

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 43 (1989)

Heft: 2

Artikel: Versuch einer deutschen Übersetzung der Katharuti und der Katharudra-Upanisad

Autor: Sprockhoff, Joachim Friedrich

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-146849>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 01.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

VERSUCH EINER DEUTSCHEN ÜBERSETZUNG DER KATHAŚRUTI UND DER KATHARUDRA-UPANIṢAD

Joachim Friedrich Sprockhoff

Allgemeine Vorbemerkung

Die geschichtliche Tatsache, daß unmittelbar nach den großen Kriegen unseres Jahrhunderts im Westen eine Hinwendung zu 'östlicher Weisheit' erfolgte, ist sicher näherer Untersuchung wert. War es nach dem Ersten Weltkrieg besonders die, mitunter hymnische, Verehrung des Bengalen Rabīndranāth Thākura (Tagore), des Literaturnobelpreisträgers von 1913, der Angehörigen einer jetzt sterbenden Generation neue Innerlichkeit und mystische Andacht eröffnete, so glaubt man vielerorts seit der Jahrhundertmitte, den Idealen altindischer Askese neue Lebensfüllung abgewinnen zu können. Die Mystik der Upaniṣads, in die man sich vertieft, die verschiedenen Anleitungen zur Meditation, die man irrigerweise als "den indischen Yoga" apostrophiert, die Weltentrücktheit von "Sannjasins", von der man hört, wirkten und wirken faszinierend, beängstigend die einen, beschwingend andere, und mitunter in einem solchen Maße, das Satiriker herausfordern mochte.

Erst seit kaum zwanzig Jahren richtet man allmählich sein Augenmerk auch auf jene Gruppe von Upaniṣads, denen der Saṃnyāsa (eig.: "das gänzliche Von-sich-Werfen"), die "Entsagung" im umfassenden Verständnis, zentrales Thema ist. Von diesen, zusammenfassend "Saṃnyāsa-Upaniṣads" genannten Sanskrit-Texten sind uns bisher 21 bekanntgeworden. Paul Deußen hatte in seiner epochemachenden Übersetzung von "*Sechzig Upanishad's des Veda*" sieben verdeutscht, allerdings auf einer kümmerlichen Text-Basis¹. Lediglich zwei derselben sind auf der Grundlage einer kritischen Edition erstmals von Alfred Hillebrandt teilweise ins Deutsche übersetzt worden². Da mag es wohl angezeigt erscheinen, einen neuen Versuch zu unternehmen, diesen Texten beizukommen. Wenn es dessen noch bedürfte, werden wir schließlich direkt dazu genötigt durch

1 Leipzig (1897, 21905,) ³1921, pp. 678-715. Die Übersetzung der Saṃnyāsa-Upaniṣads blieb trotz zwischenzeitlich geübter Kritik durch alle Auflagen unverändert. Im Folgenden kurz: Deußen.

2 *Aus Brahmanas und Upaniṣaden*, Jena 1923, pp. 162-168.

eine von indischen Gelehrten 1971 begonnene englische Übersetzung, die von Prof. A.A. Ramanathan 1978 vorgelegt wurde³. Die soeben erschienene Abhandlung von Alyette Degrâces-Fahd ist, wohl im Juli 1987 abgeschlossen⁴, zwar weit über die Arbeit von Ramanathan zu heben, gründet jedoch nicht, soweit erkennbar, auf dem bis dahin erreichten Stande der Textkritik⁵ und zieht im Übersetzen problematischer Stücke weithin die Deutung des Kommentars dem Textwortlaut vor.

Die einzig brauchbare Grundlage für eine Übersetzung ist auch nach über 75 Jahren der von Friedrich Otto Schrader kritisch hergestellte Text⁶. Wer weiß, wie miserabel einige Texte überliefert worden sind, wie bald Manuskriptblätter durcheinander gerieten oder durch fremde vermehrt wurden, wie bald eine *pia fraus* ihre 'ordnende Hand' an den Text legte und unbequeme Aussagen zurechtbog – von Fehlern, die der Sache unkundige Abschreiber einbrachten, und anderem hier gar nicht weiter zu reden –, der weiß auch die hervorragende Sprachbeherrschung und die Fülle glücklicher Einfälle von Schraders intuitiver Kraft zu bewundern: Häufig konnten wir seine Lesungen, gar seine Konjekturen bestätigen mit Hilfe von Texten, Quellen oder Parallelüberlieferungen, die ihm nicht bekannt waren noch sein konnten, da man sie erst später entdeckte. Jene Fälle, wo ich anders als Schrader lesen möchte, merke ich an. Einige jüngere Ausgaben sind zu vergleichen: Die Adyar Library brachte 1929 die in Südindien bekannte Sammlung von Saṃnyāsa-Upaniṣads heraus (hinfort kurz: SUD¹). Die vielfach übernommene Angabe, dieses Werk sei 1966 "reprinted" (hinfort kurz: SUD²) trifft nicht zu⁷. Es ist nützlich, diese Editionen mit der von

3 *The Saṃnyāsa Upaniṣad-s (On Renunciation)*. Translated into English (Based on the Commentary of Upaniṣad Brahmayogin). By Prof. A.A. Ramanathan, Adyar, Madras 1978. Kritische Einzelheiten und weitere Literatur dazu bei J.F. Sprockhoff, Vom Umgang mit den Saṃnyāsa-Upaniṣads, demnächst in: *WZKS*.

4 *Upaniṣad du Renoncement (saṃnyāsa-upaniṣad)*. Traduction du sanskrit, introduction et notes par Alyette Degrâces-Fahd, Librairie Arthème Fayard, [Paris] (Janvier) 1989 (= *L'espace intérieur* 36).

5 In den wenigsten Fällen wird die Textbasis benannt.

6 *The Minor Upaniṣads*, crit. ed. for the Adyar Library by F. Otto Schrader, *Vol. I: Saṃnyāsa-Upaniṣads*, Madras 1912. Im Folgenden kurz: Schrader.

Hierauf beziehen sich die in der Übersetzung *kursiv* eingestreuten Seiten- [z.B.: (p. 33)] und, nach einem Komma, Zeilen-Angaben [z.B.: (Kṛthś III:40,2)].

7 *The Saṃnyāsa Upaniṣads with the Commentary of Sri Upaniṣad-Brahmayogin* ed. by T.R. Chintamani Dikshit, publ. for the Adyar Library [Madras] 1929; ... ed. by T.R. Chintamani Dikshitar, Madras 1966. Im Folgenden erforderlichenfalls zitiert mit Angabe von Seite und Zeile. S. dazu Einzelheiten bei J.F. Sprockhoff, op. c. (wie Anm. 3).

der Nirṇaya-Sāgara Press herausgebrachten Sammlung der 108 Upaniṣads (hinfort kurz: NSP) zu vergleichen⁸. Diese Ausgaben werden nur dort beigezogen, wo sie Neuere verlässlich zu bieten scheinen oder etwas mitteilen, das uns anderswo nicht überliefert wird.

Was Konjekturen anlangt, folge ich “der grundsätzlichen Erwägung” von Karl Hoffmann, “daß erst dann eine Konjektur zu rechtfertigen ist, wenn die sprachliche und sachliche Unmöglichkeit des Überlieferten erwiesen ist”⁹, und stimme der Bemerkung von Ch.H. Werba zu, daß die “sachliche” Unmöglichkeit “sich nur allzu oft der Objektivierbarkeit” entzieht¹⁰. Denn dies gilt besonders für einige der ältesten Saṃnyāsa-Stücke, die wir als Unikate zu bezeichnen haben: Besäßen wir sie nicht, uns wäre Vieles, Wesentliches über die Frühgeschichte der Saṃnyāsa-Idee und -Praxis gänzlich unbekannt. Mangelnde Vergleichsmöglichkeit schränkt also die “Objektivierbarkeit” zusätzlich ein. Wenn andererseits die Annahme berechtigt ist, daß nicht jeder Unsinn, den uns einheimische Kommentare als Gedankentiefe zu verdolmetschen suchen¹¹, ursprünglich auch im Text gestanden hat, sind wir genötigt, behutsam Rekonstruktion zu wagen, wie Schrader es häufig überzeugend vorgeführt, oder unser Unverständnis zu bekennen.

Wilhelm Rau verdanken wir eine Reihe kritischer Übersetzungen von Upaniṣads, die auch für das Verständnis einzelner Stellen unserer Saṃnyāsa-Texte von Belang sind¹². Er beklagt zu Recht die “auf den für gebildete Liebhaber zugestutzten Blütenlesen, welche leider [...] bei uns in Schwang kamen”, und bemerkt mit Seitenblick auf die “‘philosophische’ Verdeutschung P. Deußens”: “Eine philosophische Würdigung der Upani-

8 *One hundred and eight Upanishads* [...] with various readings. Ed. by Wāsudev Laxman Shāstrī Paṇṣīkar, Bombay (¹1913, ²1917,) ³1925 (u.ö. nachgedruckt). Andere Ausgaben, die Schrader nicht berücksichtigen konnte, werden von Fall zu Fall beigezogen.

9 *Aufsätze zur Indoiranistik*, hrsg. v. J. Narten, Bd. I, Wiesbaden 1975, p. 52.

10 In: *Die Sprache*, Zs. f. Sprachwissenschaft 32, 2 (1986) [1988], p. 357.

11 Vgl. Deußen, p. 687, p. 689 n. 1, p. 691 n. 2, und passim; Schrader, p. xxxii; Degrāces-Fahd, p. 231 n. 2.

12 Versuch einer deutschen Übersetzung der Śvetāvātara-Upaniṣad, in: *AS XVII*, 1964, pp. 25-46 (hinfort kurz: ŚvU); Versuch einer deutschen Übersetzung der Muṇḍaka-Upaniṣad, in: *AS XVIII/XIX*, 1965 [1966], pp. 216-226 (kurz: MuṇḍU); Versuch einer deutschen Übersetzung der Kāṭhaka-Upaniṣad, in: *AS XXV*, 1971 [1972], pp. 158-174 (kurz: KāṭhaU); Versuch einer deutschen Übersetzung der Taittirīya-Upaniṣad, in: *Festschrift der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main*, Wiesbaden 1981, pp. 349-373 (kurz: TU).

ṣads muß vernünftigerweise zurückstehen, bis die Texte sprachlich voll verstanden und kritisch ediert sind. Zeit Zeit fehlt hieran noch viel.”¹³ Dies gilt auch von den Saṃnyāsa-Texten. Darum werden sie hier ausdrücklich unverkürzt wiedergegeben. Denn nur so ist es dem Leser möglich, sich selbst ein Bild von der Überlieferung zu machen und zu beobachten, in welche ephemere, mitunter gar verfremdende Umgebung jene Gedanken oder rituellen Vorgänge, die sich als religionsgeschichtlich so überaus trüchtig erwiesen haben, eingebettet waren oder erst eingefügt worden sind, lange ehe die Texte zu unserer Kenntnis gelangten und Aufmerksamkeit erregten¹⁴.

Eingedenk der Bemerkung von Willem Caland, nach dem “eine Darstellung des vedischen Rituals ohne die Mantras keine Darstellung ist, weil ja oft die Handlung selbst oder deren Zweck erst durch die Mantras erkennbar wird”¹⁵, bemühe ich mich, dieselben auch dann vollständig wiederzugeben, wenn der Text nur ihre Anfangsworte (*pratīka*) bietet. Lediglich in jenen – seltenen – Fällen, in denen das Ritual längere vedische Hymnen zu rezitieren gebietet, sehe ich von neuer Wiedergabe ab und bescheide mich mit einem Hinweis auf eine zugängliche Übersetzung, die philologischen Ansprüchen zu genügen strebt.

Es gehört bei manchen zum guten Stil, den mitunter schlechten Stil einer vorgelegten Übersetzung einleitend damit zu entschuldigen, daß man sich an den Text zu halten sucht nach der Faustregel: ‘so wörtlich wie möglich und nur so frei wie nötig’. Was die Saṃnyāsa-Texte anlangt, so muß noch anderes erklärend vorausgeschickt werden. Die Originale sind unbeholfen und ungehobelt, und die Übersetzung sollte das nicht verbergen. Die Sprache dieser Texte ist oft derart primitiv und unvollkommen, arm in Ausdruck und Wortschatz, auch voll von Verstößen gegen die Regeln der Sanskrit-Grammatik in Syntax wie in Laut- und Formenlehre¹⁶, daß eine getreue Wiedergabe nicht ‘elegant’ sein kann. Wo immer ich zwischen Eleganz und Exaktheit zu wählen hatte, habe ich jener geopfert und auf stilistische Glätte verzichtet. Der Schritt von der Entzifferungs- zur idiomatischen Übersetzung müßte sehr oft Abgründe

13 W. Rau, TU, pp. 349f.; ähnlich in: *AS XXXI*, 1977, pp. 164f.

14 Wegen hier nicht zu erörternder Einzelheiten erlaube ich mir allgemein zu verweisen auf J.F. Sprockhoff, *Saṃnyāsa*. Quellenstudien zur Askese im Hinduismus. I: *Untersuchungen über die Saṃnyāsa-Upaniṣads*, Wiesbaden 1976 (hinfort kurz: *Unters.*).

15 In: *Göttingische gelehrte Anzeigen* 1897, p. 280.

16 Soweit in meinen *Unters.* noch nicht vermerkt, wird hier einiges ergänzt.

überspringen. Darum ist der vorgelegte Text notwendigerweise trocken oder gar hölzern. Gleichwohl hoffe ich, daß er auch für kritisch interessierte Nicht-Sanskritisten lesbar ist.

Was an versteckt publizierte Übersetzungen von Bruchstücken mir zugänglich ist, ziehe ich pflichtgemäß zu Rate. Indessen sind Albrecht Webers frühe Analysen¹⁷ und P. Deußen (s.o. Anm. 1), vor allem die Critical notes und der Sanskrit-Kommentar (*Ṭippanī*) meines verehrten Lehrers F.O. Schrader immer noch die besten Anreger, wenn es gilt, durch eindringliche Auseinandersetzung mit ihnen zu neuem und, wie ich hoffe, besserem Verständnis zu kommen. Aus Platzgründen muß hier auf detaillierte Auseinandersetzung mit anderen Übertragungen sowie auf einen den Versuch einer Verdeutschung übersteigende Interpretation verzichtet werden. Einige Hinweise auf Sekundärliteratur mögen daher nicht unnütz sein, andere Noten auch das Interesse von Fachgenossen finden.

Kaṭhaśruti und Kaṭharudra-Upaniṣad

Zu den bemerkenswertesten Stücken der Upaniṣad-Literatur, die vom Saṃnyāsa handelt, gehört die Kaṭhaśruti. Bei P. Deußen erscheint sie unter dem Namen Kaṇṭhaśruti-Upaniṣad¹⁸. Daß dies nicht ihr ursprünglicher gewesen sein kann, hat schon Schrader aufgezeigt. Inzwischen verdichtet sich die Annahme, daß sie zunächst nur Kaṭhaśruti geheißen hat und erst im Rahmen ihrer in Upaniṣad-Sammlungen erfolgten Überlieferung mit dem Zusatz "Upaniṣad" versehen worden ist. Es ließen sich sogar die Gründe vermehren, die es wahrscheinlich machen, in ihr einen Text zu sehen, der im Schoße einer Schule des Schwarzen Yajurveda entstanden ist¹⁹. Berücksichtigt man dieses, so kommt ihr über ihren bemerkens-

17 Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad, in: *Indische Studien* (= *IS*) I, 1850, pp. 247-302, 380-456; II, 1853, pp. 1-111, 170-236; IX, 1865, pp. 1-173.

18 Deußen, pp. 696-702; einzige deutsche Übersetzung; französisch: A. Degrâces-Fahd, op. c. (wie Anm. 4), pp. 199-208, betitelt: "L'upaniṣad de l'école kaṭhaśruti. *Kaṭhaśruti-upaniṣad*".

19 Zu diesen Problemen s. M. Witzel, Die Kaṭha-Śikṣā-Upaniṣad und ihr Verhältnis zur Śikṣāvallī der Taittirīya-Upaniṣad, in: *WZKS* XXIII, 1979, pp. 5ff.; J.F. Sprockhoff, Kaṭhaśruti und Mānavaśrautasūtra – eine Nachlese zur Resignation, in: *StII* 13/14, 1987 [1988, = *Festschrift Wilhelm Rau*], pp. 235ff.

werten Inhalt hinaus noch ein zusätzliches religionsgeschichtliches Gewicht zu.

Wie in Upaniṣads häufig, sind ihre Darlegungen eingekleidet in einen Dialog. Doch wer die Fragen stellt, bleibt trotz der II,1:35,7 erwähnten Götter eigentlich im Unklaren²⁰. Sie wissen, was sich gehört, sind Kenner der Sitte, nicht des *brahman*. Auf die Eingangsfragen nach dem, was Ent-sagung genannt wird und wie man dahin kommt, werden mehrere Rituale geschildert, die geschichtlich zu den ältesten uns bisher bekannten Formu-laren gehören. Das erste Formular (A) zielt darauf, den angehenden Ent-sager von seiner Leiblichkeit zu befreien. Dieser Gedanke begegnet auch sonst, nicht selten sehr kurz gefaßt, doch seine hier vorliegende Durch-führung ist ohne Parallele. Vom zweiten Formular, einer Wechselrede zwischen Vater und Sohn, werden uns eine kürzere (B₁) und eine längere Version (B₂) präsentiert. Sie zielt auf die Wahrung der im Sohne sich fort-setzenden Kontinuität väterlichen Erbes, wenn der Vater aus der Gemein-schaft in die Fremde hinauszieht. Auch hierzu haben wir Vergleichsstücke, die als Übergabe- oder Vermächtnis-Zeremonien bekannt geworden sind, aus anderen vedischen Traditionen, die von Ent-sagung noch nicht spre-chen²¹. Das dritte Formular (C) stellt hingegen den Abschied von den Opferfeuern in den Mittelpunkt, einen Akt, der sonst oftmals besonders ausführlich geschildert wird, als ob er als der wichtigste in den Ritualen der Ent-sagung angesehen worden wäre. Daß auch zu diesem Stück eine alte Parallele mit z.T. einzigartig wörtlichen Übereinstimmungen überlie-fert ist, konnte jüngst nachgewiesen werden (s.o. Anm. 19). Im übrigen werden nur knappste Hinweise auf die Lebensweise dessen gegeben, "der entsagt hat" (*saṃnyasta*); der allbekannte Fachausdruck *saṃnyāsin* wird in der ganzen Upaniṣad nicht verwendet.

Trotz mancher Äußerungen – schon in jungen Jahren zu entsagen, keinen Sohn zu hinterlassen, die rituelle Abfolge des Ent-sagens nicht ein-zuhalten, gar bei den Niedrigsten (Śūdras) zu betteln, den Veda aufzu-geben u.a. mehr –, die wie 'Ketzereien' klingen müssen, ist der Text in brahmanischen(!) Kreisen tradiert worden, und deren Versuch, Aus-sagen in ihrem Sinne umzubiegen, ist noch erkennbar. Das ist nicht ohne Spannung.

20 Anders die Sicht von A. Degrâces-Fahd, pp. 189f.

21 Vgl. J.F. Sprockhoff, Die Alten im alten Indien, in: *Saeculum* XXX, 1979, pp. 386ff.

Dem Befunde, daß zur Eingangsfrage verschiedene Einzelstücke zusammengetragen worden sind, entspricht die Tatsache, daß die drei Abschnitte (*khaṇḍa*), in welche die Kāṭhaśruti (= Kṭhś) zu gliedern ist, in mehr oder weniger voneinander abweichenden Versionen teilweise oder als Ganzes auch anderswo im Corpus der Saṃnyāsa-Upaniṣads vorliegen. So haben wir aus Südindien zunächst zwei Versionen (= SR), die ihrerseits sonst nichts miteinander gemein haben. Die eine wird seit Schrader die "große" d.h. Bṛhat-Saṃnyāsa-Upaniṣad (= BSaU) genannt. Deren I. Kapitel (*adhyāya*) ist Kṭhś I (pp. 31,2-35,5); ihr sehr umfangreicher II. Adhyāya, Prosa mit eingestreuten langen Vers-Partien durchaus noch themabezogen (pp. 249,10-273,8), ist gänzlich anderer Herkunft²². Die andere Version heißt Kāṭha- oder, weit häufiger, Kāṭharudra-Upaniṣad (= KṭhrU). Deren Beginn entspricht Kṭhś II,2-III (pp. 36,4-42,4); das Weitere ist ebenfalls gänzlich anderer Abkunft (s.u.). Khaṇḍa III der Kṭhś ist, so scheint es, insgesamt vierfach überliefert. Denn wir kennen dazu eine weitere nordindische Version (= NR), in der seit Schrader sog. "kurzen" d.h. Laghu-Saṃnyāsa-Upaniṣad (= LSaU), und eine dieser korrespondierende südindische, in der Kuṇḍikā-Upaniṣad (= KuṇḍU; bei Schrader vereint, pp. 20,4-22,6). Ohne auf die so reichlich verwickelte Überlieferungsgeschichte noch eingehen zu müssen, sei lediglich darauf verwiesen, daß die Abweichungen der beiden letztgenannten Versionen so gewichtig sind, daß sie hier nicht wie eine *varietas lectionis* behandelt werden können, und festgestellt, daß der betreffende Passus der Kṭhś, jedenfalls im allgemeinen, die ältere Fassung bewahrt hat²³.

Über die KṭhrU, deren Verdeutschung hier erstmals versucht wird²⁴, soll hier nur wenig ergänzend, doch vielleicht nicht unnütz bemerkt wer-

22 S. Verf., *Unters.*, pp. 199ff. mit Tabelle 12. Ein erster Versuch, die Prosa von BSaU II vollständig zu verdeutschen, ist dort, pp. 202-229, vorgelegt. Zur ersten englischen Gesamtübersetzung von Ramanathan vgl. o. Anm. 3; A. Degrâces-Fahd, op. c., pp. 375-392, beschränkt sich auf BSaU II, wesentlich SUD folgend.

23 So ist bisher übersehen worden, daß Kṭhś III:40,1 gegenüber LSaU/KuṇḍU p. 20,4 die sprachlich ältere Form aufweist. LSaU/KuṇḍU p. 21,3-6 (Verse 9-10) werden nur verständlich im Rückbezug auf Kṭhś III:41,4-7 (Verse 1-2). Dies soll die Übersetzung der LSaU deutlich machen. Schraders Formulierung (p. xlix), daß Kṭhś "appears to be dependent on" LSaU, kann für diese Partien kaum zutreffen.

24 Englische Übersetzung: E.R. Sreekrishna Sarma, Kāṭharudropaniṣad, in: *Adyar Library Bulletin* 37, 1973, pp. 177-184, wieder abgedruckt bei A.A. Ramanathan (s.o. Anm. 3), pp. 13-20; französisch (ohne die Prosa 1-3): A. Degrâces-Fahd, op. c., pp. 225-233, betitelt: "L'upaniṣad de l'école Kāṭharudra. *Kāṭharudra-upaniṣad*".

den. Mit vielen südlichen Rezensionen (= SR) von Upaniṣads stimmt die KṭhrU formal darin überein, daß an eine relativ kurze Prosa, welche in aller Regel weit älteren Datums ist, ein "Kometenschweif" (Deußen) von Versen im Laufe der Überlieferung angehängt worden ist. Die KṭhrU gehört zu den sekundären Minor Upaniṣads²⁵. Schrader hat ihre Abweichungen vom Text der Kṭhś als Lesarten vermerkt und von ihrem Sondergut nur ihren Prosa-Beginn und jene von asketischem Leben handelnden 2 1/2 Verse, deren Zusammenhang mit der Thematik noch erkennbar ist, in seine kritische Edition aufgenommen und separat gekennzeichnet (p. 36,3-4; p. 42,5-7). Zum übrigen bemerkte er (p. xix n. 1): "The second and larger part is concerned with Vedānta only, and will appear under that division (Vol. IV)." Dies ist leider falsch verstanden worden²⁶. Dabei ist der Bruch in Stil und Inhalt evident. Eine kritische Edition dieser 73 Halb-Verse steht noch aus. Einstweilen sind wir auf die in SUD und NSP gedruckten Texte angewiesen. Der Text von NSP weist mitunter bessere Lesarten auf als SUD und notiert auch Varianten. In SUD werden, nach den Prosa-Abschnitten (1-4) der KṭhrU, die Verse schematisch derart fortgeschrieben (5-47), daß zwei Halbverse als ein Vers gezählt werden. In NSP zählt man nur insgesamt 42 1/2 Verse, weil ein Halbvers fehlt. In beiden Fällen bleiben inhaltliche, geschweige denn herkunftsmäßige Zusammengehörigkeiten unberücksichtigt, und ob ihre Verse voll- oder überzählig sind, läßt sich z.Zt. nicht entscheiden. Auch lassen sich die Verse noch nicht bessern. Die Handschriften weisen keine einhellige Bezifferung auf. Wenn ich im Folgenden eine den Inhalt berücksichtigende Zählung vorzunehmen versuche, muß ich es in Kauf nehmen, Verse (24 und 38) als sechsstellig oder defekt (8) anzusehen²⁷. Die Sinn Grenzen fallen ohnehin nur selten mit Halbvers- oder Vers-Ende zusammen.

25 Zum Begriff s. Verf., *Unters.*, pp. 263f., 283f.

26 Vgl. SUD², p. 17 n.1.

27 Wenn sich dies weitgehend mit E.R.S. Sarmas Einteilung deckt, ist das nicht zufällig. Zum Vergleich diene die Synopse:

SUD	NSP	Spr.
5 ... 10	1 ... 6	1 ... 6
11ab	7ab	7ab
—	—	[7cd = Kṭhś] mit Schrader
11cd	7cd	8
12-13	8-9	9-10
14 ... 21	10 ... 17	11 ... 18
22ab	18ab	19ab

Der größte Teil der Coda (vv. 11-36) ist nichts anderes als ein schlecht versifizierter Kommentar zu TU II aus ganz später Sicht eines monistischen Vedānta²⁸. Von dort rühren auch die, anscheinend eingeschobenen, Verse (38-42) über die vom empirischen Standpunkt aus vorgenommene Siebenteilung des attributlosen *brahman*. Mögen sie kompositorisch bedingt sein durch den eigenartigen Beginn der KṭhrU, so haben sie doch mit der Grundlegung des Saṃnyāsa nicht das Geringste zu tun. Zitate daraus sind bisher unbekannt. Die große Distanz zu den alten Upaniśads ist überdeutlich: Sie werden hier bereits als Autoritäten verstanden und zitiert. Doch die Terminologie ist nicht mehr dieselbe²⁹. Zwar wissen wir noch nicht, ob die Coda einen bestimmten Autor hat; wahrscheinlich ist er gar nicht zu benennen. Śaṅkara und der Popularisierer seiner Lehre, Vidyāraṇya (gest. 1386), sowie der große Fundus später Minor Upaniśads, das Yogavāsiṣṭharāmāyaṇa, scheiden mit Bestimmtheit aus. Eine gewisse Nähe zu Śaṅkaras Schülern, besonders Sureśvara, mag auffallen, doch dessen

SUD	NSP	Spr.
22cd	fehlt	19cd
23	18cd-19ab	20
24 ... 26	19cd ... 22ab	21 ... 23
27ab-28ab	22cd-23cd	24
28cd-29ab	24	25
29cd ... 41ab	25 ... 36	26 ... 37
41cd-42cd	37ab-38ab	38
43 ... 46	38cd ... 42ab	39 ... 42
47	42cd – <43ab>	43

28 Da die KṭhrU bisher nicht in der Rezeptionsgeschichte der TU berücksichtigt worden ist, werden für künftige Untersuchungen die Bezugspunkte in den Anmerkungen notiert (mit Angabe von Seite und Zeile) nach *Kṛṣṇayajurvediā Taittirīyopaniśat. Ānandagirikṛtaṭikāsaṃvalita-Śaṃkarabhāṣyopetā* [...] *tathā ca Śaṃkarānandakṛtā Taittirīyopaniśaddīpikā* [...], ed. Vināyaka Gaṇeśa Āpaṭe, Poona ⁵1929 (= Ānandāśrama Sanskrit Series 12).

29 Z.B. ist *pratyagātman* aus Upaniśad-Tradition nur in KaṭhaU IV,1 belegt, doch in gänzlich anderem Sinne (s. W. Rau, KaṭhaU p. 168); vgl. später Sarvopaniśat-sāra 1 und 3, sowie hier unten Verse 13 und 37. Der Begriff des unbeteiligten Augenzeugen (*sākṣin*; s. ŚvU VI,11, W. Rau, ŚvU p. 42) ist der TU unbekannt, erst später geläufig; vgl. MaitrāyaṇiU VI,16; KaivalyaU 18; Bhagavadgītā IX,18. Daher sind die KṭhrU-Verse (23 u.a.) eine erhebliche Fortentwicklung von TU; Ähnliches gilt von der Lehre über die erst später sog. "Hüllen" (*kośa*) des *ātman* und das *pañcīkaraṇa* (s.u. S. 159 mit Anm. 112).

guter Stil paßt dazu gar nicht³⁰. Und die Reihe von Gemeinplätzen, welche die Coda bietet, macht überhaupt eine auch nur vorläufige Einordnung problematisch. Wir müssen uns mit negativen Bestimmungen bescheiden. Andererseits dürfen wir mit seltener Bestimmtheit feststellen, daß Rāmānuja (gest. 1137/38) die KṭhrU jedenfalls zweimal zum Zeugnis in wichtiger Angelegenheit angerufen hat³¹. Dies hätte der große Gegner von Śaṅkaras radikalmonistischer Tradition schwerlich unternommen, wäre zu seiner Zeit die Prosa der KṭhrU schon mit jener Coda zu einem Ganzen vereinigt gewesen, als welches es uns angesonnen wird. Damit ergibt sich kurz, doch deutlich, und für manchen Leser von "Upaniṣads" befremdlich: Zwischen jener Zeit, in der die Gedanken der ersten "Seiten" der KṭhrU gedacht, und der Sicht, in der ihre letzten Verse komponiert worden sind, liegen nicht wenige Jahrhunderte, sondern weit mehr als tausend Jahre.

Die Übersetzung legt den ältesten erreichbaren Text der Kṭhś zugrunde. Formulierungen der SR werden, soweit wesentlich und nicht erkennbar verderbt, zu Stück I aus BSaU I in den Anmerkungen notiert. Entsprechendes gilt von den Lesarten der KṭhrU zu den Stücken II und III; doch das Sondergut der KṭhrU wird aus eingangs (s. S. 140) dargelegtem Grunde zur Gänze wiedergegeben. Eingefügte Erläuterungen sind in runde Klammern (), Ergänzungen in eckige [], Bemerkungen zum Text oder von Herausgebern vorgenommene Text-Erweiterungen in spitze < > Klammern gesetzt³².

30 Vgl. vor allem P. Hacker, *Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda* 1. Die Schüler Śaṅkaras, Wiesbaden 1951. – Naiṣkarmyasiddhi, Taittirīyopaniṣadbhāṣyavārttika und Pañcikaraṇavārttika – wenn denn überhaupt desselben Autors – scheiden aus.

31 Verf., *Unters.*, pp. 75ff.

32 Abkürzungen, soweit nicht geläufig oder im Text erklärt: AS = *Asiatische Studien*; C = *The Ātharvaṇa Upanishads* [...] ed. by Ramamaya Tarkaratna, Calcutta 1872-74; P = *Upaniṣadāṃ samuccayaḥ* [...] ed. by Vināyaka Gaṇeśa Āpaṭe, Poona (1895) 21925 (= Anandāśrama Sanskrit Series 29); PW = *Sanskrit-Wörterbuch*, bearb. v. O. Böhtlingk und R. Roth, St. Petersburg 1855-75; pw = *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*, bearb. v. O. Böhtlingk, St. Petersburg 1879-89; StII = *Studien zur Indologie und Iranistik*; WZKS = *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- [bis 1969: und Ost-]Asiens*.

Erstes Stück

*Om!*¹ “Wer der Reihe nach entsagt², der wird einer, der entsagt hat.”

“Was wird als diese Entsagung bezeichnet? Wie wird man einer, der entsagt hat?”³

“Wer sich selbst durch [rituelle] Werke [nach allen Seiten hin] gut absichert, der soll, nachdem er mit [seiner] Mutter, [seinem] Vater, [seiner] Gattin, [seinen] Söhnen, Freunden⁴ [und] Verwandten freudige Übereinstimmung erzielt hat⁵ und alle jene, die seine Opferpriester waren, wie vordem⁶ gewählt hat⁷, die Spende an [Agni] Vaiśvānara (d.h. an das in allen Menschen lebende Feuer) ausführen⁸. All sein Eigen soll er [dabei dahin-]geben⁹.

Nachdem er die Opferpriester veranlaßt hat, die Körperglieder¹⁰ des Opferherrn (d.h. seine eigenen) vermittelt aller [seiner Opfer-]Geräte (p. 32)

- 1 BSaU beginnt: “Nunmehr wollen wir die *up.* von der Entsagung darlegen.” Zur Formelhaftigkeit s. Verf., *Unters.*, p. 234.
- 2 *saṃnyasati* (statt *saṃnyasyati* SUD), auch p. 34,1 und LSaU/KuṇḍU p. 19,7, *ŚāṭyāyaniyaU* p. 331,11, in älterer Sprache selten, sonst im epischen Sanskrit, bei Manu III,226; VI,46.94 u.ö. –
Von einer “Reihenfolge [der vier Lebensstadien]” (alle Übersetzer mit den Kommentaren) ist keine Rede; sie ist der Kṛhś unbekannt.
- 3 Wer fragt und wer antwortet, wird hier nicht gesagt. Mit Folgendem beginnt Formular A.
- 4 *suhṛdah* fehlt in BSaU. – Man beachte die Reihenfolge.
- 5 *anumodayivā* (ungewöhnlich, statt *anumodya*) p. 31,5, sonst nur Paramahansa-parivrājakaU p. 278,10; *ŚāṭyāyaniyaU* p. 327,2 in Up.-Literatur belegt. Das Wort enthält immer beide Aspekte, ‘Freude’ und ‘Zustimmung’.
- 6 *pūrvavat*; zur Bedeutung s. Verf., *Unters.*, pp. 74f.
- 7 *vṛṇītvā*, einhellig nur hier p. 31,6 überlieferte Form (statt *varītvā*).
- 8 *kuryāt*; BSaU terminologisch korrekt: *nirvapat* “er soll [austeilend] auswerfen” (s.u. II,3 mit Anm. 55), stehender Ausdruck für ‘eine *iṣṭi* (unblutige Spende) darbringen’. Zur Sache vgl. ChāndogyaU V,11-24; JābālaU IV:65,1.
- 9 Sofern in einem Entsagungsritual eine derartige Spende vorgeschrieben wird, ist damit immer die Hingabe aller Habe (als Opferlohn) verknüpft. Dies gilt als so sehr festgelegt, daß die Texte mitunter auf deren Erwähnung verzichten.
- 10 *aṅgān* (masc. gen., p. 31,7) nur hier belegt; nur eine sonst recht fehlerhafte Hs. der NR: *aṅgam*, doch verlangt der Kontext *aṅgāni* (Plural). Dagegen BSaU: [...]*yajamānasya / gā rtvijah / sarvaiḥ* [...] (Interpunktion SUD); Ramanathan, pp. 209f.: “For the priests are the singers [of the Vedic hymns, deserving the gift].”(?) Die Lesart ernstgenommen (vgl. v.1. bei Schrader: *gām*), verstehe ich im Kontext: “[Seinen] Viehbestand [gebe er hin] an den Opferpriester.”

aufsteigen zu lassen¹¹, soll er [das], was in (den fünf Opferfeuern¹², nämlich *Āhavanīya*, *Gārhapatya*, *Anvāhāryapacana*, *Sabhya* und *Āvasathya* [ist], (nämlich seine fünf Atemkräfte¹³) Aushauch, Einhauch, Durchhauch, Aufhauch und Zusammenhauch, [mithin] alle [fünf Atemkräfte] in allen [fünf Opferfeuern] aufsteigen lassen¹⁴.

Nachdem er [sein] Haupthaar mitsamt dem Haarschopf abgeschnitten, die Opferschnur fortgeworfen hat [und] hinausgeschritten ist¹⁵, soll er mit Blick auf den Sohn zurück rufen: ‘Du [bist] *brahman*¹⁶, du [bist] das Opfer, du [bist] alles.’

- 11 Es wird nicht gesagt, wohin; dies wird überlicherweise wie unten *sarveṣu* (p. 32,3) im Loc. oder im Acc. angegeben. Das doppelte Kausativ ist ungewöhnlich. Zur irregulären Konstruktion *āṅgān* <*i*> *sarvaiḥ pātraiḥ* (Instr. vermittelt oder ‘mitsamt’) *samāropya* vgl. auch *pitṛpiṇḍaiḥ pretapiṇḍam samāropya*, *Vaikhānasa-Gr̥hyasūtra* VII,8,2:110,7-8 (in jenem Text jedoch nicht selten und l.c. wohl durch folgendes ...*samyojayati* mitbestimmt). – Zur Sache: Die Anordnung der Geräte (*pātracayana*) auf den Körperteilen erfolgt wie im Bestattungsritual; s. Einzelheiten bei W. Caland, *Die Altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche*, Amsterdam 1896, pp. 49ff., und bei H.W. Bodewitz, *Jaiminīya Brāhmaṇa* I,1-65, Translation and Commentary. With a Study *Agnihotra and Prāṇāgnihotra*, Leiden 1973, pp. 131ff.
- 12 Zur Benennung der Feuer in diesem Text s. M. Witzel, op.c. (wie oben Anm. 19), p. 7 n. 12, betr. *anvāhāryapacana* für *dakṣiṇāgni* (s.u. II,3). Einzelheiten über diese Feuer s. jetzt bei H. Krick, *Das Ritual der Feuergründung* (*Agnyādheya*), hrsg. v. G. Oberhammer, Wien 1982, Index s.v., bes. pp. 246, 314, 342 mit nn. 603, 822, 915. Vgl. *Mānavaśrautasūtra* VIII,5,6.
- 13 S. jetzt H.W. Bodewitz, *Prāṇa, Apāna and other Prāṇa-s*, in: *Adyar Library Bulletin* 50, 1986, pp. 326ff., bes. p. 344.
- 14 *samāropya yad āhavanīye* (Schrader, p. 32,1; auch SUD) nicht irregulär, doch ungewöhnlich; *tad* fehlt. Eine Konjektur mag sich anbieten: **samāropayann āhavanīye ... samāropayet* (SUD: *samāpayet* “soll er zusammenkommen lassen”, nicht bei Schrader verzeichnet, durch Kommentar nicht gedeckt; wohl Schreibfehler) “Während er ... veranlaßt, ... aufsteigen zu lassen, ... soll er ... aufsteigen lassen.” Es sind jedenfalls erkennbar zwei Akte, durch die der angehende Asket sich rituell von den Funktionen des Körpers, seiner Glieder und Atemkräfte, frei macht; für den einen bedarf er priesterlicher Unterstützung. Damit endet Formular A (vgl. o. S. 142) mit Wiederholung der Schlußworte (in C) “das erste Stück” (auch einige Hss.). – Über die zwischen Opferfeuern und Atemkräften waltende Korrespondenz s. H.W. Bodewitz, op.c. (wie Anm. 11), pp. 198f., 228f. n. 19.
- 15 *niṣkramya* (fehlt in BSaU), hier wohl auf den Opferplatz bezogen(?); nach späteren Autoritäten geschehen die vorgenannten Akte im Wasser stehend. – Mit diesem Satz beginnt Formular B₁; zur Interpretation vgl. Verf., *Die Alten*, pp. 393, 396.
- 16 C, SR: *brahmā*; jedoch unten II,2:36,6 *brahman* (alle Hss.).

Wenn er [jedoch] ohne Sohn [geblieben] ist, soll er in dieser Weise sich selbst bedenken¹⁷ und, ohne sich umzusehen, in östlicher oder nördlicher Richtung davonziehen¹⁸.

Bei den vier Ständen (*varṇa*) soll er Almosen betteln gehen¹⁹. Mit der Hand als Gefäß (*p. 33*) soll er [sein] Essen einnehmen. Wie eine Arznei soll er [es] zu sich nehmen²⁰. Wie er es gerade bekommt, soll er [es] essen, [nur] um [seinen] Lebenshauch zu unterhalten²¹, auf daß [ihm] Fett nicht zuwächst, nachdem er mager geworden ist.

In einem Dorfe darf er [nur] eine Nacht, in einer Stadt [nur] fünf Nächte [verweilen]²², während der vier Regenmonate soll er entweder in einem Dorfe oder gar in einer Stadt verweilen²³.

Hat er ein zerlumptes Gewand oder ein solches aus Bast[-fasern] angenommen, soll er kein anderes [darüber hinaus] annehmen.

Wenn er kraftlos wird, übt er [seine] Kasteiung [nur] in solchem Maße²⁴, als er die Beschweris ertragen kann²⁵."

17 D.h. er sagt zu sich selbst: "Ich bin *brahman*," usw.

18 Das gilt in beiden Fällen. – Ende von Formular B₁.

19 Zur Geschichte der brahmanischen Verfälschung dieses Satzes, die das Betteln bei Śūdras ausschließen wollte, s. Verf., *Unters.*, pp. 78, 150, 153.

20 BSaU (*p. 33,1*; SUD² *p. 243,14-15*) dupliziert: "Wie eine Arznei soll er [sein] Essen besorgen, wie eine Arznei soll er das Essen zu sich nehmen." Die Sentenz entstammt der Überlieferung von Hss. der ĀruṇiU (vgl. zu IV:10,3; s. auch unten Anm. 23).

21 Zu dem als Opfer verstandenen Unterhalt des Lebenshauches s. H.W. Bodewitz, *op.c.* (wie Anm. 11).

22 Eine sehr alte Gewohnheit (s. Verf., *Unters.*, *p. 125*), die späteren nicht-vedischen viṣṇuitischen Richtungen den Namen Pāñcarātra gegeben hat; s. schon J.A.B. van Buitenen, The name "Pāñcarātra", in: *History of Religions* 4, 1964, pp. 291ff.

23 Diese Regel gilt allen autochthonen indischen Asketen-Richtungen und hat "Bihar" seinen Namen gegeben; s. J.F. Sprockhoff, Religiöse Lebensformen und Gestalt der Lebensräume, in: *Nymen* XI, 1964, pp. 135ff.

BSaU fügt hier an: "Oder er mag zwei Monate [an einem festen Ort] verweilen, [in der Meinung] 'Monatshälften, fürwahr, [gelten als] Monate'." Dies beruht auf einer späten Fehlinterpretation von ĀruṇiU III:8,3 und ist als Glosse aus dem Text (SUD² *p. 244,1-2*) zu tilgen.

24 *yena* mit Schrader *ex conj.*

25 *kleśasahaḥ* nur hier *p. 33,6* belegt.

(p. 34) “Wer, fürwahr, also der Reihe nach entsagt oder wer [von solcher Regelung] Abstand nimmt²⁶ – was ist dessen Opferschnur, welches ist dessen Haarschopf, und wie [geschieht] seine Waschung²⁷?”

Da sprach er²⁸ zu ihnen²⁹:

“Dasselbe ist seine Opferschnur, was die Meditation des *ātman* ist³⁰; das Wissen, das ist der Haarschopf; mit Wassern, [wie sie] überall vorhanden, soll er das [notwendige] Werk (wie Waschung, Mundausspülen usw.) ausführen, [jedoch] nicht [mit Wasser] in einem Wassertopf³¹. Denn am Ufer von Wasser³² ist [seine] Niederlassung, künden die *brahman*-Künder³³.”

(p. 35) “Wie aber [geschieht] seine Waschung, wenn die Sonne untergegangen ist?”

Da sprach er zu ihnen³⁴:

“Wie bei Tage, so ist es bei Nacht; für ihn gibt es weder Nacht noch Tag³⁵.”

Dasselbe hat auch [schon] ein Seher gesagt: ‘Einmal [und für immer] wird ihm Tag³⁶’.

Wer also weiß, der bringt sein Selbst (= sich) mit diesem (*brahman* in der Versenkung) zusammen³⁷, – bringt [sein Selbst mit diesem] zusammen.”

[So lautet] das erste Stück < ~ Bṛhatsamnyāsa-Upaniṣad I > .

26 *vyuttiṣṭhati* nur hier. Die später sog. *vyutthānaśruti* bezieht sich nicht auf diese Stelle, sondern auf JābālaU IV:64,5. – BSaU: *evam paśyati* “wer [es] also sieht” beseitigt Anstößiges, doch verfehlt den Sinn.

27 *upasparsana-*, p. 34,2-3 und p. 35,1 erstmals in der Up.-Literatur im Sinne der rituellen Sūtras: “Waschen und Mundausspülen” (Deußen); der Fachausdruck für letztgenanntes ist jedoch *ācamana*. Herkömmlich ist beides nach Sonnenuntergang nicht erlaubt, allenfalls in der Not; dann muß es mit zuvor “geschöpftem” (*uddhṛta*) Wasser geschehen. Daher rührt die nächste Frage.

28 Deußen vermutet Prajāpati; Degrāces-Fahd nennt “[Brahmā]”; vgl. jedoch II,3.

29 BSaU: “zu ihm”.

30 *ātmadhyāna-*, p. 34,4 erstmals als Kompositum.

31 *nodapātre*; BSaU: *udarapātreṇa* “mit dem Bauche als Gefäß”, schon von Schrader, p. 347 zurückgewiesen. Zur Bedeutung dieses Satzes vgl. Verf., *Unters.*, pp. 291f.

32 *jalatīre*, nur p. 34,5 und BSaU I in vedischer Literatur belegt.

33 Älteres Zeugnis dafür ist unbekannt. – Diese drei Worte fehlen in BSaU.

34 Fehlt in SUD; vgl. o. Anm. 29.

35 Ein Halbvers, so sonst nicht in älteren Upaniṣads belegt. Seine erste Hälfte erscheint wortgleich Mahābhārata XII,245,6a; doch ist das Epos nicht seine Quelle.

36 Das ist Zitat aus ChāndogyaU III,11,3.

37 Meine Ergänzung nach der ChāndogyaU; Übersetzer folgen dem Kommentar; s. Verf., *Unters.*, p. 69. – Damit endet in C “das zweite Stück”.

Zweites Stück

<Die Kāṭharudra-Upaniṣad beginnt:>

1. Einstmals, fürwahr, sprachen die Himmlischen versammelt zu Prajāpati (dem Herrn der Zeugung):

“Wir wissen [es] nicht, wir wissen³⁸ [es] nicht.”

Er sprach zu den besten Brahmanen:

“Von mir werdet ihr es erfahren, während ich [euch] das sage.”

Darauf⁴⁰, fürwahr, sprachen diese besten Brahmanen nicht, – sprachen sie nicht.

Das ist alles.

[Der] gelangt zur Gleichrangigkeit, (p. 36) zur Lebensraumgemeinschaft, zur innigen Gemeinschaft mit den Himmlischen, wer [es] auf diese Weise weiß⁴¹.

2. “Nachdem⁴² er [sein] Haupthaar mitsamt dem Haarschopf abgeschnitten, die Opferschnur fortgeworfen hat [und] hinausgeschritten⁴³ ist, soll er mit Blick auf den Sohn sprechen⁴⁴:

‘Du bist *brahman*, du bist das Opfer, du bist der *vaṣaṭ*-Ruf (d.h. der Opferruf an die Götter), du bist der *Om*-Laut, du bist *svāhā* (Heil, der Ruf am Ende eines Opferspruches), du bist *svadhā* (d.h. der Opferruf an die

38 *vidāmah*, p. 35,7-8 einhellig überliefert (statt üblichem *vidmah*).

39 *adhīhi* hier im Sinne von *anubrūhi*.

40 Gesagt wird nichts; zur Belehrung durch Schweigen s. Verf., 1.c.

41 *devānāṃ sārṣṭitāṃ sālōkyatāṃ sāyujyatāṃ gacchati ya evaṃ veda* ist einmalig zu vergleichen mit *sa ya evam ... veda, etāsām eva devatānāṃ salokatāṃ sārṣṭām sāyujyam gacchati*, ChāndogyaU II,20,2; von J. Varenne, MahānārāyaṇaU no 269 (éd., Paris 1960; vgl. schon A. Weber, *IS* II, p. 94) übersehen. *sālōkyatā* vedisch erstmals p. 36,1 belegt, *salokatā* und *sāyujyam* in älterer Zeit auch BṛhadāraṇyakaU I,3,22; 5,23; V,13,1-4. Die drei genannten Ausdrücke korrespondieren mit Zielen späterer Vedānta-Traditionen. – Abschnitt 1 ist Sondergut der NR.

42 Damit beginnt Formular B₂; vgl. Verf., Die Alten, pp. 392ff.

43 *niṣkrāmya*; nicht in SUD und NSP.

44 *vadet* (nicht in NR und SUD), zu ergänzen aus SR-Hss. (s. auch NSP), entsprechend *anumantrayet* in Formular B₁.

Manen), du bist der Schöpfer, du bist der Ordner, du bist der Gestalter, du bist die Grundlage⁴⁵.’

Darauf spricht der Sohn:

‘Ich bin *brahman*, ich bin das Opfer, ich bin der *vaṣat*-Ruf, ich bin der *Om*-Laut, ich bin *svāhā*, ich bin *svadhā*, ich bin der Schöpfer, ich bin (p. 37) der Ordner, ich bin der Gestalter, ich bin die Grundlage.’

So [lauten] sie, diese [Reden und Gegenreden].

Während er (sodann mit den Verwandten zusammen den Vater ehrend) geleitet, darf er keine Träne⁴⁶ hinfallen lassen. Wenn er eine Träne⁴⁶ hinfallen ließe, würde er [seine] Abstammung (eig.: Zeugung) [und sein] Wissen⁴⁷ zerschneiden.

Hat er (dann zusammen mit den anderen seinen Vater ehrend) mit einer Rechtsumwandlung umgangen, kehren sie [nach Hause] zurück, ohne sich nach hier und dort umzusehen⁴⁸.

Der wird des Himmels würdig⁴⁹.”

3. “Hat⁵⁰ er als Brahmenschüler [einen] Veda studiert, zwei Vedas oder [alle] Vedas [und] als einer, der die [Pflichten der] Brahmenschüler-schaft vollendet hat⁵¹, sich eine Frau genommen, Söhne gezeugt, diese mit angemessenen Lebensstellungen⁵² ausgestattet und nach Kräften mit Opfern gespendet, [dann folgt] für ihn die Entsagung, nachdem er von [seinen] Lehrern⁵³ (p. 38) und Verwandten die Einwilligung [dazu] erhalten hat.

45 Die letzten beiden Identifikationen fehlen in zwei SR-Hss. und in SUD, die vorletzte in NSP – irrtümlich, denn der Sohn wiederholt sie.

46 *aśrum* (masc. gen.), NR, SR. Vgl. Śatapatha-Brāhmaṇa VI,1,1,11; 1,2,3; Manu III, 229 (masc., *metri causa*). 230 (neutr.), ed. J. Jolly. – Zur Sache s. Verf., Die Alten, p. 394.

47 *vidyām*; nicht in SUD und NSP.

48 *anavekṣamāṇāḥ pratyāyanti* ist eine feststehende Redeweise für die Heimkehr z.B. von Angehörigen beim Bestattungsritual (vgl. Verf., in: WZKS XXV, 1981, p. 66 mit n. 135); SUD verwirft Plural, Deußen übersetzt unbelegten Dual.

49 Gemeint ist der Vater. – Damit endet Formular B₂ und in C “das dritte Stück”.

50 Hiermit beginnt Formular C.

51 Oder: “die Keuschheit bewahrt hat”; vgl. LSaU pp. 17,11-18,1; Vasiṣṭha, Dharmasāstra VII, 3 (dagegen Manu III,2). Stattdessen KṛhrU: “die im Veda vorgeschriebenen [Pflichten] als Brahmācārīn erfüllt hat.”

52 Statt *anurūpābhir vṛttibhir* druckt SUD *anurūpopādhibhir* (auch im Kommentar(?), bei Schrader, zu p. 37,6 nicht verzeichnet; offensichtlich Kontamination, vgl.: *anupādhibhir* NSP (vgl. unten Verse 39 und 42); *arūpādibhir*, NSP v.1.

53 *guru* meint hier wohl allgemein ‘Respektsperson’; s. jedoch unten.

Nachdem er sich in die Einöde zurückgezogen hat, soll er zwölf Nächte (d.h. Tage) lang mit Milch das Agnihotra darbringen⁵⁴; die zwölf Nächte (d.h. Tage) lang soll er sich [selbst auch nur] von Milch nähren.

Am Ende der zwölf Nächte <soll er> dem Agni Vaiśvānara <[einen Kuchen] auf zwölf [flachen] Tonschalen [austeilend] auswerfen⁵⁵> und dem Prajāpati den [ihm gebührenden] Prājāpatya-Brei⁵⁶, [schließlich die] dem Viṣṇu gebührende [Kuchen-Spende] auf drei [flachen] Tonschalen [spenden].

Er soll [sodann seine] bisherigen Holzgefäße, [die er] am Feuer zusammengestellt [hat]⁵⁷, im Feuer opfern. Die irdenen soll er im Wasser opfern. Die metallenen soll er [seinem] Lehrer (*guru*) geben.

‘Daß du mich nur ja nicht verlässest und hinweggehst, ich dich nicht verlasse und hinweggehe!⁵⁸’ Also [soll er] zum Gārhapatya [sprechen], also [soll er] zum Dakṣiṇāgni⁵⁹, also [soll er] zum Āhavanīya [-Feuer sprechen]; (p. 39) von der Gegend der Reibhölzer (d.h.: wo er die Feuerbohrer ins Feuer geworfen hat) soll er [dabei] eine Handvoll Asche schlucken (eig.: trinken), so [lehren] einige⁶⁰.

Nachdem er [sein] Haupthaar mitsamt dem Haarschopf abgeschnitten [und] die Opferschnur fortgeworfen hat, soll er [diese] mit [den Worten] ‘Erde! *svāhā!*’ im Wasser opfern⁶¹.

54 Das geschieht in der Einöde (*aranye*), nicht “[vorher]”, wie Deußen ergänzt; vgl. allgemein P.-E. Dumont, *L’Agnihotra. Description de l’agnihotra dans le rituel védique d’après les Śrautasūtras*, Baltimore 1939; H.W. Bodewitz, *The daily evening and morning offering (Agnihotra) according to the Brāhmaṇas*, Leiden 1976, und op. cit. (wie o. S. 148 Anm. 11), pp. 80ff. Zur Zeitangabe vgl. auch H. Krick, *Feuergründung*, p. 188.

55 *dvādaśakapālam nirvapet*, ergänzt von Schrader, *ex conj.*, wie es alte Regel ist (vgl. *Mānavaśrautasūtra* VIII,25,3, dazu Verf., in: *Festschrift Wilhelm Rau*, pp. 238f.; vgl. Baudhāyana, *Dharmasūtra* II,10,17,23) und wie die Up. später zitiert wird. Für Einzelheiten und zur Kasuistik der hier genannten Spenden s. W. Caland, *Altindische Zauberei*, Amsterdam 1908, pp. xiiff., 136ff.

56 S.o. S. 147 mit Anm. 9 und vgl. *Manu* VI,38; *Yājñavalkyasmṛti* III,56; *Viṣṇusmṛti* XCVI,1.

57 SUD p. 19,10-11 unverständlich; s. Verf., op. c. (wie o. S. 138 Anm. 3). *Degrâces-Fahd*, p. 203 (mit n. 22) schiebt hier der Kṛṣ- und KṛU-Tradition unbekanntes Mantra ein.

58 Die Quelle dieses Spruches ist mir unbekannt. Vgl. jedoch *Atharvaveda* XVI,4,3 und *Maitrāyaṇi-Saṃhitā* I,6,1:85,18-86,1.

59 Vgl. o. S. 148 mit Anm. 12.

60 Wahrscheinlich ein mißverständlicher Ritus einer benachbarten Tradition; s. Verf., op. c. (wie Anm. 55), pp. 242ff.

61 Dieses gilt später als das Übliche. – Hier endet Formular C.

Von nun an soll er sich dem Nicht-Essen [hingeben], sich auf den Eintritt ins Wasser, den Eintritt ins Feuer, die Bahn der Helden, die Große Reise⁶² oder in den *āśrama* der Alten⁶³ begeben⁶⁴.

Was er des Abends⁶⁵ verzehrt, das [ist] sein Abendopfer, was des Morgens, das [ist sein] Morgen[opfer], was am Neumondstage, das [ist sein] Neumondsopfer, was am Vollmondstage, das [ist sein] Vollmondsopfer; daß er im Frühjahr [sich] Haupthaar, Bart, Körperhaare und Nägel schneiden läßt, das [ist] sein Agniṣṭoma⁶⁶, – das [ist] sein Agniṣṭoma⁶⁷.”

[So lautet] das zweite Stück < ~ Katharudra-Upaniṣad 1-3 > .

Drittes Stück⁶⁸

(p. 40) “Hat er [also] entsagt, soll er die Feuer nicht wieder zu [sich] herlenken⁶⁹.”

62 *mahāprasthāna*- ist nicht Oberbegriff für die anderen Möglichkeiten, sich von der Leiblichkeit loszusagen, wie im Gefolge von Deußen verstanden, sondern das unentwegte Fortschreiten in nördlicher oder nordöstlicher Richtung (s.o. S. 149) auf den Himālaya zu, bis irgendein Hindernis zu Zusammenbruch und Absterben des Leibes führt; vgl. Verf., Die Alten, pp. 395f.

Es erscheint immer noch notwendig darauf zu verweisen, daß es sich hier nicht um ein *suicidium* (‘suicide’) im Sinne eines ‘Selbst-Mords’ handelt. Der Entsager “legt” in keinem Falle “Hand an sich”, was notorisch übersehen wird, sondern erstrebt in konsequent passivem Verhalten auf unterschiedliche Weise ein Aufgehen in die Ur-Elemente, d.i. “er vollzieht den Verzicht auf den Leib” (*dehatyāgam karoti*; Belege: Verf., *Unters.*, p. 158 n. 7 und p. 197 n. 2), wie es sonst allgemein heißt.

63 Eine Art gemeinsamer Alterssitz in der Wildnis, nicht im Walde; von Degrâces-Fahd, 1.c., mißverstanden.

64 *vā gacchet* kontrahiere ich *vāgacchet* entsprechend *Mānavaśrautasūtra* VIII,25,15.

65 *sa yat sāyam* mit Schrader, *ex conj.*, bestätigt jetzt durch *Mānavaśrautasūtra* VIII, 25,12. Text in SUD verderbt.

66 Zu diesem Somaopfer s. W. Caland et V. Henry, *L’Agniṣṭoma*, Paris 1906-07.

67 Die Wiederholung der Schlußworte nicht in SR. In C endet “das vierte Stück”.

68 Dieses Stück, mit Ausnahme der Verse 5-7ab (= KṭhrU-Sondergut), liegt mit einigen Abweichungen auch L SaU/KuṇḍU pp. 20,4-22,6 vor.

69 *āvartayet*; eine ungewöhnliche Ausdrucksweise, nicht die der rituellen Sūtras. Oder: “soll er nicht wieder zu den Feuern zurückkehren”; doch dagegen steht das *genus verbi*. – Der Text ist zumeist mißverstanden; erstmals richtig: E.R. Sreekrishna Sarma, op. c. (wie o. S. 143 Anm. 24), p. 179 (anders: p. 187). Degrâces-Fahd, pp. 207f. n. 30 (“L’ascète ne peut revenir à la vie ...”) stellt den Sachverhalt auf den Kopf; ebenso p. 226 mit pp. 230f. nn. 1-6 zu KṭhrU 4 (nach SUD) – oder haben wir u.a. ihre n. 2 als Ironie zu verstehen?

Er soll [alsdann] die auf den Leib bezüglichen⁷⁰ [Veda-]Sprüche [die mit den Worten beginnen: *yan manyur jāyām āvahaṭ*⁷¹] ‘Als Manyu⁷² seine Gattin heimführte...,’ murmeln.

Nachdem er ‘Heil [sei] allen Lebewesen!’⁷³ ausgerufen hat, soll er die Weihe antreten⁷⁴.

Er trage ein rötlich-braunes Gewand. Achsel- und Schamhaar⁷⁵ soll er [beim Scheren] aussparen. Er trage eine kleine Tonsur, [jedoch] keine [Opfer-]Schnur, [und] habe [nur] den Bauch als Gefäß⁷⁶. Aus welchem Grunde? [weil nur] sein Selbst (p. 41) in Betracht gezogen wird⁷⁷.

Mit erhobenen Armen [wandernd,]⁷⁸ sei er von [vorgegebenen] Wegen losgelöst. Ohne [feste] Heimstatt soll er wandeln. Als einer, der Almosen ißt⁷⁹, soll er [anderen] nicht geben.

70 *adhyātma*, wie z.B. TU I,3,1.4; hier nicht wie unten und z.B. KāṭhaU II,12; VI,13 “auf den *ātman* bezüglich”.

71 Atharvaveda XI,8; s. W.D. Whitney, *Atharva Veda-Samhitā*: translated [...]. Rev. [...] and ed. by Ch.R. Lanman, Cambridge, Mass. 1905, Vol. II, pp. 647ff. – Der Text von SR ist durchgehend verderbt.

72 P. Thieme, *Kleine Schriften*, Wiesbaden 1971 (21984), pp. 24f.: “die Wutkraft”. Degrāces-Fahd: “l’Esprit”(?).

73 *svasti* (statt: *abhayaṃ sarvaīvebhyaḥ (mattaḥ* fehlt; vgl. ĀruṇiU IV:9,4), unübliche Formulierung des Geschenkes der Furchtlosigkeit (fehlt in LSaU/KuṇḍU).

74 *dīkṣām upeyāt*, nach den rituellen Sūtras korrekte Ausdrucksweise; nicht: “Il peut alors recevoir l’initiation [au renoncement]”, Degrāces-Fahd, p. 203 und ähnlich pp. 91, 184. – In KṭhrU fehlen dies und die nächsten beiden Sätze.

75 *-lomān* (p. 40,6) irregulär; einhellig in NR bezeugt. Nur die KuṇḍU-Parallele hat *-lomāni* (p. 20,9). Älteres *-roma-* bietet noch Kṭhś II,3:39,7 (s.o.), wo KṭhrU *-loma-* liest.

76 Also nicht einmal die Hand für gewährtes Almosen; s. dazu die Verse. Die Restriktion hat in der Gestalt des zum Opfer Geweihten alte Tradition.

77 Die problematische Sentenz – wenn nicht eine, allerdings frühe, Glosse? – ist unterschiedlich interpretierbar. Schrader, p. 391, verweist auf Kṭhś I:34,3-4, wo die Opferschnur mit der Meditation des *ātman* identifiziert wird. Danach haben wir den Satz so zu verstehen, daß die äußeren Zeichen wie Haarschopf und Opferschnur interiorisiert werden. – Stattdessen KṭhrU: “über den *ātman* als den Nicht-Anderen nachsinnend.”

78 *ūrdhvaḥ*; eine durchaus geläufige Praxis, vgl. Verf., *Unters.*, p. 207. *ūrdhvago vāyuh* “[wie] der Wind auffahrend”(?), NR und spätere Tradition.

79 *bhikṣāśī*, auch NirvāṇaU 20:226,5; vom Verbrecher gesagt: Yājñavalkyasmṛti III,243; Manu XI,72/73 (*bhāikṣāśī*; später üblicher); vgl. Verf., in: WZKS XXVIII, 1984, pp. 29ff.

[Nur] einen einzigen Tuchfetzen soll er bei sich tragen⁸⁰ zum Schutze der Lebewesen.

Mit Ausnahme der Regenzeit (soll er umherziehen).

Darüber [gibt es] auch [folgende] Strophen:

(1.) Das Töpfchen⁸¹, die [Trink-]Schale⁸², das Traggehänge⁸³, den⁸⁴ Drei-

80 *lavaikaṃ* mit Hss. und SR (vgl. unten Vers 2) statt *pavitraṃ* ("Seihe") Schrader, *ex conj.* mit LSaU p. 21,1-2. – *na dhāvayet* SR, *nādhā*^o SUD statt *dhārayet* mir unverständlich, auch von E.R.S. Sarma, *op.c.*, p. 179, nicht akzeptiert; Text und Übersetzung von Degrâces-Fahd, pp. 204, 226 unklar.

81 *kuṇḍikā*; ein seltenes Wort, vedisch nur hier belegt, sonst auch Mahābhārata XII,18,19 (neben *triviṣṭabdha*, s.u. Anm. 84); XIII,131,32 (SR); XIV,105,104 (SR); vgl. A. Weber, *IS* XIII, 1873, p. 391; eine kleine irdene Almosenschale, offensichtlich etwas anderes als *kuṇḍī*. Von Degrâces-Fahd nicht als fem. gen. erkannt (pp. 181, 455), verwirrend: "Bol à eau", p. 226; "un bol à aumône", pp. 184, 204. – Zu den sog. Kuṇḍikā-Versen s. Verf., *Unters.*, pp. 38ff., 71.

82 *camasa*, so zu verstehen; s. W. Rau, *Töpferei und Tongeschirr im vedischen Indien*, Wiesbaden 1972, p. 17.

83 *śīkya*, schon in alter Zeit ein aus sechs (oder zwölf) Stricken gebildetes Netz, in dem ein Topf getragen werden konnte; vgl. z.B. Taittirīya-Saṃhitā V,1,10,5; Śatapatha-Brāhmaṇa VI,7,1,16.18.20; Āpastambaśrautasūtra XVI,10,8. Gehört zum Folgenden.

84 *triviṣṭabdam* (p. 41,4; mit NR-Hss.), als Fachausdruck relativ selten (z.B. Mahābhārata XII,18,19.32; 308,47 [adj.]; vgl. *triviṣṭabdham*, Patañjali zu Pāṇini II,1,1³ed. F. Kielhorn I, p. 365,21) belegt, vedisch eindeutig nur hier, doch anderswo zwingend zu konjizieren.

Wie bereits das Wort besagt, handelt es sich hier ohne jede Symbolik um ein Gerät, dessen drei (*tri-*) gleich Teile, auseinander (*-vi-*) gestellt, etwas stützen (*stabh-*) oder, je nach Gesichtswinkel und Gebrauch, tragen können. Es ist also nicht ohne weiteres dasselbe wie das jüngere *tridaṇḍam*, "die drei in eins verbundenen Stäbe eines Brahmanen, der der Welt entsagt hat" (*pw* III 49c). Vgl. bes. auch Manu IX,296; Mahābhārata XII,308,155; XIII,95,49. Jenes hat nirgends die geläufige Symbolik des *tridaṇḍa* – die dreifache Macht: die Beherrschung der Rede, der Gedanken, der Handlungen (vgl. Manu XII,11 u.ö.) – übernommen.

Andere Kṛthś-Hss., alle Hss. von LSaU (also NR) und der SR (d.h. KṛthU und KuṇḍU) lesen weit häufiger belegtes *triviṣṭapam*, was nirgends in der Bedeutung "les trois bâtons" (Degrâces-Fahd, pp. 184 [neben(!) "triple bâton" für *tridaṇḍam*], 204, 226), "the staff" (E.R.S. Sarma, p. 179 [SUD schweigend nach Schrader korrigierend?]) anzutreffen ist, sondern von altersher die höchste Himmelswelt bezeichnet (vgl. E.R.S. Sarma, p. 187: "sandals to traverse a long distance (literally, over the three worlds)" *triviṣṭapam upānahau*, KuṇḍU nach SUD). Daß diese Lesung zu den auf Verhören beruhenden Verwechslungen zählt (*pw* IV p. III), ist längst bekannt.

stütz, das Paar Sandalen⁸⁵, den Überwurf⁸⁶, der die Kälte abhält, sowie den Lendenschurz⁸⁷,

(2.) Die Seihe⁸⁸ und das Badetuch⁸⁹, ja sogar das Obergewand, die Opferschnur und die Vedas – alles das⁹⁰ soll der Asket (*yati*) meiden.

(p. 42) (3.) Baden, Trinken⁹¹ sowie Reinigung soll er mit geweihten Wassern besorgen. Auf einer Sandbank im Fluß mag er liegen oder in Gotteshäusern schlafen.

(4.) Nicht übermäßig soll er [seinen] Körper mit Freude und Leid erhitzen. Während er gelobt wird, soll er sich nicht zufrieden fühlen⁹²; ist er getadelt worden, soll er nicht anderen fluchen.

(5.) Mit Keuschheit, mit Sorgfalt soll der Asket⁹³ [sein Leben] zu Ende leben⁹⁴. Schauen, Berühren, Spielen, Erzählen, geheimes Reden,

(6.) Vorstellung und Vorsatz und die Vollendung der Tat selbst – das bezeichnen die Weisen als die achtgliedrige Paarung⁹⁵.

85 *upānahau*. Daß es sich hier um ein aus Leder gefertigtes Paar handeln soll im Unterschied zu *pāduka* "Holzschuh", wie geäußert wurde (A. Gail, in: *ZDMG* 128, 1978, p. 340 n. 25), halte ich angesichts asketischer Haltungen (*ahimsā!*) für nicht zweifelsfrei.

86 *kanthā*, sehr unspezifischer Ausdruck für einen lumpigen Umhang.

87 eig.: "Schamverhüllung" (aus Baumwolle?), oftmals verkürzt *ācchādanam*, gelegentlich irrtümlich verwechselt mit *kaṭisūtra*, einem bloßen "Hüftband".

88 Vgl. dazu Anm. 80.

89 *snānaśāṭī*, selten so spezifiziert angegeben.

90 Dem widerspricht direkt die Aussage von LSaU/KuṇḍU.

91 *pānam*, mit KṭhrU. Die Lesart *dānam* "Geschenk" der meisten NR-Hss. verbietet das oben S. 155 Gesagte, *dhyānam* "Meditation" anderer Hss. wird nur durch späte Vers-Überlieferung gestützt; s. Schrader pp. 346f.

92 *tusyeta* (p. 42,4 = LSaU p. 22,4), wie auch im epischen Sanskrit.

93 *maskarin* "Bambusträger", bei Pāṇini VI,1,154 als *parivrājaka* "Herumziehender" erklärt; vgl. jedoch T. Burrow, in: *Archivum Linguisticum* (Glasgow) 16, 1965, p. 77. Der später häufige Ausdruck erscheint nirgends in der Prosa der Saṃnyāsa-Upaniṣads.

94 *saṃtiṣṭhet* (p. 42,5); ungewöhnlich.

95 Verse 5cd-6ab sind nahezu wörtlich Brahmavaivarta-Purāṇa III (nicht: II [wie Verf., *Unters.*, p. 323, gedruckt]), 4,73, wo auch das Folgende zu vergleichen ist; beigezogen im *Sabdakalpadruma* III p. 785b s.v. *maithunam*.

(7.) Der Keuschheit als [deren genauem] Gegenteil müssen die obliegen, die nach Erlösung streben⁹⁶.

Und diese Lebensweise beachtend⁹⁷,
töten sie die Sinne ab⁹⁸.

[So lautet] das dritte Stück.

< Abgeschlossen ist die Kaṭhaśruti. >

(8.) Der Schein, der die Welt erscheinen läßt, scheint⁹⁹ immerdar, aus sich selbst heraus funkelnd.

(9.) Derselbe¹⁰⁰ ist der Augenzeuge der Welt, der *ātman* von allem, von fleckenloser Gestalt, die Grundlage aller Wesen, gekennzeichnet als Erkenntnismasse¹⁰¹.

(10.) Weder durch Werk noch durch Nachkommenschaft¹⁰² noch auch durch irgend etwas anderes, einzig durch *brahman*-Wissen erlangt nämlich der Mensch das *brahman*.

(11.) Dieses *brahman*, das Sein, Erkenntnis, Glück und ohne ein Zweites ist¹⁰³, ist der (einzige) Gegenstand des Wissens. Und wer [noch] im Kreislauf [der Geburten], den man als *māyā*, Nicht-Erkentnis usw. kennt¹⁰⁴,

96 Diese 2 1/2 Verse nur in KṭhrU.

97 *upāsantah* (statt *upāsīnāḥ*), p. 42,10; LSaU p. 22,6: *upāsita*.

98 Dieser Halbvers nur in Kṭhś mit unwörtlicher Parallele LSaU p. 22,6.

99 *bhāti*, hier wie weiterhin (Verse 18, 31, 36, 37) finite Verbform, nicht Nom. fem. (Degrâces-Fahd, p. 227: “la lumière”, vgl. p. 231 n. 9), bedeutet (wie damit verwandt *bhās-*, hier und Vers 26) sowohl “leuchten” im Sinne von “(von sich aus) strahlen” als auch “(trugvoll) erscheinen”. Diese Doppelbedeutung (*bhāsa-kam bhānam ... bhāti*) nutzt der Autor; “Schein” ist daher nicht immer = “An-Schein”.

100 Ich lese *sa eva* mit NSP; SUD druckt irrig *sa eṣa*, auch gegen den Kommentar.

101 *prajñānaghana-*, Fachausdruck aus BṛhadāraṇyakaU IV,5,13 (*viññānaghana*, II,4,12); vgl. unten Vers 35.

102 Stereotyp wie MahānārāyaṇaU (éd. Varenne) no 227a, KaivalyaU 2c.

103 Wegen der Anlehnung an die TU hier nicht die für die Spätzeit übliche Dreiheit von Sein, Geist, Wonne; vgl. Vers 24. Zur Begriffsklärung s. T. Vetter, Die Gauḍapādīya-Kārikās: Zur Entstehung und zur Bedeutung von (a)dvaita, in: WZKS XXII, 1978, pp. 95ff., bes. 112ff.

104 Statt *°samjñike* liest NSP *°samjñake*.

(12.) Das *brahman* in der Höhle [des Herzens], im Unsagbaren¹⁰⁵, welches 'höchster Himmel' genannt ist, verborgen weiß, der erreicht als bester der Zweimalgeborenen alle Wünsche mit einem Male¹⁰⁶.

(13.) [Wer] auch das innere Selbst (*pratyagātman*) als Augenzeugen der Kraft von Nicht-Erkentnis und *māyā* erkannt hat¹⁰⁷ [und weiß]: "ich bin das *brahman*", der wird nämlich zum *brahman* selbst¹⁰⁸.

(14.) Aus eben diesem zum *brahman* gewordenen *ātman*, der mit der (genannten) Kraft (der *māyā* usw.) vermengt ist, ist der nicht-fünfgeteilte (d.h. reine, unoffenbare) [leere] Raum (*ākāśa*) entstanden wie eine Strick-Schlange¹⁰⁹.

(15.) Aus dem [leeren] Raum aber [ist] wiederum die nicht-fünfgeteilte Berührung [entstanden], die 'Wind' (*vāyu*) genannt wird, und so [ist] aus dem Wind das Feuer, [sind] aus dem Feuer die Wasser, aus den Wassern die Erde¹¹⁰ [entstanden].

(16.) Nachdem der Gott (*īśvara*) dann diese feinen Elemente¹¹¹ gefünftelt hat, ist aus denselben dieses *brahman*-Ei usw. durch den gütigen [Herrn] geschaffen worden¹¹².

105 *guhāvācye* ist zu lesen: *guhā 'vācye*, vgl. TU II,7:82,4-5 (*anirukte*) und u. Vers 27 mit Anm. 126.

106 *akramena*; das Gegenteil: *kramenaiva* (v.1.: *sa kramena*) NSP. – Eine auch metrisch mißglückte Paraphrase von TU II,1:47,4+53,18+54,19; zum Text s. W. Rau, TU p. 369; zum Erreichen aller Wünsche s. Verf., in: WZKS VI, 1962, pp. 166ff.

107 *jñātva* mit NSP v.1.; *ekaṃ* SUD, NSP; sonst Zitat aus BṛhadāraṇyakaU I,4,10.

108 Schlußpāda = AnnapūrṇāU V,120d (= Yogavāsiṣṭha-Rāmāyaṇa VIb,142,33d; der Vers stammt nicht von dort). – Vgl. BṛhadāraṇyakaU IV,4,6.

109 *rajjusarpavat*, d.h. wie unter dem Einfluß der *māyā* ein Strick für eine Schlange gehalten wird; s. hierzu H. Brückner, *Zum Beweisverfahren Śaṅkaras*, Berlin 1979, pp. 136ff., 147ff.; vgl. auch Sadānanda, *Vedāntasāra* 69-70.

110 *vasundharā*; TU: *pṛthivī*. Die Verse 14-15 sind eine metrische Paraphrase unter weitgehender Beibehaltung des Wortlauts von TU II,1:56,8-10; vgl. LSaU p. 22, 7-8.

111 *bhūtāni*, mit NSP; *sarvāṇi* ("alle") SUD.

112 Indem er die Hälfte eines jeden "feinen" (*sūkṣma*-) Elements mit je einem Achtel der übrigen feinen Elemente zu einem neuen zusammenfügt, bildet er die "grobten" (*sthūla*-) Elemente, die jeweils nach der in ihnen vorherrschenden Hälfte des feinstofflichen Elements benannt werden und den sichtbaren Kosmos (*brahman*-Ei; den ältesten Upaniśads noch völlig fremd, s. Verf., *Unters.*, pp. 31, 82) ausmachen. Dafür wird häufig ein Vers aus Vidyāraṇyas Pañcadaśī (I,27) zitiert:

(17.) Im Innern (eig.: Bauche) des *brahman*-Eies sind die Himmlischen, die Dämonen, die Yakṣas (chthonischen Halbgötter) und Kinnaras (Geistwesen), die Menschenwesen, die Tiere, Vögel usw. ihrem jeweiligen Handeln entsprechend [zum Dasein gelangt].

(18.) Der hier, dessen Gestalt aus Knochen, Sehnen usw. besteht¹¹³, erscheint als Körper der mit einem Leibe behafteten [Seelen], derselbe erscheint nämlich als der aus Speise (*anna*) bestehende *ātman* eines jeden mit einem Körper versehenen [Wesens].

(19.) Und von diesem verschieden ist nämlich der aus Aushauch (*prāṇa*) bestehende *ātman*, innerhalb [des vorgenannten] befindlich¹¹⁴, und von diesem [wiederum] verschieden ist nämlich der aus Denkkraft (*manas*) bestehende *ātman* innerhalb [von jenem] befindlich¹¹⁵,

(20.) Und dann aber [folgen] der [aus] Erkennen (*vijñāna*) [bestehende] *ātman*, der von jenem verschieden, [doch] innerhalb [von ihm] befindlich ist¹¹⁶, und (schließlich) aber der aus Wonne (*ānanda*) bestehende *ātman*, der von jenem verschieden, [doch] innerhalb [des letztgenannten] befindlich ist.

(21.) Dieser aus Speise bestehende [*ātman*], der ist aber von dem aus Aushauch bestehenden erfüllt; genauso ist auch der [aus] Aushauch [bestehende *ātman*] seiner Natur nach von dem aus Denkkraft bestehenden [*ātman*] erfüllt¹¹⁷.

(22.) Genauso¹¹⁸ ist nämlich der aus Denkkraft bestehende *ātman* aber von dem aus Erkennen bestehenden erfüllt; der von [dem aus] Wonne

dvidhā vidhāya caikaikaṃ caturdhā prathamam punaḥ /

svasvetaradvitīyāṃśair yojanāt pañca pañca te // “Teilt man jedes (der feinen mente) in zwei Teile und wiederum die erste Hälfte in vier Teile und verbindet man (diese Teile) mit den zweiten Hälften, aber stets mit Ausschluß der eigenen, so entstehen aus diesen fünf fünf (andere).” (Übers. O. Böhtlingk, *Sanskrit-Chrestomathie*, 3. Aufl. hrsg. v. R. Garbe, Leipzig 1909, Vedāntasāra 125 p. 302.) Dieser Vorgang (*pañcīkaraṇa*) ist zumeist als “Fünffachmachung” mißverstanden worden; vgl. vielmehr BrhadāraṇyakaU I,4,17; TU I,7 (*pāṅkta*). Zum vorliegenden Verständnis von TU II,1 s. auch Vedāntasāra 74, 77, 88, 90, 107.

113 Vgl. TU I,7,1:24,24-25,2; MaitrāyaṇiU I,3; III,4; anders TU II,1.

114 Aus TU II,2:59,22-23.

115 Die 2. Vershälfte ist durch TU II,3:62,19-20 vorgegeben, in NSP irrtümlich ausgefallen.

116 ^o*sthitah*, mit SUD; *svataḥ* NSP. – Zum Vers vgl. TU II,4:65,6; II,5:67,17-18.

117 Aus TU II,2:59,23 und II,3:62,20.

118 Statt *tato* (SUD) lese ich *tathā* wie Vers 23 und mit NSP.

[bestehenden *ātman*] stets erfüllte aus Erkennen stets bestehende [*ātman*] ist glücklich¹¹⁹.

(23.) Und genauso ist auch der aus Wonne bestehende [*ātman*] von dem *brahman* als einem anderen¹²⁰ erfüllt, [nämlich] dem Augenzeugen, der allem innewohnt; das *brahman* [aber ist] von gar nichts anderem [erfüllt].

(24.) Wenn der mit einem Leib versehene [*ātman*] dieses *brahman*, das 'Unterteil'¹²¹ genannt wird [und] dessen Wesen aus Sein, Erkenntnis und Nicht-Zweiheit besteht, schon als Kern, als Saft [und] als Ewiges unmittelbar erfaßt hat¹²², wird er überall glücklich. Woher [soll] anders Glückhaftigkeit [kommen]?

(25.) Wenn es diese höchste Wonne nicht gäbe, die das eigene Selbst (*ātman* = Wesen) aller Wesen (*ātman*) geworden ist¹²³, welcher Mann könnte überhaupt¹²⁴ leben, oder wer je sich rühren?

(26.) Darum gewährt jener Mann da¹²⁵, indem er nämlich mit dem ganzen Selbst (*ātman*, d.h. ganz und gar) im Denkorgan aufscheint, der (andernfalls) leidgetränkten Einzelseele (*jīvātman*) als Mensch stets Wonne.

(27.) Denn sobald der nämlich als großer Asket (*yati*) in (d.h. mit) diesem, das durch Unsichtbarkeit usw.¹²⁶ gekennzeichnet ist, die ungebrochene höchste Nicht-Zweiheit findet,

(28.) Nur dann¹²⁷ [findet er] Furchtlosigkeit, vollkommenes¹²⁸ Heil, höchste Unsterblichkeit, das wirkliche Sein, das höchste *brahman*, welches frei ist von der Dreiteilung [zeitlicher Bestimmung].

119 *sukhī*, SUD; *sukham*, NSP hier, doch *sukhī* Vers 24. — Aus TU II,4:65,6-7 und II,5:67,18.

120 *brahmaṇānyena*, SUD (im Sinne von *brahmaṇā 'nyena*); *brahmaṇo 'nyeba*, NSP.

121 *puccha*, Fachausdruck besonders der TU, in den einzelnen Abschnitten jeweils am Schluß der Prosa; s. hierzu II,5:69,2-3.

122 Aus TU II,7:81,4-5; *sāraḥ*, das Beständige, Wesentliche (so noch nicht in älteren Upaniśads), gehört zu *rasaḥ* "der Lust gewährt" (W. Rau); vgl. oben Vers 11.

123 Vgl. TU II,7:81,5-7.

124 *jātu*, SUD; *jantuḥ*, NSP (fehlerhaft); Paraphrase von TU II,7:81,5-6.

125 *asau naraḥ* dürfte hier auf die "Mannsgestaltigkeit" (W. Rau; *puruṣavidhatā*) des *ātman* anspielen, die jedem einzelnen der oben aufgeführten TU II,2ff. zugesprochen wird; vgl. TU II,7:81,7.

126 Das "Weitere" findet sich TU II,7:82,4-5 ausgeführt, das hier paraphrasiert wird; s. W. Rau, TU p. 360.

127 *tadaiva*, Spr. *ex conj.*; *tad eva*, Texte (doch Vers 29 alle: *tadā*).

128 *atyantam*, Spr. *ex conj.*; *ity antam*, SUD; *atyantakalyāṇam*, NSP.

(29.) Denn sobald er nämlich als [gewöhnlicher] Mann hierin auch nur einen winzigen Unterschied¹²⁹ erkennt, dann dürfte ihn Furcht ankommen – darüber [besteht] kein Zweifel.

(30.) Nur durch seine (d.h. des *brahman*) Wonnehülle werden sie [alle] von Viṣṇu an bis hin zum Grasbüschel¹³⁰ beständig zu Glückhaften, allerdings [ihrem] verschiedenen Grade entsprechend schrittweise.

(31.) Dem, der leidenschaftslos geworden ist gegenüber jeglicher Stellung¹³¹, der vedakundig [und] begnadet ist, leuchtet die Wonne, die seine Natur geworden ist, von selbst wie im Höchsten¹³².

(32.) Ein Wort kommt ja gewiß¹³³ [nur] gestützt auf irgendeine Ursache hervor (d.h. zur Wirkung). Weil [alle] Ursachen [dazu] fehlen, [heißt es]: ‘Vor der (d.h. der Wonne des *brahman*) die Worte umkehren’¹³⁴.

(33.) Wie kommt [denn auch] ein Wort hervor (d.h. zur Wirkung) in der höchsten Wonne, die [doch] von Besonderheiten frei ist? Von demselben, von dem diese feine Denkkraft, der alles [bloß] ein Sinnesobjekt ist, sich abgewandt hat,

(34.) Haben sich auch Hörkraft, Haut [d.h. Fühlkraft], Sehkraft usw.¹³⁵ [Mund-]Öffnung und die anderen Organe des Handelns abgewandt; diese aber sind nicht fähig, das Höchste zu erreichen.

(35.) [Wer] dieses *brahman* Wonne¹³⁶, zweifellos, eigenschaftslos, als Masse von Sein-und-Geist, als Natur seines *ātman* erkannt hat, [der] fürchtet sich vor nichts¹³⁷.

129 *alpam apy antaram*, exakt wie Śāṅkara zum vorliegenden Zitat aus TU II,7:82, 6-8; W. Raus Textherstellung in TU *u daram antaram* ist zwingend (p. 371, s. dazu seine Übersetzung, p. 360 mit n. 44).

130 Zu *stambāntā viṣṇupūrvakāḥ* (so alle Texte) vgl. den häufigen Ausdruck *brahmādi-stambaparyantam* (z.B. Mahābhārata XIII,16,53), Alles was zwischen Brahman und dem Grase liegt, also die Schöpfung; Sāṃkhyakārikā 54 u.ö., s. auch PW VII 1254 s.v. *stamba*. Dagegen liest (und interpretiert) Degrâces-Fahd, p. 229 (und p. 232 n. 24; vgl. Ramanathan, p. 18) irrtümlich *stambha*, “le pilier ou étai cosmique”. Man stelle sich dessen Glück (*bhavanti sukhinaḥ*) vor.

131 Oder: “gegenüber diesem oder jenem Worte”; vgl. die folgenden Verse.

132 *pare*, mit NSP; *pade*, SUD.

133 *khalu śabdaḥ* (getrennt, mit NSP und SUD²).

134 Oder: “ihre Wirkung verlieren”. Zitat des Versanfangs von TU II,4:65,2 = TU II,9:95,22, dessen Ende in Vers 35; s.u. Anm. 137.

135 Hier die Terminologie von TU I,7:25,1.

136 *tadbrahmānandam* gemäß *ānandaṃ brahmaṇaḥ* von TU II,4c = II,9c.

137 Oder: “vor niemand”. Zitat von TU II,9:95,24 (Pāda d, von II,4 abweichend).

(36.) Wer aber also auf Grund der Unterweisung durch seinen Lehrer (*guru*) erkennt, der leidet¹³⁸ als Herr [über sich selbst] niemals unter [seinen] guten und ungenuten Taten.

(37.) Die ganze Welt, die [zuvor] unter der Gestalt des Zu-Peinigenden und des Peinigenden erschienen ist¹³⁹, scheint [nun] als das innere Selbst auf Grund der Erkenntnis, die den Vedānta- (= Upaniśad-)Sätzen entstammt.

(38.) Die Reine [Geistigkeit, d.h. *brahman*], die Geistigkeit als Gott (*īśvara*) und die Geistigkeit als Einzelseele (*jīva*) und das Subjekt des Erkennens (*pramātr*) und das Erkenntnismittel (*pramāṇa*) und das Erkennbare (*prameya*) sowie das Ergebnis [des Erkennens] – so wird die erwähnte [eine Geistigkeit] vom empirischen Standpunkt aus¹⁴⁰ in sieben geteilt.

(39.) Ist sie von der Begrenzung durch die *māyā* völlig frei, wird sie ‘die Reine [Geistigkeit]’ genannt, doch infolge [ihrer] Verbindung mit der *māyā*¹⁴¹ [heißt sie] ‘Gott’, sowie unter der Herrschaft des Nichtwissens [heißt sie] ‘die Einzelseele’;

(40.) Auf Grund [ihrer] Verbindung mit dem Innenorgan wird sie ‘Subjekt des Erkennens’ genannt; genauso wird sie auf Grund [ihrer] Verbindung mit dessen (d.h. des Innenorgans) Funktionen als ‘Erkenntnismittel’ bezeichnet.

(41.) Die Geistigkeit, die [noch] gar nicht erkannt ist, wird als ‘das Erkennbare’ bezeichnet, und genauso wird die Geistigkeit, die erkannt ist, ‘das Ergebnis’ genannt.

(42.) Der Weise soll sein Selbst (*ātman*) als von jeglicher Begrenzung völlig frei verwirklichend betrachten. Wer also weiß, [wie es sich] der Wahrheit gemäß [verhält], ist tauglich, *brahman* zu werden¹⁴².

(43.) Ich nenne den Kern der Lehre des gesamten Vedānta (oder: jeder *upanīśad*), wie [es sich] wirklich [verhält]: Nachdem man selbst (*svayam*) gestorben, selbst ins Dasein gelangt ist, bleibt man nur selbst übrig.

So [lautet] die *upanīśad*.

138 *tapati*, mit TU II,9:96,18, obschon hier gänzlich anders konstruiert; danach die Terminologie von Vers 37. NSP führt verschriebenes *patati* als Lesart an.

139 Zu dieser Welteinteilung vgl. die ältere in TU II,2:58,23-26; 59,10-13 (bei W. Rau, TU p. 357), welche ihrerseits noch ältere fortführt.

140 *vyavahārataḥ*, d.h. nach dem im Vorstellen bestehenden gewöhnlichen Verhalten.

141 Hier als Nichtwissen (*avidyā*) kosmischer Dimension zu verstehen, wie aus dem Folgenden hervorgeht.

142 *brahmabhūyāya kalpate*, ein beliebter Versschluß, s. z.B. Bhagavadgītā XIV,26d; XVIII,53d; von *br*^o *bhavati* (JābālaU V:68,4) durchaus abgehoben.