (nach dem Tod, *sāṃparāye*).⁶⁰⁰

In späterer Zeit bezeichnet *sāṃparāya-* auch das Leben nach dem Tod im Sinne der nächsten Wiedergeburt.⁶⁰¹

Was aber bedeutet *sāṃparāya-* in der KaṭhU?

Die (mittelalterlichen) Vedānta-Kommentatoren sind sich hierüber offenbar nicht einig. In dem dem Śaṅkara zugeschriebenen⁶⁰² Kommentar zur KaṭhU wird das Wort anders erklärt als in Śaṅkaras Kommentar zum BrahmS.

(Lehre mich) das definitive Wissen des Ātman „über den großen“, d.h. über das, was die Ursache des großen Zieles ist, „über den *sāṃparāya-*“, d.h. über das, was die jenseitige Welt zum Gegenstand hat.⁶⁰³

Der *sāṃparāya-*, ‘der dem Kindsopf nicht einleuchtet’ (*na sāṃparāyaḥ pratibhāti bālam*), ist laut Kommentar ein *sādhana-*, also ein Mittel bzw. eine Übung oder Praktik. Auch die Bildung des Wortes wird erklärt:

Insofern es heißt, dass man dahingeht (*saṃpareyate*), bedeutet „das Dahingegen“ (*saṃparāya-*) die jenseitige Welt; die „Dahingehens(-Praktik) (*sāṃparāya-*)“ ist ein die Erlangung der (jenseitigen Welt) bezweckende Praktik, das aus dem Lehrsystem stammt.⁶⁰⁴

Setzt man das Sterben und den Tod (*saṃparāya-*) in übertragener Weise mit dem Jenseits gleich, kann *sāṃparāya-* auch ‘das Jenseits betreffend’ bedeuten. Der *sāṃparāya-* ist laut diesem Kommentar also etwas, dessen Gegenstand bzw. Thema das Jenseits ist; ein Mittel, das Jenseits zu erlangen. Es handelt sich offenbar um eine Praktik vom und für das Jenseits, vom und

⁶⁰⁰ *bhīṣma uvāca / janako jana-devas tu jñāpitaḥ parama-rṣiṇā / punar evānupapraccha sāṃparāye bhavābhavau /i/ MBhār XII 212.1.*

⁶⁰¹ So etwa in BhāgP IV 20.14 und VIII 19.2.

⁶⁰² Śaṅkaras Autorschaft dieses Kommentares ist nicht sicher: “Śaṅkara’s commentary is presumably authentic – no one has questioned it [...]” *EIP* III: 280.

⁶⁰³ *sāṃparāye para-loka-viṣaye mahati mahat-prayojana-nimitta ātmano nirṇaya-vijñānaṃ yat [...]* Śaṅkara ad KaṭhU (Ś ad KaṭhU) 1.29. Für Raṅgarāmānuja geht es um das Wesen des Erlösten: ‘Das große, die jenseitige Welt betreffende (*pāralaukika-* für *sāṃparāya-*) Eigenwesen des befreiten Ātman, über das sie unschlüssig sind, das sag mir!’ *mahati pāralaukike yasmīn muktātma-sva-rūpe saṃśerate tad eva me brūhi /* Raṅgarāmānuja ad KaṭhU (R. ad KaṭhU) 1.29. Seine Erläuterung offenbart vor allem, dass auch ihm der Sinn des Textes nicht ganz klar war.

⁶⁰⁴ *saṃpareyata iti saṃparāyaḥ para-lokas tat-prāpti-prayojanaḥ sādhana-viśeṣaḥ sāstrīyaḥ sāṃparāyaḥ.* Ś ad KaṭhU 2.6. Raṅgarāmānujas Erklärungen zu dieser Stelle sind dürftig; allerdings scheint *sāṃparāya-* für ihn hier das Jenseits zu bezeichnen. Er paraphrasiert: ‘Die jenseitige Welt (*para-loka-* = *sāṃparāya-*?) leuchtet dem, der nicht (richtig) unterscheidet, nicht ein.’ *para-loko ’vivekinaṃ prati na prakāśate /* R. ad KaṭhU 2.6.

für die Existenz nach dem Tod, also um eine ‘Dahingehens(-Praktik)’ bzw. ‘Jenseits(-Praktik)’.

Die große Frage ist nun: Bezeichnet *sāṃparāya-* in der KaṭhU das Jenseits oder eine für oder über das Jenseits gedachte Lehre (oder gar beides)? Es ist nicht auszuschließen, dass Śaṅkara in seinem Kommentar eine auch in der KaṭhU ursprünglich intendierte Bedeutung aufdeckt. Dass es sich bei dem, wonach Naciketas fragt, um eine Lehre oder zumindest um eine abstrakte, „geistige“ Entität handelt, lässt sich bei Yamas unmittelbarer Reaktion auf Naciketas’ erste Äußerung seines Wunsches vermuten, da er hier ja von einer ‘Lehre’ (*dharmā-*) spricht, die subtil ist und Gegenstand des Zweifels der Götter war.⁶⁰⁵

Nachdem Yama sich entschlossen hat, Naciketas’ Frage zu beantworten, erklärt er ihm, dass diejenigen, die den *sāṃparāya-*, dessen Essenz möglicherweise in der Anerkennung eines Jenseits besteht, nicht berücksichtigen, wieder geboren werden.⁶⁰⁶ In den folgenden Strophen findet sich eine Reihe von Relativsätzen, deren Bezugswort nicht eindeutig identifizierbar ist. Die zuletzt genannten maskulinen Nomina, die als Bezugsworte in Frage kommen, sind der *sāṃparāya-* und der *para-loka-*, die ‘jenseitige Welt’. Was aber ist das Thema zum Rhema? Yamas Aussagen beziehen sich offenbar auf etwas, das erkennbar ist bzw. gelehrt und gewusst werden kann:

⁶⁰⁷Welchen viele nicht zu hören bekommen können,
welchen viele, auch wenn sie ihn hören, nicht verstehen können –
selten ist der, der ihn verkündet, glücklich ist der, der ihn bekommt,
selten ist der, der ihn kennt, glücklich ist der, der (in ihm) unterrichtet wurde. /7/

⁶⁰⁸Wird er von einem niederen Mann verkündet,
ist er nicht leicht erkennbar, denkt man auch viel nach.
Wird er nicht von einem anderem verkündet, gibt es keinen Zugang zu ihm,
denn er ist unvorstellbar feiner als die Größe eines feinen Teilchens („Atoms“). /8/⁶⁰⁹

Es liegt nahe, dass hier vom *sāṃparāya-* die Rede ist – der „konkrete“ *para-loka-* selbst wird wohl eher nicht als subtil und unergründbar verstanden und eignet sich schlecht als einzi-

⁶⁰⁵ KaṭhU 1.21.

⁶⁰⁶ KaṭhU 2.6, s. p. 48

⁶⁰⁷ *śravaṇāyāpi bahubhir yo na labhyaḥ śṛṇvanto ’pi bahavo yaṃ na vidyuḥ / āścaryo vaktā kuśalo ’sya labdhā āścaryo jñātā kuśalānuśiṣṭaḥ (kuśalo ’nuśiṣṭaḥ)* [Aufgrund des Parallelismus muss dieses Kompositum wohl in zwei Wortformen aufgelöst werden, vgl. WHITNEY 1890: 99 und RAU 1971: 173. Diese Lesung wurde hier übernommen.] /7/

⁶⁰⁸ *na nareṇāvareṇa prokta eṣa suvijñeyo bahudhā cintyamānaḥ / an-anya-prokte gatir atra nāsty anīyān hy atarkyam aṇu-pramāṇāt /8/*

⁶⁰⁹ Für eine zweite, angepasste Übersetzung, in der *das* Jenseits und nicht *der* *sāṃparāya-* als Bezugswort der verschiedenen Pronomen und Adjektive angenommen wird, s. p. 49.

ger Gegenstand einer Lehre.⁶¹⁰ Handelt es sich aber darum notwendigerweise um ein *sādhana*-, ein 'Mittel' oder eine 'Praktik', wie Śaṅkara meint?

Dass die mittelalterlichen Kommentatoren in ihren Glossen und Erklärungen versuchen, die Bedeutung des Begriffes zu konkretisieren, ist offenbar nur ein Produkt ihres Wunsches, aus jedem Wort einen eindeutigen und unfehlbaren Sinn zu schöpfen. Die Exegetik des Vedānta zielt ja nicht darauf ab, die (historisch) ursprüngliche Intention des Verfassers zu rekonstruieren, sondern die Bedeutung des Textes gemäß der eigenen Lehre auszulegen, wobei eine rhetorische Lücke in der Interpretation nach Möglichkeit vermieden wird. Dies zeigt sich deutlich in Śaṅkaras Erklärung, dass *sāṃparāya*- den Übergang selbst bezeichnet.

Die demonstrierte semantische Breite von *sāṃparāya*- eröffnet die Möglichkeit, dem Wort auch in der KaṭhU eine gewisse Unschärfe einzuräumen. Übersetzt man ihn seiner Etymologie folgend etwas unschön als 'das Nachtodliche' oder 'das, was nach dem Tod kommt', kann man den beiden Stellen im Text zwei leicht von einander abweichende Bedeutungen geben: Naciketas will wissen, was in dem '(Bereich oder Zustand) nach dem Tod' kommt, der für ihn deshalb 'groß' oder 'bedeutsam' ist, weil er ihn nicht kennt: Es ist das große Unbekannte, nach dem Naciketas fragt, wobei er wohl noch nicht konkret an einen Ort oder Zustand denkt. Die angeführten Stellen zeigen, dass *sāṃparāya*- sowohl spezifisch für den Ort als auch für das nächste Leben an sich gebraucht werden kann. Insbesondere die zitierte Stelle aus dem MBhār lässt sich auch auf diese Weise lesen: Janaka fragt nach 'Sein und Nichtsein (in dem, was) nach dem Tod (kommt)' (*sāṃparāye bhavābhavau*).

Yama antwortet Naciketas, dass 'das, was nach dem Tod kommt', dem verblendeten, an Materie anhaftenden Menschen nicht bewusst ist. Er hatte bereits angedeutet, dass es sich hierbei um ein komplexes Thema handelt – er spricht ja von einem schwer verständlichen *dharma*-, einer 'Lehre' –, das er auch nicht leichtfertig preisgeben will. Aus diesem abstrakten Sinn erklären sich auch seine Relativsätze: Was nach dem Tod kommt, ist nur wenigen bekannt und für viele nicht verständlich.

⁶¹⁰ Vgl. OLIVELLE 1998: 605 n. 7.

Appendix IV: Zusammenfassungen

Zusammenfassung

Der berühmten Kaṭha-Upaniṣad wurde oft Inkohärenz und Widersprüchlichkeit unterstellt: Das vedische Feuerritual, das in ihr erwähnt wird, ließ sich in den Augen der meisten Interpreten nicht mit der Erkenntnislehre und den Yoga-Praktiken, die den Großteil des Textes ausmachen, vereinbaren. Meine Master-Arbeit versucht zu ergründen, wie ein derart heterogener Text zu Stande kommen konnte. Meine Behauptung ist, dass die Kaṭha-Upaniṣad verfasst wurde, um die Existenz einer unsterblichen Seele gegenüber den „nihilistischen“ Buddhisten zu verteidigen. Indem darüber hinaus das alte Heilsziel des Himmels mit der Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten identifiziert wurde, sollte der Yoga als vedische Lehre im Sinne der Brahmanen neu legitimiert werden.

Eine textlinguistische Analyse soll zeigen, wie der Text verfasst wurde. Die Kaṭha-Upaniṣad wird zu diesem Zweck vollständig übersetzt und auf ihre Kohäsion und Kohärenz hin untersucht. Die Arbeit stellt die oft vertretene Auffassung, dass sich auf Basis des überlieferten Textes eine kohärente und widerspruchsfreie Urfassung der Upaniṣad rekonstruieren lässt, in Frage. Sie soll vielmehr zeigen, dass die Kompilation bereits bestehenden Textmaterials von Anfang zur Kaṭha-Upaniṣad gehörte und dass diese konzipiert wurde, um unterschiedliche Heilswege und -ziele miteinander zu verbinden. Um zu klären, auf welche Weise diese miteinander in Beziehung gesetzt werden konnten, werden die zu Grunde liegenden religiösen Konzepte vor dem Hintergrund ähnlicher Texte eingehend behandelt.

Stichworte

Religionsgeschichte • Upaniṣads • Ritual • Agnicayana • Yoga • Selbst • Unsterblichkeit

Summary

The famous Kaṭha-Upaniṣad has often been said to be incoherent and contradictory. Most of those who tried to interpret it could not reconcile the Vedic fire ritual with the methods of gaining mystical insight and the yoga practices the text teaches. The ritual mentioned in the Upaniṣad is the so-called Nāciketacayana, a variant of the highly complex Agnicayana. Its aim is to construct a new body for the patron of the sacrifice, enabling him to be reborn in Heaven. However, the main focus of the text is on the immortal nature of the Self. In order to realize it, two passages of the text enjoin a kind of yoga, which as a primary practice involves the suppression of the senses.

My master's thesis tries to explain how such a heterogeneous text could have been compiled. According to the traditional explanation, the Kaṭha-Upaniṣad is an anti-ritualistic document and its present shape has been brought about by a series of editors, who one after the other added portions to the text without regard to inconsistencies. However, analysis of the text's cohesion and coherence indicates that the Kaṭha-Upaniṣad cannot be said to contain a self-consistent textual core. Rather, it was conceived to combine different religious goals and practices right from the very start, a fact which triggered the addition of ever more text material.

The peculiar blend of religious concepts which ensued from this compilatory activity was, however, for the greater part intended. Both the interpretations appended to the ritual in the Brāhmaṇas and the metaphysics of yoga centre around the *ātman*, the 'essence' of every human being. In the ritual context, the *ātman* was first thought to be the body. Later, the *ātman* was understood to be an emanation of the absolute which is hidden within man and simply has to be discovered (and not constructed), either by mystic insight alone or with the additional help of yoga techniques. The coalescence of the two concepts was aided by the fact that in practice, both the ritual as well as yoga were thought to transfer the practitioner to Heaven.

By further identifying the traditional goal of going to Heaven after death with the final release from the cycle of rebirths, one of the text's aims was to legitimize yoga anew as a Brahmin practice. While it is not clear how exactly the authors envisaged the role of the Nāciketacayana in religious practice, the ritual was definitely never discarded in theory. Rather, its portrayal in the frame story was reused in an adaptive way in order to show that the new teachings are grounded in age-old Brahmin tradition. As the frame story suggests, the Upaniṣad was also created to defend the existence of an immortal soul, probably against the "nihilistic" view purportedly propounded by Buddhism, which at that time enjoyed strong political support.

Abstract

The famous Kaṭha-Upaniṣad has often been said to be incoherent and contradictory. Most of those who tried to interpret it could not reconcile the Vedic fire ritual with the methods of gaining mystical insight and the yoga practices the text teaches. My master's thesis tries to explain how such a heterogeneous text could have been compiled. In my opinion, the Upaniṣad was created to defend the existence of an immortal soul against the "nihilistic" view purportedly propounded by Buddhism. By identifying the traditional goal of going to Heaven after death with the final release from the cycle of rebirths, the text's aim was to legitimize yoga anew as an old Brahmin practice. Analysis of its cohesion and coherence indicates that the Kaṭha-Upaniṣad cannot be said to contain a self-consistent textual core. Rather, it was conceived to combine different religious goals and practices right from the very start.

Keywords

History of Religion • Upaniṣads • Ritual • Agnicayana • Yoga • Self • Immortality

Textsigla

ĀpDhs	Āpastamba-Dharma-Sūtra (Ed.: OLIVELLE 2000)
AV	Atharva-Veda (Ed.: AVŚ VI–X)
BaudhDhs	Baudhāyana-Dharma-Sūtra (Ed.: OLIVELLE 2000)
BhagG	Bhagavad-Gītā (Ed.: SUKTHANKAR ET AL. 1966)
BhāgP	Bhāgavata-Purāṇa (Ed.: SHASTRI 1999)
BrahmS	Brahma-Sūtra (Ed.: WSS I)
BṛhĀU	Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad (Ed.: OLIVELLE 1998)
ChāndU	Chāndogya-Upaniṣad (Ed.: OLIVELLE 1998)
ĪśU	Īśā-Upaniṣad (Ed.: OLIVELLE 1998)
KaṭhĀ	Kaṭha-Āraṇyaka (Ed.: WITZEL 2004)
KaṭhU	Kaṭha-Upaniṣad (Ed.: OLIVELLE 1998)
KauṣU	Kauṣītaki-Upaniṣad (Ed.: OLIVELLE 1998)
LāṭyŚrS	Lāṭyāyana-Śrauta-Sūtra (Ed.: RANADE 1998)
MaitrU	Maitrāyaṇiya-Upaniṣad (Ed.: VAN BUITENEN 1962)
MāṇḍU	Māṇḍūkya-Upaniṣad (Ed.: OLIVELLE 1998)
MBhār	Mahābhārata (Ed.: SUKTHANKAR ET AL. 1966)
MuṇḍU	Muṇḍaka-Upaniṣad (Ed.: OLIVELLE 1998)
PraśnU	Praśna-Upaniṣad (Ed.: OLIVELLE 1998)
Rām	Rāmāyaṇa (Ed.: RAGHU VĪRA 1938)
ṚV	Ṛg-Veda (Ed.: AUFRECHT 1877)
ŚatBr	Śatapatha-Brahmaṇa (Ed.: WEBER 1855)
ŚvetU	Śvetāśvatara-Upaniṣad (Ed.: OLIVELLE 1998)
TaittBr	Taittirīya-Brahmaṇa (Ed.: SARMA 2005b)
TaittS	Taittirīya-Saṃhitā (Ed.: WEBER 1871)
TaittU	Taittirīya-Upaniṣad (Ed.: OLIVELLE 1998)
R. ad KaṭhU	Raṅgarāmaṇuja ad KaṭhU (Ed.: ŚRĪDHARŚĀSTRĪ 1919)
Ś ad BrahmS	Śaṅkara ad BrahmS (Ed.: WSS I)
Ś ad KaṭhU	Śaṅkara ad KaṭhU (Ed.: ŚRĪDHARŚĀSTRĪ 1919)
VasDhS	Vasiṣṭha-Dharma-Sūtra (Ed.: OLIVELLE 2000)

Sonstige Abkürzungen

Ed.	Edition
<i>HOS</i>	<i>Harvard Oriental Studies</i>
<i>IJ</i>	<i>Indo-Iranian Journal</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
R.	Raṅgarāmānuja
Ś	Śaṅkara
<i>SBE</i>	<i>The Sacred Books of the East</i>
<i>WZKS</i>	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens</i>
<i>ZDMG</i>	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i>

Literaturverzeichnis

- AG II(1) JACOB WACKERNAGEL, *Altindische Grammatik*. II,1. Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1905.
- AG III JACOB WACKERNAGEL & ALBERT DEBRUNNER, *Altindische Grammatik*. 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.
- APTE VAMAN SHIVARAM APTE, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. [Containing Appendices on Sanskrit Prosody and Important Literary & Geographical Names in the Ancient History of India, for the Use of Schools and Colleges]. Poona: Shiralkar, 1890.
- AS B[ERTHOLD] DELBRÜCK, *Altindische Syntax*. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1888.
- AUFRECHT 1877 *Die Hymnen des Ṛigveda*. Herausgegeben von THEODOR AUFRECHT. Erster Teil: Maṇḍala I–VI. / Zweiter Teil: Maṇḍala VII–X. Nebst Beigaben. [Zweite Auflage]. Bonn: bei Adolph Marcus, 1877.
- AVŚ VI–X *Atharvaveda (Śaunaka)*. With the Pada-pāṭha and Sāyaṇācārya's Commentary. Ed. and annotated with text-comparative data from original manuscripts and other Vedic works by VISHVA BANDHU. Part II (Kāṇḍas VI–X). Hoshiarpur: Vishveshvaranand Vedic Research Institute, 1961.
- BARNETT 1928 L. D. BARNETT, Yama, Gandharva, and Glaucus. *Bulletin of the School of Oriental Studies* 4, No. 4 (1928): 703–716.
- BODEWITZ 1985 H[ENK] W. BODEWITZ, Yama's Second Boon in the Kaṭha Upaniṣad. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie* 29 (1985): pp. 5–26.
- 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. *Journal of the American Oriental Society* 122, No. 2 (2002): 213–223.
- BODEWITZ 2011 HENK BODEWITZ, The Chronology of the Upaniṣads and their Basic Ideas. Some criticisms on a recent study by Signe Cohen. *ZDMG* 161, No. 2 (2011), 405–414.
- BÖHTLINGK 1890 OTTO BÖHTLINGK, Drei kritisch gesichtete und übersetzte Upanishad mit erklärenden Anmerkungen. *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaft zu Leipzig* 42 (1890): 127–197.

- BÖHTLINGK 1891 OTTO BÖHTLINGK, 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. [Brill's Indological Library 28. Ed. by JOHANNES BRONKHORST]. Leiden [u.a.]: Brill, 2007.
- BRERETON 1986 JOEL P. BRERETON, "Tat Tvam Asi" in Context. *ZDMG* 136, No. 1 (1986): 98–109.
- BROCKINGTON 2013 JOHN BROCKINGTON, *Yoga in the Mahābhārata*. In: IAN WHICHER & DAVID CARPENTER (eds.), *Yoga. The Indian tradition*. Routledge, 2003, pp. 13–24.
- BRONKHORST 2007 JOHANNES BRONKHORST, *Greater Magadha*. Studies in the Culture of Early India. [Handbook of Oriental Studies. Section Two. India. Ed. by J. BRONKHORST. Volume 19]. Leiden [u.a.]: Brill, 2007.
- BRONKHORST 2011 JOHANNES BRONKHORST, The Brāhmaṇical Contribution to Yoga. [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): 318–322.
- BUß 2011 JOHANNA BUß, *Preta, Pitr und Piśāca*. Rituelle und mythische Totenbilder im Pretakalpa des Garuḍapurāṇa, dem Garuḍapurāṇasārōddhāra und der Pretamañjarī. Saarbrücken: Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften, 2011.
- COHEN 2008 SIGNE COHEN, *Text and Authority in the Older Upaniṣads*. [Brill's Indological Library. Ed. By JOHANNES BRONKHORST. Volume 30]. Leiden/Boston: Brill, 2008.
- COHEN 2018 SIGNE COHEN (ed.), *The Upaniṣads. A Complete Guide*. Routledge: 2018.
- CONVERSE 1974 HYL A STUNTZ CONVERSE, The Agnicayana Rite: Indigenous Origin?. *History of Religions* 14, No. 2 (1974): 81–95.
- DEUSSEN 1894 PAUL DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. Erster Band. [Erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's]. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1894.
- DEUSSEN 1906 PAUL DEUSSEN, *Vier philosophische Texte des Mahābhāratam: Sanatsujāta-Parvan, Bhagavadgītā, Mokshadharmā, Anugītā*. In Gemeinschaft mit Dr. OTTO STRAUSS aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1906.
- DEUSSEN 1921 PAUL DEUSSEN, *Sechzig Upanishad'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.
- DUMONT 1951 PAUL-EMILE DUMONT, The Special Kinds of Agnicayana (Or Special Methods of Building the Fire-Altar) According to the Kaṭhas 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, No. 6 (1951), pp. 628–675.
- EDGERTON 1924 FRANKLIN EDGERTON, The Meaning of Sāṅkhya and Yoga. *American Journal of Philology* 45 (1) (1924): 1–46.
- EDGERTON 1926 FRANKLIN EDGERTON, The Upanisads: What do They Seek, and Why? *Journal of the American Oriental Society* 49 (1929): 97–121.
- 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 1882 JULIUS EGGELING (transl.) *The Satapatha-Brāhmaṇa*. According to the Text of the Mādhyandina School. [SBE 12]. Oxford: Clarendon Press, 1882.
- EGGELING 1897 JULIUS EGGELING (transl.) *The Satapatha-Brāhmaṇa*. According to the Text of the Mādhyandina School. [SBE 43]. Oxford: Clarendon Press, 1897.
- EIP III KARL H. POTTER (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Volume III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981 (repr.: ibid., 1998).
- ELIZARENKOVA 2005 T[ATIANA] Y. ELIZARENKOVA, The word *ātman* in the Ṛgveda. *Indologica Taurinensa* 31 (2005): 121–134.
- EWA MANFRED MAYRHOFER, *Etymologisches Wörterbuch des Altindarischen*. I.–II. Band. Heidelberg: Carl Winter, 1992/1996.
- 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 [repr. 2002]): 48–90.
- FITZGERALD 2017 JAMES L. FITZGERALD, The Buddhi in Early Epic Adhyātma Discourse (the Dialog of Manu and Bṛhaspati). *Journal of Indian Philosophy* 45, No. 4 (2017): 767–816.
- FRAUWALLNER 1982 ERICH FRAUWALLNER, *Kleine Schriften*. Hrsg. von GERHARD OBERHAMMER UND ERNST STEINKELLNER. [Glasenapp-Stiftung Band 22]. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1982.
- FRAUWALLNER I ERICH FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie*. I. Band. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1953.

- FREEDMAN 2012 YITZHAK FREEDMAN, Altar of Words: Text and Ritual in Taittirīya Upaniṣad 2. *Numen* 59 (2012) 322–343.
- FRESCHI & MAAS 2017 ELISA FRESCHI & PHILIPP A. MAAS (eds.), *Adaptive Reuse*. Aspects of Creativity in South Asian Cultural History. [*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 101]. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017.
- FRESCHI 2015 ELISA FRESCHI (ed.), *The Re-use of Texts in Indian Philosophy*. Special Issues of the *Journal of Indian Philosophy* 43,2–3 and 4–5 (2015).
- FRIŠ 1955 OLDŘICH FRIŠ, Two Readings of the Kāthopaniṣad. *Archiv Orientální* 23 (1955): 6–9.
- GETHIN 2009 RUPERT GETHIN, *He Who Sees Dhamma Sees Dhammas*. Dhamma in Early Buddhism. In: *Dharma. Studies in its Semantic, Cultural and Religious History*, ed. by PATRICK OLIVELLE, pp. 91–120. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009.
- GONDA 1984 J[AN] GONDA, *Prajāpati and the Year*. Amsterdam/Oxford / New York: North-Holland Publishing Company, 1984.
- GOTŌ 1996 TOSHIFUMI GOTŌ, Zur Lehre Śāṅḍilyas. In: NALINI BALBIR & GEORGES-JEAN PINAULT (ed.) [avec la collaboration de JEAN FEZAS], *Langue, style et structure dans le monde indien*. Centenaire de LOUIS REYOU. Paris: Librairie Honoré Champion, Editeur, 1996, pp. 71–88.
- GRINSHPON 2003 YOHANAN GRINSHPON, *Crisis and Knowledge*. Oxford / New York: Oxford University Press, 2003.
- HAAS 2004 CORNELIA HAAS, *Wie man den Veda lesen kann*. Gandharva und die „Zwischenzustände“ im R̥gveda und im Kommentar des Sāyaṇa. Wege der Interpretation eines archaischen Textes. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- HACKER 1966 PAUL HACKER, [Buchbesprechung von VAN BUITENEN 1962]. *ZDMG* 116, No. 1 (1966): 214–215.
- HARA 1964 MINORU HARA, Note on Two Sanskrit Religious Terms: *bhakti* and *śraddhā*. *IJJ* 7, No. 2/3 (1964): 124–145.
- HAUDRY 2010 JEAN HAUDRY, *Le feu de Naciketas*. [Études Indo-Européennes 6.]. Milano: Archè, 2010.
- HEESTERMAN 1995 J. C. HEESTERMAN, *Feuer, Seele und Unsterblichkeit*. 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.
- HELPER 1968 JAMES S. HELPER, The Initiatory Structure of the Kāthopaniṣad. *History of Religions* Vol. 7, No. 4 (1968): 348–367.

- HILLEBRANDT 1897 ALFRED HILLEBRANDT, *Ritual-Litteratur*. Vedische Opfer und Zauber. Strassburg: Trübner, 1897.
- HILLEBRANDT 1914 ALFRED HILLEBRANDT, Textkritische Bemerkungen zur Kāthaka- 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.
- HUME 1921 ROBERT ERNEST HUME (tr.), *The Thirteen Principal Upanishads*. Translated from the Sanskrit with an Outline of the Philosophy of the Upanishads and an Annotated Bibliography. London [u.a.]: Oxford University Press, 1921.
- JAMISON & BRERETON STEPHANIE W. JAMISON (tr.) & JOEL P. BRERETON (tr.), *The Rigveda*. The Earliest Religious Poetry of India. Vol. I–III. Oxford University Press: 2014.
- JUREWICZ 2007 JOANNA JUREWICZ, *The Fiery Self. The R̥gvedic Roots of the Upaniṣadic Concept of Ātman*. In: DANUTA STASIK & ANNA TRYNKOWSKA (eds.), *Teaching on India in Central and Eastern Europe*. Warszawa: 2007, pp. 123–137.
- JUREWICZ 2008 JOANNA JUREWICZ, Rebirth Eschatology in the *ṚGVEDA*. In Search for Roots of Transmigration. *Indologica Taurinensa* 34 (2008): 183–210.
- JUREWICZ 2016 JOANNA JUREWICZ, *Fire, Death and Philosophy*. A History of Ancient Indian Thinking. Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA, 2016.
- KASHIKAR 1951 C. G. KASHIKAR, [Review von DUMONT 1951]. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 32, No. 1 (1951): 292–294.
- KEITH 1925a ARTHUR BERRIEDALE KEITH, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. [The first half, Chapters 1–19. Page 1 to page 312]. [*HOS* 31]. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press / London: Oxford University Press, 1925.
- KEITH 1925b ARTHUR BERRIEDALE KEITH, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. [The second half, Chapters 20–29. Page 313 to page 683]. [*HOS* 33]. Cambridge, Massachusetts: 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 (eds.), *Indian Insights*. Buddhism, Brahmanism and Bhakti. London: Luzac Oriental, 1997, pp. 1–20.
- KNIFE 1972 DAVID M. KNIFE, One Fire, Three Fires: Vedic Symbols in Transition. *History of Religions* 12, No. 1 (1972): 28–41.
- KUDELSKA 2003 MARTA KUDELSKA, The Problem of Immortality and the Notion of the Term *nāman*. *Indologica Taurinensa* 39 (2003): 189–196.
- LARSON 1979 GERALD LARSON, *Classical Sāṃkhya*. An Interpretation of its History and Meaning. Second Revised Ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979 (repr.: ibid., 2011).

- LINKE et al. 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 Kaṭha 6.4 and 5, with Some Observations on Upanishadic Method. *Journal of Indian Philosophy* 5 (1978): 243–253.
- LOWE 1985 RAMESH KUMAR LOWE, A Note on the Construction of the *Kaṭha Upaniṣad*. *Vishveshvaranand Indological Journal* 23 (1985): 31–35.
- MALINAR 2007 ANGELIKA MALINAR. *The Bhagavadgītā*. Doctrines and Contexts. New York: Cambridge University Press, 2007.
- MICHAELS 1998 AXEL MICHAELS, *Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: C.H. Beck, 1998.
- MÜLLER 1884 F[RIEDRICH] MAX MÜLLER (transl.), *The Upaniṣads*. Part II. [SBE 15]. Oxford: Clarendon Press, 1884.
- MW MONIER MONIER-WILLIAMS, *A Sanskrit-English Dictionary*. [Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Greek, Latin, Gothic, German, Anglo-Saxon, and Other Cognate Indo-European Languages]. Oxford: The Clarendon Press, 1872.
- NAKAMURA 1983 HAJIME NAKAMURA, *A History of Early Vedānta Philosophy*. Dehli: Motilal Banarsidass, 1983.
- OBERLIES 2005 THOMAS OBERLIES, Der Gandharva und die drei Tage währende ‚Quarantäne‘. *IJ* 48, (2005): 97–109.
- OBERLIES 2012 THOMAS OBERLIES, *Der Rigveda und seine Religion*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2012.
- OLIVELLE 1998 PATRICK OLIVELLE (tr.), *The Early Upaniṣads*. Annotated Text and Translation. New York: Oxford University Press, 1998.
- OLIVELLE 2000 PATRICK OLIVELLE, *Dharmasūtras*. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha. [Annotated Text and Translation]. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000.
- OLIVELLE 2008 *Life of the Buddha by Aśvaghoṣa*. Translated by PATRICK OLIVELLE. [The Clay Sanskrit Library. General Editors: RICHARD GOMBRICH & SHELDON POLLOCK]. New York University Press / JJC Foundation, 2008.
- PINCHARD 2016 ALEXIS PINCHARD, Roots and Branches: the Veda as an Inverted Tree? In: *Vedic Śākhās: Past, Present, Future*. [Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop. Bucharest 2011]. [*HOS*; Opera Minora 9]. Ed. by JAN E.M. HOUBEN, JULIETA ROTARU & MICHAEL WITZEL. Harvard University Press, 2006, pp. 251–278.

- PROFERES 2007 THEODORE N. PROFERES, *Vedic Ideals of Sovereignty and the Poetics of Power*. [American Oriental Series 90]. New Haven: American Oriental Society, 2007.
- PW *Sanskrit-Wörterbuch*. Hrsg. von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, bearbeitet von OTTO BÖHTLINGK und RUDOLF ROTH. Theil I–VII. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften (repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990). [<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/>].
- RADHAKRISHNAN 1953 SARVEPALLI RADHAKRISHNAN, *The Principal Upaniṣads*. London: Allen & Unwin Ltd., 1953 (repr. India: Harper Collins, 2011).
- RAGHU VĪRA 1938 RAGHU VĪRA (ed.), *Rāmāyaṇa of Vālmiki, India's national Epic*. For the First Time Critically Edited from Original Manuscripts Derived from All Parts of India. Lahore: International Academy of Indian Culture, 1938.
- RANADE 1998 *Lātyāyana-Śrauta-Sūtra*. Critically Edited and Translated by H. G. RANADE. Volumes Two–Three. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts and Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1998.
- RASTELLI (im Druck) MARION RASTELLI, Yoga in the Daily Routine of the Pāñcarātrins. In: KARL BAIER, PHILIPP A. MAAS, KARIN C. PREISENDANZ (eds.), *Yoga in Transformation*. Historical and Contemporary Perspectives on a Global Phenomenon. Göttingen: V&R unipress, im Druck (pp. 213–245).
- RAU 1971 WILHELM RAU, Versuch einer deutschen Übersetzung der Kāthaka-Upaniṣad. *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asien-gesellschaft* 25 (1971) 158–174.
- RAWSON 1934 [JOSEPH NADIN RAWSON], *The Kāṭha Upaniṣad*. Oxford: Oxford University Press, 1934.
- RENOU 1943 *Katha Upanishad*, publiée et traduite par LOUIS RENO. [*Les Upanishad: Texte et traduction sous la direction de LOUIS RENO. II*]. Paris: Adrien-Maisonneuve, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1952.
- SAMUEL 2008 GEOFFREY SAMUEL, *The Origins of Yoga and Tantra*. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press, 2008.
- SARMA 2005b SUBRAMANIA SARMA (ed.), *Taittirīya-Brāhmaṇa*. Chennai: 2005. [electronic text: www.sanskritweb.net (7.10.2016)].
- SAYERS 2013 MATTHEW R. SAYERS, *Feeding the Dead*. Ancestor Worship in Ancient India. Oxford University Press, 2013.

- SCHMITHAUSEN 2013 LAMBERT SCHMITHAUSEN, kuśala and akuśala: *Reconsidering the Original Meaning of a Basic Pair of Terms of Buddhist Spirituality and Ethics and Its Development up to Early Yogācāra*. In: *The Foundation for Yoga Practitioners. The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*. [HOS 75]. Ed. by ULRICH TIMME KRAGH. Harvard University Press, 2013, pp. 440–495.
- SHASTRI 1999 J[AGDISH] L[AL] SHASTRI (ed.), *Bhāgavata Purāna*. Of Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa. With Sanskrit Commentary Bhāvārthabodhinī of Śrīdhara Svāmin. Dehli: Motilal Banarsidass, 1983 (repr.: ibid., 1999).
- SMITH 2016 CALEY CHARLES SMITH, *The Kathopaniṣad and the Deconstruction of the Fire-Altar*. In: ANDREW MILES BYRD, JESSICA DELISI & MARK WENTHE (eds.), *Tavet Tat Satyam*. [Studies in Honor of JARED S. KLEIN on the Occasion of His Seventieth Birthday]. Ann Arbor / New York: Beech Stave Press, 2016, pp. 283–293.
- ŚRĪDHARŚĀSTRĪ 1919 ŚRĪDHARŚĀSTRĪ [श्रीधरशास्त्री] (ed.), *Kāthakopaniṣat* [काठकोपनिषत्]. Śrīmac-Chaṅkarācārya-kṛta bhāṣyena tathā Śrī-Raṅgarāmānuja-kṛta prakāśikayā ca sametā [श्रीमच्छङ्कराचार्यकृत भाष्येण तथा श्रीरंगरामानुजकृत प्रकाशिकया च समेता]. Puṇyapattanam [पुण्यपत्तनम् = Pune]: Oriēṭal Buksaplañṅ Ejanā [ओरिएण्टल बुकसप्लाइंग एजन्सी = Oriental Book-Supplying Agency], 1919.
- SS J. S. SPEIJER, *Sanskrit Syntax*. Leiden: 1886 (repr.: Delhi: Motilal Banarsidass, 2009).
- STAAL FRITS STAAL, *Agni*. The Vedic Ritual of the Fire Altar. Vol. I–II. Berkeley: Asian Humanities Press, 1983.
- STAAL 1979 FRITS STAAL, The Meaninglessness of Ritual. *Numen* 26, Fasc. 1 (1979): 2–22.
- SUKTHANKAR ET AL. 1966 *The Mahābhārata for the first time critically ed.* by V. S. SUKTHANKAR, S. K. BELVALKAR ET AL. 20 vols. Poona 1933(1927)–1966.
- UVC MARCO FRANCESCHINI, *An Updated Vedic Concordance*. [MAURICE BLOOMFIELD'S *A Vedic Concordance* enhanced with new material taken from seven Vedic texts]. [HOS 66]. Part I: a - na – Part II: pa - ha. Cambridge: 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.
- VAN BUITENEN 1962 J. A. B. VAN BUITENEN, *The Maitrāyaṇīya Upaniṣad*. [A Critical Essay, with Text, Translation and Commentary. Disputationes Rheno-Trajectinae VI, edidit J. GONDA]. 'S-Gravenhage: Mouton & Co., 1962.
- VAN BUITENEN 1964 J. A. B. VAN BUITENEN, The Large Ātman. *History of Religions* 4 (1) (1964): 103–114.

- VELANKAR 1968 H. D. VELANKAR, *The Rgvedic Origin of the Story of Naciketas (RV 10.135)*. In: *Mélanges d'indianisme. À la mémoire de LOUIS REYOU*. Paris: de Boccard, 1968, pp. 763–772.
- VETTER 1995 T[ILMANN] 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 Symposiums. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995, pp. 27–42.
- WADHWANI 1973 Y. K. WADHWANI, 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. Wichtach: 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. Band 2. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1853, pp. 170–236.
- WEBER 1855 *The Çatapatha-Brâhmaṇa*. In the Mâdhyandina-Çâkhâ with extracts from the commentaries of Sâyaṇa, Harisvâmin and Dvivedagaṅga. Ed. by ALBRECHT WEBER. Berlin/London: Dümmler / Williams and Norgate, 1855.
- WEBER 1871 ALBRECHT WEBER, *Die Taittirîya-Saṃhitâ*. In: ALBRECHT WEBER ET AL. (Hrsgg.), *Indische Studien*. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums. Band 11. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1871.
- WELLER 1953 FRIEDRICH WELLER, *Versuch einer Kritik der Kâthopaniṣad*. Berlin: Akademie-Verlag, 1953.
- WERNER 1978 KAREL WERNER, The Vedic Concept of Human Personality and its Destiny. *Journal of Indian Philosophy* 5, No. 3 (January 1978): 275–289.
- WHITE 1986 DAVID GORDON WHITE, „Dakkhiṇa“ and „Agnicayana“: An Extended Application of Paul Mus's Typology. *History of Religions* 26, No. 2 (Nov., 1986): 188–213.
- WHITE 1996 DAVID GORDON WHITE, *THE ALCHEMICAL BODY*. Siddha Traditions in Medieval India. Chicago/London: 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, No. 1 (2009): 64–77.
- WHITNEY 1890 W[ILLIAM] D[WIGHT] WHITNEY, Translation of the Kâtha-Upanishad. *Transactions of the American Philological Association* 21 (1890): pp. 88–112.

- WHITNEY 1905 *Atharva-Veda Sanhitā*. 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. [*HOS* VIII]. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1905.
- WITZEL 1977 MICHAEL WITZEL, An Unknown Upaniṣad of the Kṛṣṇa Yajurveda: The Kaṭha-Śikṣā-Upaniṣad. *Journal of the Nepal Research Centre* Vol. 1 (Humanities) (1977) 139–153.
- WITZEL 1979 MICHAEL WITZEL, Die Kaṭha-Śikṣā-Upaniṣad und ihr Verhältnis zur Śikṣā-Vallī der Taittirīya-Upaniṣad. *WZKS* 23 (1980) 5–28.
- WITZEL 1980 MICHAEL WITZEL, Die Kaṭha-Śikṣā-Upaniṣad und ihr Verhältnis zur Śikṣā-Vallī der Taittirīya-Upaniṣad. *WZKS* 24 (1980) 21–82.
- WITZEL 1987 MICHAEL WITZEL, *On the localisation of Vedic texts and schools (Materials on Vedic Śākhās, 7)*. In: *India and the Ancient World. History, trade and culture before A. D. 650*. Ed. by GILBERT POLLET. Leuven: Department Oriëntalistiek, 1987, pp. 173–213.
- WITZEL 2004 MICHAEL WITZEL (ed./transl.), *Kaṭha Āraṇyaka*. Critical edition with a translation into German and an introduction. [diplomatic reprint]. [*HOS* 65]. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2004.
- WRV HERMANN GRASSMANN, *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875.
- WSS I *The Works of Sri Sankaracharya*. Volume 1. Srirangam: Sri Vani Vilas Press, 1916.

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel verfasst habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche erkenntlich gemacht. Diese Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde und weder im Inland noch im Ausland vorgelegt und auch nicht veröffentlicht.

Dominik Haas, BA