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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 49 (1995)

Heft: 2

Artikel: Prajpatis Offenbarung für runi : Versuch einer deutschen Übersetzung der runi-Upanisad

Autor: Sprockhoff, Joachim Friedrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-147189

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.07.2025

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

PRAJĀPATIS OFFENBARUNG FÜR ĀRUṆI
VERSUCH EINER DEUTSCHEN ÜBERSETZUNG
DER ĀRUṆI-UPANIṢAD

Joachim Friedrich Sprockhoff, Bochum

Vorbemerkung

In der Reihe der Übersetzungen von Saṃnyāsa-Upaniṣads[1] folge hier der Versuch, der Āruṇi-Upaniṣad (= ĀruṇiU) beizukommen. Die Grundlage ist wiederum der von meinem Lehrer Friedrich Otto SCHRADER kritisch hergestellte Text. Sofern nicht anders angegeben, werden Saṃnyāsa-Upaniṣads hier nach seiner Ausgabe zitiert[2]. Die ĀruṇiU gehört zu jenen ausgewählten Texten, die der Moġulprinz Dārā Šukoh im Jahre 1657 seiner persischen Upaniṣad-Übersetzung *Sirr-i akbar* („das grosse Geheimnis") oder *Sirr al-asrār* („das Geheimnis der Geheimnisse") einverleibt hatte[3]. Diese Arbeit ist in Europa zunächst durch ihre lateinische Übersetzung von ANQUETIL-DUPERRON, *Oupnek'hat, id est, Secretum tegendum* (Argentorati I 1801, II 1802) bekanntgeworden, die auf Philosophen des deutschen Idealismus im

1 J.F. SPROCKHOFF, in: *AS* XLIII, pp.137-163 (Kṭhś und KṭhrU); in: *AS* XLV, pp.107-131 (LSaU und Kuṇḍikāu). Leider haben sich bei der Durchführung der Korrektur von *AS* XLV Druckfehler eingeschlichen. Man möge lesen p.109 Zeile 7: CN (nicht NC); p.116 unterste Z.: NŚ (nicht: NS); p.120 n.21 Z.4: *śaktitaḥ*; p.125 n.54 Z.1/2: *manasākāśaś ca*; Z.2: lese *manasa āk°*; Z.3: *ātmana ākāśaḥ saṃbhūtaḥ*; p.127 n.76 Z.1: *viśvavīcayaḥ ... māyā*; p.128 n.78 Z.1/2: *trikālātīta*. Anderes ist leicht zurechtzurücken.

2 Im Folgenden kurz: SCHRADER. Hierauf beziehen sich die in der Übersetzung kursiv eingestreuten Seiten- [z.B.: (*p.9*)] und, nach einem Komma, Zeilen-Angaben (z.B.: ĀruṇiU II:7,1-3). Siglen, soweit nicht geläufig oder im Text erklärt, und abgekürzt zitierte Literatur sind am Schluss verzeichnet. Die Siglen der Handschriften, die SCHRADER benutzte, hat er (pp.xvii-xviii) erklärt; sie werden hier gelegentlich ohne weitere Erläuterung übernommen.

3 Vgl. allgemein E. GÖBEL-GROSS, *Sirr-i akbar*. Die persische Upaniṣadenübersetzung des Moġulprinzen Dārā Šukoh, Marburg 1962, bes. pp.5ff., 51f.

Zeitalter der Romantik wie Karl Christian Friedrich KRAUSE und Arthur SCHOPENHAUER so nachhaltigen Eindruck gemacht hat[4]. Albrecht WEBER verdanken wir die wissenschaftliche Analyse des Oupnek'hat; ihre Verdienste wirken noch immer nach[5]. „Den Manen Arthur Schopenhauers" gewidmet, legte Paul DEUSSEN anhand kümmerlicher Sanskrit-Grundlage seine denkwürdigen *Sechzig Upanishad's des Veda* vor, die auch indischen Interpretationen Massstäbe setzten[6]. Verschiedene Textfassungen der ĀruṇiU übertrugen Swami MADHAVANANDA[7] und E. R. SREEKRISHNA SARMA ins Englische[8]. Eine erste französische Übersetzung legte Alyette DEGRÂCES-FAHD vor. Eine Auseinandersetzung mit Vorgängern fand bei diesen Bemühungen nicht statt. Meinen Versuch, dem Text beizukommen, hatte ich beendet, als mir die *Saṃnyāsa Upaniṣads* von Patrick OLIVELLE zugänglich wurden. Hier wird nach 80 Jahren erstmals auf der Basis von SCHRADERS Edition eine englische Übersetzung der Allgemeinheit präsentiert. OLIVELLE verdanken wir neben gediegenen Textausgaben schon eine Reihe tüchtiger Analysen zu verschiedenen asketischen Strömungen insbesondere des indischen Mittelalters. Er begegnet meinen Arbeiten mit einer Kritik, die der Sache dient und zu neuen Einsichten verhilft, zugleich in einer kollegialen Weise, die selten geworden ist; darum sei sie hier dankbar erwähnt. In der Übersetzung nicht unbedeutender Einzelheiten, im Umgang mit dem Text

4 H.v.GLASENAPP, *Das Indienbild deutscher Denker*, Stuttgart 1960, pp.61ff., 68ff. Ders., *Ausgewählte Kleine Schriften*, hrsg. v. H. Bechert und V. Moeller, Wiesbaden 1980, pp.487-510, vgl. pp.208f.

5 "Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad", in: *IS* I, 1850, pp.247-302, 380-456; II, 1853, pp.1-111, 170-236; IX, 1865, pp.1-173. – II, pp.176-181: „Arank", nach Oupnek'hat II, pp.286-290, 680-684.

6 Zunächst durch die englische Übersetzung (Edinburgh 1906; vielfach nachgedruckt) von *Die Philosophie der Upanishad's* (Leipzig [1]1899; [5]1922). Zur englischen Version *Sixty Upaniṣads of the Veda* (Delhi 1980) s. J.W. DE JONG, in: *IIJ* 25, 1983, pp.136f.

7 Fehlt in unseren Bibliographien. – Die Arbeit von N.S.SUBRAHMANIAN, *Encyclopaedia of the Upaniṣads*, Delhi 1985 (repr.1990), ist mir nur aus Bibliographien bekannt, liefert „condensed versions" auf der Basis von Upaniṣadbrahmayogins Kommentar.

8 Unverändert aufgenommen in A.A. RAMANATHAN, *The Saṃnyāsa Upaniṣad-s* (*On Renunciation*). Transl. into English [...], Madras 1978, pp.9-12. S. dazu J.F. SPROCKHOFF, Vom Umgang mit den Saṃnyāsa-Upaniṣads, in: *WZKS* XXXIV, 1990, pp.5-48, bes. pp.21f.

der ĀruṇiU und in seinem Verständnis weiche ich von OLIVELLE mitunter erheblich ab. Ich erachte daher meine Bemühungen nicht als erledigt, vielmehr sehe ich mich zur Antwort verpflichtet und nehme die Gelegenheit wahr, einige, sogar von OLIVELLE nicht kritisierte, Interpretationen zu revidieren[9]. Auch scheint nähere Auseinandersetzung mit bisherigen Übertragungen notwendig.

Im Kreise der älteren Saṃnyāsa-Upaniṣads ist die ĀruṇiU, eine sog. 'primäre' Minor Upaniṣad[10], die kürzeste, doch thematisch unvergleichlich umfassend: Kaum etwas bleibt unangesprochen, doch fast alles bedarf der Erläuterung. Der inhaltliche Reichtum steht in besonderem Kontrast zur Armut im sprachlichen Ausdruck, ja, zum miserablen Sanskrit. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, dass – bis auf OLIVELLE – die ĀruṇiU als Ganzes wie in einzelnen Aussagen nicht immer in die geschicktesten Hände geraten ist. Dies beginnt bereits bei den indischen Kommentatoren und in den sog. Handbüchern, die von Asketen-Regeln im weitesten Sinne handeln. Da wurde der Wortlaut der ĀruṇiU hie und da umgebogen, ja, mitunter gar verfälscht. Davon ist bisher wenig Notiz genommen worden. Es ist daher angezeigt, zuerst Formales näher zu betrachten, um die Problematik der Text-Konstitution, sprachliche und stilistische Eigenheiten vorzuführen. Diese Hinweise (Teil A) mögen zunächst das Interesse von Fachgenossen finden, in der Ferne stehend Interessierten einen Einblick darein vermitteln, von welch schütterer Grundlage skrupulöses, gewissenhaftes Verdolmetschen auszugehen hat. Die Philologen sollten den Religionshistorikern zuarbeiten. Wenn diesen von jenen eine Zusammenstellung über „world renouncer (*saṃnyāsin*, *bhikṣu*, *pravrajita*, *parivrājaka*, *muni*, *yati*)" präsentiert wird[11], könnten sie meinen, die Sanskrit-Ausdrücke repräsentierten durchweg einen „Welt-Entsager". Dies ist philologisch bedenklich, religionswissenschaftlich irreführend. Auch können wir nicht von einer 'Welt'-Entsagung reden, wo eine 'Welt' gar nicht im Blickfeld steht. Die ausführlichere Betrachtung des Inhalts (Teil B) versucht, mehr unter Rückgriff auf ältere Anschauungen denn aus der Sicht der Späteren, die hervorragende Bedeutung der ĀruṇiU zu beschreiben und dabei einige, durch die merkwürdige Rezeptionsgeschichte beförderte, noch immer umlaufende

9 J.F. SPROCKHOFF, *Unters.* pp.27ff.; dazu P. OLIVELLE, in: *JAOS* 99, 1979, pp.358f.

10 Zur Typologie s. Verf., op.c.,pp.283f.

11 W.O. KAELBER, *Tapta Mārga.* Asceticism and initiation in Vedic India, New York 1989, p.110; vgl. dazu H.W. BODEWITZ, in: *IIJ* 35, 1992, pp.48-54.

Irrtümer zu beseitigen. Ehe wir zu einem Gesamt-Entwurf der Geschichte indischer Askese kommen können, in welcher der *saṃnyāsa* „die Entsagung (renunciation, renoncement; eig.: das gänzliche Von-sich-Werfen)" nur eine von vielen in sich wiederum stark ausdifferenzierten Strömungen ist, scheinen mir Analysen einzelner Texte, soweit von geschichtlicher Bedeutung – und die steht im Falle der ĀruṇiU ausser Frage –, vordringlich. Hierzu sollten die folgenden Blätter beitragen.

Eingefügte Erläuterungen sind in runde Klammern ( ), Ergänzungen in eckige [ ], Bemerkungen zum Text oder von Herausgebern vorgenommene Erweiterungen in spitze < > Klammern gesetzt.

A. Zum Text

I. Die Namen der Upaniṣad, ihre Rezensionen und Text-Einteilung

1. Unser Text erscheint in Handschriften, Upaniṣad-Listen, Editionen und bei Zitaten unter wenigstens 19 verschiedenen Namen, eingeschlossen irrige und verderbte.[12] Nur vier davon sind bemerkenswert häufig[13]: a) *āruṇeyopaniṣad* ist in Nordindien gut bezeugt, im Süden unbekannt. b) *āruṇikopaniṣad* ist im Süden gebräuchlich, doch auch im Norden gelegentlich anzutreffen. c) *āruṇyupaniṣad* ist der Name in den am meisten verbreiteten einheimischen Upaniṣad-Listen und bei Zitaten[14] üblich, mithin relativ am besten beglaubigt, und mit SCHRADER bevorzugen wir ihn. In allen diesen Fällen handelt es sich um „the Upaniṣad relating to Āruṇi". Nur A. DEGRÂCES-FAHD wählt die Übersetzung „L'upaniṣad du sage Āruṇi", unglücklich wiederum[15], sich selbst widersprechend und gegen die Text-Aussage. d) Wollen einheimische Autoren im Streit um die rechte Askese in der Ent-

12 *aruṇopaniṣad, āraṇya upa°, āraṇyakopa°, āraṇyopa°, āruṇayopa°, āruṇikaśrutiḥ, āruṇikopa°, āruṇiyogopa° āruṇiyopa°, āruṇiśrutiḥ, āruṇī upa°, āruṇīyopa°, āruṇīśrutiḥ, āruṇeyī upa°, āruṇeyopa°, āruṇopa° , āruṇyakopa°, āruṇyupa°, āruṇyopa°*. SCHRADER p.xliii: "about ten variants". Vgl. Th. AUFRECHT, *Catalogus Catalogorum*, Leipzig 1891-1903, I p.53, II p.10, III p.12 ; *New Catalogus Catalogorum*, ed. by V. RAGHAVAN (et al.), Madras 1949ff., II (1966) p.164. Zu absonderlichen Namen wie *maitrāvaruṇīyaśrutiḥ* u.a. s. Verf., *Unters.* pp.149ff.

13 Vgl. SCHRADER pp.xliii-xliv.

14 Sogar in Purāṇas, s.z.B. Sūtasaṃhitā III,1,22cd: *āruṇeyo mahāvīra āruṇyupaniṣatparaḥ*; vgl. II,1,9.

15 Vgl. Verf., in: *AS* XLIII, p.141 n.18; *AS* XLV, pp.108f. n.11; *WZKS* XXXIV, pp.47f.

sagung (*saṃnyāsa*) den autoritativen Charakter unseres Textes akzentuieren, ersetzen sie *-upaniṣad* durch *-śruti* und beschwören eine *āruṇiśrutiḥ*, von anderen mitunter zu *āruṇīśrutiḥ* verschlimmbessert. Wenn dann z.B. eine ein Zitat einleitende Wendung wie *āruṇiśrutāv api* [...] *prapañcitam* wiedergegeben wird durch „The Āruṇi-Upaniṣad also explains in detail"[16], ist das nicht ganz unbedenklich; es besagt doch nicht mehr, als dass „auch in der [dem] Āruṇi [zuteilgewordenen] Offenbarung" etwas ausführlich dargelegt worden ist. Jene Wiedergabe verwischt überdies den religionsgeschichtlichen Vorgang, der Spätere dazu veranlasst hat, einen Upaniṣad-Text in den Rang unantastbarer 'vedischer Offenbarung' d.h. Śruti zu erheben[17].

2. Auch von der ĀruṇiU sind uns mehrere Versionen überliefert. Doch ihre Differenzen sind nicht so weit gediehen, dass, wie im Falle von KuṇḍikāU und KaṭharudraU, die südliche Rezension (= SR) unter völlig anderem Namen umläuft. Innerhalb der nördlichen Rezension (= NR), d.h. in einer im nicht-dravidischen Indien verbreiteten Tradition, hatte SCHRADER zwei Subrezensionen ermittelt. Die eine ist die mit dem Kommentar des Nārāyaṇa überlieferte (= NN). Die andere ist die aus Kashmir auf Śāradā-Handschriften erhaltene (= NŚ)[18]. Wie schon für die LSaU konnte ich ein bisher unbekanntes Manuskript („MN 26") der ĀruṇiU aus der Sammlung der Universitätsbibliothek Wien nutzen. Die darin enthaltene „Āruṇiyopaniṣad" ist erfreulicherweise vollständig[19]. Sie ist ohne Zweifel der Subrezension NŚ zuzuordnen und enthält einige Varianten, die bei SCHRADER nicht notiert sind; sie werden in die Anmerkungen zur Übersetzung aufgenommen[20].

16 P. OLIVELLE, *Renunc.* I, p.133; YDhPr II, p.109, vgl. pp.58, 167. Ebenso übersetzt er *kāṭhakam* oder *kāṭhakaśrutiḥ* durch „Kaṭhaśruti Upaniṣad" (sic), u.a.m.

17 Vgl. dazu Verf., *Unters.* pp.22, 33f., 78, 95f., 107 und p.383 s.v. Upaniṣadisierung.

18 NR, NN, NŚ und SR sind zugleich Abkürzungen für die Textfassungen. Die Aufstellungen von DEGRÂCES-FAHD p.161 sind durchaus ungenau.

19 *Die indischen Handschriften an der Universitätsbibliothek Wien* [...]. Von Dr.phil. Utz PODZEIT, Wien 1988, p.32: MN 26 (Fol. 4^v Z.5 bis Fol. 4^r Z.10). Der Direktion der Universitätsbibliothek Wien sei auch hier öffentlich für die freundlich erteilte Erlaubnis (Schreiben vom 9. Nov.1989) gedankt, von Ergebnissen aus dem Umgang mit MN 26 zu berichten. – Die von Th. AUFRECHT, *Die Sanskrit-Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, München 1909, p.105, beschriebene Hs., „Skr. 31 (Haug 35, 25)" = jetzt Nr.184, gehört gleichfalls zu NŚ und ist nicht, wie von AUFRECHT angenommen, in P abgedruckt. Auf „Haug 35" wird im Folgenden gelegentlich verwiesen.

20 Offenkundige Schreibfehler und Ähnliches bleiben dabei ausser Betracht.

„The divergence of NŚ from NN is on the whole insignificant," bemerkt SCHRADER (p.xxx), doch fügt er hinzu: „Only in the case of Āruṇi-Upaniṣad is NŚ decidedly superior to NN." Daher hat er den Text der ĀruṇiU auf der Basis von NŚ hergestellt. Bemerkenswert ist weiter eine Beziehung des Oupnek'hat zu NŚ. Diese ist allerdings geschichtlich noch nicht geklärt, da die Sanskrit-Vorlage für das Sirr-i akbar verschollen zu sein scheint[21]. Andererseits besteht zwischen der Subrezension NN und der SR, gemessen an den Besonderheiten von NŚ, ein Grad von Übereinstimmung, wie er sonst nur noch in der Überlieferung der Paramahaṃsa-Upaniṣad (= PhsU) zu beobachten ist[22]. Schliesslich ist darauf zu verweisen, dass NŚ nicht nur im Wortlaut, sondern auch in der Abfolge der Aussagen nicht unerheblich von den anderen Rezensionen abweicht. Varianten der SR werden in Anmerkungen zur Übersetzung vorgetragen und erforderlichenfalls erörtert.

3. Fast alle ältesten Handschriften der Rezension NŚ (auch MN 26 und Haug 35) gliedern die Upaniṣad in vier Abschnitte (*khaṇḍa*). Doch im Oupnek'hat (II p.289) liegt eine Trennung in zwei Teile („*brāhmaṇa*") an einer Stelle vor, die auch in der Rezension NN beachtet wird. SCHRADER hat (bei p.8,3; s.u.) diese „distinct dividing-line" übernommen, so dass wir mit ihm fünf Abschnitte zählen. Sie decken sich jedoch nicht mit der Einteilung, die NN bietet, auf einigen Handschriften fussend. Die Einteilung der SR, wie sie SUD präsentiert, ist hingegen völlig willkürlich und ignoriert sogar die Wiederholung mehrerer Wörter, mit der üblicherweise ein Einschnitt gekennzeichnet wird. SARMAS Übersetzung der SR folgt SUD[2]. DEUSSEN zog NN (edd. P und C) der NŚ vor, die Unterschiede nicht bemerkend. MADHAVANANDA beruht auf P. Frau DEGRÂCES-FAHD beruft sich zwar auf acht Grundlagen, folgt aber NN, soweit erkennbar nach P (bei ihr: CN) und NSP (bei ihr: IS). Dass der hier vorgelegte Versuch einer Übersetzung gravierend von jenen abweicht, liegt damit auf der Hand[23].

21 SCHRADER p.xv; Verf., *Unters.* p.15; dazu E. GÖBEL-GROSS (s.o.Anm.3).

22 S. die Tabelle bei SCHRADER p.xxix.

23 Die Differenzen ersehe man aus der Synopse (Abschnitt:Seite, Zeile) der repräsentativen Ausgaben, die das Schema aus Verf., *Unters.* p.27 n.2 präzisiert:

SUD[2]	NSP	P	SCHRADER / SPR.
I:9,4-9	II:132,32-133,5	I:85,4-87,2	I:3,2-5,2
II:10,13	II:133,5	II:87,3	II:5,3
II:10,14-15	II:133,5-6	II:88,1-2	II:5,3-6,1
II:10,13-14	II:133,6-7	II:87,3-88,1	II:6,1-2

II. Sprachliches und Stilistisches

1. Von zwei gegen Ende eingelegten Versen und einer bisher nicht als Halbvers erkannten Formel abgesehen, ist die ĀruṇiU ein reines Prosa-Werk.

II:10,15-16	II:133,7-8	II:88,2-89,1	II:6,3-5
II:10,16-17	II:133,8-9	II:89,1	II:6,6
II:10,17	II:133,9	II:89,2	– (s.u. Anm. 218)
II:10,18-19	II:133,9-11	II:89,2-3	II:6,6-7,3
II:10,19-21	III:133,11-12	III:90,2-91,1	III:7,4-8,1
IV:13,19-21	IV:133,19-21	IV:95,1-96,1	III:8,1-3
IV:13,21-23	V:133,21-22	V:96,2-97,1	IV:9,1-3
III:12,2	III:133,12-13	III:91,1-2	IV:9,3-4
III:12,2-3	III:133,13	III:91,2	IV:9,4
III:12,3-4	III:133,13-14	III:92,1-2	IV:9,4-10,1
III:12,4-5	III:133,15	III:92,2	IV:10,1-2
III:12,5	III:133,15	III:92,2-3	IV:10,2
III:12,5-6	III:133,15-16	III:92,3	IV:10,3
III:12,6-7	III:133,16-17	III:93,1-2	IV:10,3-5
IV:13,18-19	IV:133,17-18	IV:93,2-94,2	V:11,1-3
V:14,20	V:133,22-23	V:97,1-2	V:11,3-4
VI:14,26-27	V:133,23-24	V:97,2-98,1	V:11,4-5
VII:15,9-10	V:133,24-25	V:98,1-2	V:11,6-12,1
VIII:15,15-16	V:133,25-26	V:98,2-3	V:12,2-3
IX:15,17-18	V:133,26-27	V:99,1-2	V:12,4-5
– p.15, 19	V:133,27-28	V:99,2-3	V:12,6-7

SUD bietet die SR auf der Grundlage von nur 2 Hss. mit dem Kommentar des Upaniṣadbrahmayogin (*vivaraṇa*; abgeschlossen am 17. Dez. 1751; s. Verf. [op.c., o. Anm.8, p.9 mit Lit.]). SCHRADER berücksichtigt 17 Hss. und 2 Edd. der SR. SUD[2] (k e i n „reprint", s. Verf., l.c. pp.11ff.) soll SUD[1] ersetzen, weicht von diesem in Abschnitten II, IV bis VI bei der Zeilenzählung um 1 nach oben ab. – NSP ist eine der verbreitetsten Editionen, bietet aber eine eigenwillige Mischung von SR und NŚ (vgl. schon SCHRADER pp.vi-vii: „B"), unter Tilgung der dort ohnehin karg aufgeführten Varianten aufgenommen in *Upaniṣat-Saṃgrahaḥ*. Containing 188 Upaniṣads, ed. with Sanskrit Introduction by Prof. J.L. Shastri, Delhi ([1]1970) [2]1980 (ungenau bei DEGRÂCES-FAHD p.17). – P enthält NN, dazu die Kommentare (*dīpikā*) des (Abhinava) Nārāyaṇa Sarasvatī (um 1710; von anderen bald ins 16., bald ins 14. Jh. datiert; s.Verf., *Unters.* p.14; K.H. POTTER, *Encyclopaedia of Indian Philosophies* Vol. I, 2nd rev. ed., Delhi 1983, p.449) und des Śaṅkarānanda (frühestens Ende des 13. Jh.; s. POTTER, op.c., p.284) zur SR, beide mit vielen (Druck-)Fehlern. Aus dem Kommentar (*bhāṣya*) des Appayadīkṣitācārya sive Appayaśivācārya (gest. 1901) zur SR, dessen Manuskript der Adyar Library von DEGRÂCES-FAHD (vgl. p.162) nicht vorteilhaft benutzt worden ist, sind nur Bruchstücke publiziert.

Ihre Sätze sind kurz, mitunter allzu knapp, ohne Polemik und Argumentation. Ihre Sprache ist schlicht und fern von jenem Nominalstil späterer Upaniṣads, der auf finite Verbformen weithin verzichtet. Nur zweimal bietet sie kopulative Komposita (sog. Dvandva), die aus mehr als zwei Gliedern bestehen[24]. Auch im kargen Gebrauch von Absolutiven[25] gelangt sie nicht zu längeren Satz-Konstruktionen. Lassen wir die Sprüche als Zitate beiseite, zählen wir zwar insgesamt 35 finite Verbformen, also ungewöhnlich viele gemessen an der Kürze des Textes (41 Zeilen); doch es sind nur 16 verschiedene, die von nur 13 Verbwurzeln gebildet sind[26]. Das macht den Text eintönig, für manche gar „langweilig"[27]. Wollen wir möglichst getreu vermitteln, was das Original enthält, so können wir jene Armut im sprachlichen Ausdruck nicht durch eine Fülle wechselnder Synonyme im Deutschen verwischen. Das Sanskrit ist durchgängig so voll von Fehlern, dass sich die Frage aufdrängt, ob 'der Autor' überhaupt des Sanskrit mächtig war oder ob er von Hause aus eine andere (dravidische?) Sprache pflegte[28]. Elementare

24 In den Reihungen der sog. unteren Weltschichten (s.u.S.457ff.) und der aufzugebenden Untugenden (s.u.S.495).

25 Nur *kṛtvā* (2-mal), *gatvā*, *tyaktvā*. Darin unterscheidet sie sich stark von LSaU und Kṭhś. Zum Begriff und Gebrauch s. R. SÖHNEN, Die Konstruktion des Absolutivs im Sanskrit, in: B.SCHLERATH (Hg.), *Grammatische Kategorien*. Funktion und Geschichte, Wiesbaden 1985, pp.478-489.

26 Die 3.Pers. Sg. Opt. herrscht bei weitem vor. – *as-* nur *vinyaset* (sic; hier flektiert wie sonst *saṃnyas-*[s. Verf., in: *AS* XLIII p.147 n.2, XLV p.113 n.33]; °*as-et* auch JābālaU V:69,1 und in den Versen MaitreyaU II,3,10-11; NpvU III:137,9; 138,5; 139,1.5; 140,5). – *gam-* nur *jagāma*. – *grah-* nur *parigrahet* (sic; var.: °*gṛhet*, 2-mal). – *car-* neben *caret* auch *caranti* (Zitat?), *ācaret* (4-mal). – *tyaj-* nur *tyajet* (4-mal). – *rakṣ-* nur *rakṣata* (vgl. Anm.248). – *ruh-* nur *samāropayet* (2-mal). – *vac-* nur *uvāca* (3-mal). – *vid-* nur in der Formel *ya evaṃ veda* (3-mal). – *viś-* nur *praviśanti*. – *vṛj-* nur *vivarjayet* (var.: *visarjayet, visṛjet*). – *vṛt-* nur *āvartayet* (2-mal). – *sṛj-* nur *visṛjāmi* (einzige Form in 1. Pers. Sg.; var.: *visṛjāni*, was man bevorzugen möchte) und *visṛjet* (6-mal!). – *saṃnyas-* fehlt.

27 Z.B. für M. ELIADE, *Yoga*, Zürich 1960, pp.135f.: „Die Aufforderung zum Verzicht wird in allen diesen meist kurzen und ziemlich langweiligen Upaniṣaden bis zum Überdruss wiederholt." Und sein Ergebnis lautet im nächsten Satz: „In der *Āruṇeya* (V,1) [sic] empfiehlt Brahmâ [sic] Arjuna [sic] nicht nur auf alles Menschliche zu verzichten [...]", – Ungenauigkeiten (auch nn.19, 20), die repräsentativ sind für den Umgang mit der ĀruṇiU.

28 Die Frage mögen Berufene entscheiden. Über das 'Verhältnis' der Asketen zur Schrift, s. Verf., *Unters.* p.23.

euphonische Regeln bleiben unbeachtet[29]. Verben werden grosszügig nach schlichteren Paradigmen flektiert[30]. Gegen Grundregeln der Syntax wird verstossen[31]. Ein Numerus-Wechsel geschieht mitunter abrupt[32]. Genera Nom. erscheinen vermischt[33]. Auch ein logischer Fehler ist kaum mit Mühe zu ertragen[34]. Ausserdem gibt es hapax legomena[35] und andere Eigentümlichkeiten.

Erschweren uns einerseits solche Fakten, in den Handschriften durchgängig bezeugt, ohne Konjekturen eine Textfassung zu erstellen, die mit Wahrscheinlichkeit als die ursprüngliche angesehen werden kann, so können dieselben uns andererseits Hinweise geben für die Frage, wie es mit der Unabhängigkeit von als selbständig geltenden Texten steht. Eine 'ungewöhnliche' Form (s.Anm.30) kann als sog. Leitfehler fungieren. Meine schon früher geäusserte Auffassung, dass die PhsU in Kreisen überliefert wurde, die jenen nahestanden, welche die ĀruṇiU weiterreichten, findet weitere, bescheidene Stütze[36]. Völlig eindeutig aber ist die direkte Abhängigkeit der Nāradaparivrājaka-Upaniṣad (= NpvU) von unserer ĀruṇiU[37] in diesem Falle: Jene schöpft an markanter Stelle (IV:170,1-3) ausschliesslich aus ĀruṇiU (IV:9,5-10,1; s.u.), nicht aus irgend einem Dharma- oder Rechtssitten-Text.

2. Schliesslich ist aus dem sprachlich-lexikalischen Bereich noch einiges als bemerkenswert herauszuheben. So bekannte Fachausdrücke wie *āśrama* „Stätte des Sichbemühens"[38] und *saṃnyāsin* „Entsager" sind der

29 Z.B. *sopanayanād* (IV:9,1; durchgängig) statt *sa upana°*, wie man wohl hätte drucken mögen (doch s. SCHRADER p.xl); *vā upavītaṃ* II:5,3; vgl. *vā utpannāgniḥ* JābālaU V:64,4.

30 Z.B. *parigrahet* I:5,2; IV:10,2 (mit var., s.Anm.26), auch PhsU I:46,6; IV:52,1 (je einhellig); NpvU III:154,1; IV:170,3 (mit var.: *parigṛheta* !).

31 *khalu* am Satzanfang durchgängig, III:7,4; IV:9,1 (nicht SR); V:11,5.

32 *parigrahen nānyat / atha bhikṣācaryaṃ caranti,* IV:10,2-3.

33 *etadupaniṣadaṃ vidvān ya* ... V:11,5 (wohl zu trennen: *etad upani°*), in 2 Hss.: *etām upani°* (korrigiert?); vgl. Anm.255.

34 *tava ...vivarjayet*; vgl. Anm.205.

35 *udarāgnau* II:6,1; *trisaṃdhyādau* II:6,6.

36 Vgl. Verf., *Unters.* pp.77, 82, 151, 314f.

37 Vgl. Verf., op.c., pp.207ff., 347.

38 Auch Ableitungen fehlen; zur ursprünglichen Bedeutung von *āśrama* vgl. Verf., op.c., p.378b s.v.; dazu in: *AS* XLV p.116 n.2, p.120.

ĀruṇiU unbekannt. Nur *saṃnyastam* begegnet in einer Formel (s.u.). Sonst wird der allgemeinste Ausdruck *yati* für 'Asket' hier (III:8,2; V:11,3) verwandt[39]. Andererseits tauchen innerhalb der vedischen Literatur, welche als Śruti bezeichnet wird, einige bekannte und scheinbar geläufige Wörter hier erstmals auf: *āraṇyaka* als Bezeichnung für einen vedischen Einöd- oder Wildnis-Text (II:7,2); *kuṭīcaka* neben der Variante *kuṭīcara* als Benennung eines Hüttenbewohners (II:6,3)[40]; *nirvāṇa*, das durch den Buddhismus berühmt gewordene Erlöschen oder Verwehen (V:12,6)[41]; *paramahaṃsa-parivrājaka* ein 'Herumziehender', welcher als 'Höchst-Gans', mithin als Asket bezeichnet wird (V:11,1)[42]; *pātāla* als Name für eine untere Weltschicht (I:4,3)[43]; *brahmāṇḍa* als Bezeichnung für das Weltganze (I:5,1)[44]. Neben anderen, weniger bekannten Wörtern[45] ist in

39 *yati* „der sich zügelt"(?), ursprüngliche Bedeutung noch umstritten; s. *KEWA* III 5 (mit Lit. und Verweisen); vgl. jedoch H.W. BODEWITZ, "What did Indra do with the Yatis?" in: S.D. Joshi (Ed.), *Amṛtadhārā*, Delhi 1984, pp.65-72.

40 Die Bemerkung in *EWAia* I 362 s.v.: „(Up +)", d.h. „nach diesem Text oder dieser Textschicht weiterhin überliefert" (l.c. I p.3), bezieht sich auf diese Stelle.

41 Hier im Kompositum *nirvāṇānuśāsanam*; sonstige Belege dazu durchaus jünger, s. Verf., *Unters.* p.28 (mit n.4, wo AdhyātmaU 71 nachzutragen sei).

42 Beide Ausdrücke hier erstmals in Up.-Literatur. *parivraj-* samt Ableitungen hat zunächs nichts mit 'Askese' zu tun, s. J.F. SPROCKHOFF, *Āraṇyaka A* pp.74f.; zur Herkunft des Namens Paramahaṃsa s. *Unters.* pp.82ff.

43 *EWAia* II 119 s.v., (s.o.Anm.40: „Up +"; sonst in jüngeren Upaniṣads, in MBh und Purāṇas belegt); s. *PW* IV 642; *VPAK* III 503c.

44 Upaniṣad-Belege s. *VPAK* III 594c-595b; vgl. Verf., in: *AS* XLIII pp.159f.

45 (a) *ūrdhvagamana-* , von SCHRADER (zu II:6,6 s.u. Anm.218) athetiert; sonst nur PhpU p.282,8; JābāladarśanaU IV,32 NSP p.501; nicht im Vedāṅga. (b) *dhruvaśīla-* III:8,2; eindeutig von hier übernommen in allen anderen Up.-Belegen: NpvU VII:198,6; PhpU pp.283,10-284,1; sonst meines Wissens *dhruvaśīlo varṣāsu*, also in umgekehrter Reihenfolge, vom „Bettler" gesagt, nur GautamaDhS III,13 (s. *pw* III 169b). Dazu gehört *dhruvaśīlatā*, ŚāṭyāyanīyaU p.328,4 (var.: °*śīlataḥ*). (c) *bahiḥ-sūtra-* III:7,5 (fehlt *VPAK* III 575b); eindeutig von hier übernommen (*Unters.* pp.332f. ist das Fragezeichen zu tilgen) in allen anderen Belegen: BrahmaU II:85,7; 86,3; ParabrahmaU III:297,6; 298,2; 299,13; NpvU III:151,9; 152,5; nicht im Vedāṅga; vgl.u.S.490 und Anm.226. (d) *yāga-*: I:4,1 (*KEWA* III 3 entgangen); PhsU I:46,4 sowie NirālambaU (SR) 26 (sic; [NSP p. 218] gegen *VPAK* III 683b; nicht bei A. WEBER, in: *IS* XVII, 1885, p.153 Nr.16); TejobinduU IV,21; PāśupatabrahmaU I,11.20; in Sūtras erst spät, nicht häufig (s. *VPAK* IV 2005b); vgl. Yājñavalkyasmṛti III,251a. (e) *lokāgni-* II:6,1; s.u. Anm.213. (f) *sūcana-* III:7,4; nach BrahmaU

diese Reihe nun auch *vānaprastha*, der klassische Name für „Waldsiedler" zu stellen[46]. Einige dieser Wörter stehen in besonderem Kontext, der nähere Betrachtung verdient.

B. Zum Inhalt

I. Überblick

Āruṇi fragt Prajāpati, den „Herrn der Zeugung", danach, wie man von den Werken restlos freikommen kann. Die Antwort ist entsprechend umfassend: Es ist notwendig, sich aus allen menschlichen Bindungen zu lösen, aus Traditionen, d.h. aus allem Opferritual und besonderer Rezitation des überlieferten heiligen Wissens, sowie aus dem Weltganzen. Man soll sich lediglich mit einem Stabe und einer umhüllenden Decke versehen. Weiter belehrt er Āruṇi nacheinander darüber, a) in welcher Lebenssituation dieses Sichlösen geschehen kann (II:5,3-6,1; IV:9,1-2), b) in welcher Weise dies erfolgen soll (II:6,1-5; IV:9,2-10,2) und c) wie es um das äussere Verhalten und die innere Verfassung dessen bestellt sein soll, der so alles von sich getan hat (II:6,6-III:8,3; IV:10,3-V:12,1). Der Schluss (V:12,1-5) kann als Lobpreis des seinem Wissen entsprechend lebenden Asketen verstanden werden. Die Einteilung unserer Upaniṣad im Oupnek'hat wird also ihrem inhaltlichen Aufbau noch am ehesten gerecht.

In der Sprache der mittelalterlichen 'Anleitungen' (*paddhati*, *prayoga*, *prakāśa* u.a.), welche die Entsagung (*saṃnyāsa*) oder die Asketenregeln (*yatidharma*) behandeln, wäre das erste Thema a) *saṃnyāsa-kāla* 'der [rechte] Zeitpunkt der Entsagung' zu nennen, das andere b) *saṃnyāsa-svīkāra* 'die [ritual- oder formgerechte] Aneignung der Entsagung', das dritte c) *ācāra* 'der [rechte] Wandel' des Asketen. Das letzte pflegt man unter *phala* 'Erfolg', gelegentlich unter (*pra*)*stuti* 'Lobpreisung' des Asketen abzuhandeln. Der Umstand, dass die Themen (a-c) je zweimal in unserer

II:85,9a übernommen. Upaniṣadisch *sūcay-* sonst nur in jüngster Schicht der MaitrāyaṇiU (III,1) bezeugt, „vielleicht Denominativum von *sūcī-/sūci-* 'Nadel'" (*KEWA* III 491, 801 mit Lit.; s. III 363). AiGr II 2 § 88c p.200: „*sūcana-* 'verkündend, Andenken'". S.u. Anm.224. (g) Weiter gehört dazu die Reihung der sog. unteren Weltschichten (s.u.).

46 Wenn meine Emendation *vānaprasthyam* für *vānaprastham* der Hss. von LSaU/ KuṇḍikāU p.19,5 trifft (s. in: *AS* XLV p.122 n.33), ist diese Stelle aus der Belegliste bei SPROCKHOFF, *Āraṇyaka A* p.46 (mit n.61) auszunehmen.

Upaniṣad behandelt werden, lässt zum mindesten vermuten, dass auch dieser Text nicht aus einem Guss ist[47]. Das besagt zugleich, dass wir Widersprüche innerhalb unseres Textes zu gewärtigen haben und dessen nicht sicher sein können, ob dasselbe Wort auch immer dasselbe bedeutet.

II. Zur Person und Situation des Āruṇi

Āruṇi ist ein schon in der Saṃhitā- und Brāhmaṇa-Literatur häufig anzutreffendes Patronymikon, später eingeschränkt auf den Upaniṣad-Lehrer Uddālaka Āruṇi[48]. Er ist es wohl auch, den die Tradition der Jābālas später als Beispiel für 'Paramahaṃsa' genannte Asketen aufführt[49]. Dessen Berühmtheit hat die Berater des Dārā Šukoh dazu verleitet, den Āruṇi unseres Textes mit ihm zu identifizieren. In den älteren Nachrichten, die an Personen des Namens Āruṇi geknüpft werden, gibt es aber keinerlei Anhaltspunkte für eine Verbindung mit der Situation unseres Fragestellers.

Fast alle Handschriften der SR und zwei der NR lesen *āruṇiḥ prājāpatyaḥ*. Die einzige Parallele dazu finden wir am Beginn von TĀ X,63: 378,20: *prājāpatyo hāruṇiḥ suparṇeyaḥ prajāpatiṃ pitaram upasasāra* „(Le fils) d'Aruṇa Suparṇa, (petit-fils) de Prajāpati, s'approcha de Prajāpati, le Père"[50]. Nach Sāyaṇa (zum TĀ) ist Āruṇi der Sohn des Prajāpati und der Suparṇā[51]; dem schliesst sich Nārāyaṇa (zur MNU) an, benennt als Grossvater einen Kaśyapa und als Urgrossvater Marīci, d.h. einen der zehn geistentsprossenen Söhne des Schöpfergottes Brahman, der ihm zugleich als Prajāpati gilt. Er versuchte also, die Unklarheiten (*prājāpatyaḥ* neben *prajāpatim*) zu beseitigen, die andere belassen. Die Verbindung zum TĀ hat schon

47 S. dazu soeben J. BRONKHORST, *The Two Sources of Indian Asceticism*, Bern 1993, p.26 n.9. Freilich darf man dagegen nicht aus dem Auge verlieren, dass in den anscheinend miteinander unvereinbaren Partien die Verstösse gegen Regeln des Sanskrit dieselben sind. Weiteres dazu unten.

48 Der Kürze halber sei verwiesen auf A.A. MACDONELL and A.B. KEITH, *Vedic Index of Names and Subjects*, London 1912, I pp.87ff; II p.523b; z.T. Ergänzendes bei K. MYLIUS, in: *Ethnogr.-Archäolog. Zeitschr.* 17, 1976, pp.352, 365f.

49 JābālaU VI:69,4 (usw.), s. Verf., *Unters.* p.330 zur Stelle, dazu pp.103, 107f.

50 J. VARENNE, *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad*, Paris 1960, I p.133 no.518.

51 P. DEUSSEN p.255 n.2: „besser wohl: der Sohn des *Aruṇa Suparṇa* (im Ṛigveda Bezeichnung der Sonne) und Nachkomme des *Prajāpati*."

Śaṅkarānanda gezogen, ohne freilich den Text zu benennen; dies muss uns noch beschäftigen. Die Person des Āruṇi wird damit schwer fassbar.

Der Ausgangspunkt ist wohl zunächst ein auch sonst häufiger Topos der Upaniṣads, sich auf die Altvorderen zu berufen, wenn es schwankende Traditionen zu festigen gilt, oder bei ihnen Auskünfte einzuholen, die Neues legitimieren sollen[52]. Dass man sich an den 'Herrn der Zeugung' wendet, um als Asket von seinem Gesetz loszukommen, ist nur scheinbar ein Paradox. Über die konkrete Situation und das Motiv des Āruṇi erfahren wir leider nichts direkt; einiges lässt sich aber erschliessen. DEGRÂCES-FAHD nennt ihn ohne Begründung einen „Weisen". Seine 'Weisheit' mag darin bestehen, dass er die Quelle einer für ihn wichtigen Auskunft weiss. Er erstrebt aber gar keine Art von 'höherem Wissen'. Er gehört dem Brahmanenstande an, was nicht ohne weiteres in diesen Texten vorauszusetzen ist, möglicherweise sogar in einer höheren Position (s.u.). Sehr wahrscheinlich ist er alt geworden und des aktiven Lebens überdrüssig, wenn er alle Arten von Werken (*karmāṇi*) loswerden, also sich von den Zwängen des allbeherrschenden Rituals befreien will. Gewiss ist jedoch, wie aus der Antwort hervorgeht, dass er damit auch aus dem Kreislauf von Werden und Vergehen befreit werden möchte. Der bekannte Fachausdruck *saṃsāra* für diesen Kreislauf fällt allerdings nicht.

III. Elemente des Weltganzen

Prajāpatis Antwort liefert etwas, was man in einem zu den Saṃnyāsa-Upaniṣads gezählten Text wohl kaum suchen würde, nämlich eine Art Weltbeschreibung. Sie hat bisher kaum genauere Beachtung gefunden.

1. H. LÜDERS bemerkt[53]: „Im Taittirīya-Āraṇyaka und den Upaniṣads werden häufig sieben Welten unterschieden, eine höher als die andere, *bhūr, bhuvar, svar, mahar, janar, tapas, satyam* oder *satyaloka*." Er schliesst sich

52 Vgl. z.B. ŚB II,4,2,1ff.; BĀU IV,4,22; V,2,1; VI,2,7-8; ChāndogyaU VI,4,5; VIII,7; KenaU 3; Kṭhś II,1 (Verf., in: *AS* XLIII p.151); NṛsiṅhapūrvatāpanīyaU V,1. Indra ging bei Prajāpati 101 Jahre lang in die Lehre (ChāndogyaU VIII,11,3), Bharadvāja drei volle Menschenalter lang bei Indra (TaittirīyaB III,10,11,3-5). Zu Prajāpati vgl. J. GONDA, *Prajāpati's rise to higher rank*, Leiden 1986 (dazu R. SÖHNEN, in: *ZDMG* 138, 1988, pp.410-414); Ders., *Prajāpati's relations with Brahman, Bṛhaspati and Brahmā*, Amsterdam 1989.

53 *Varuṇa*, aus dem Nachlass hrsg. v. L. Alsdorf, Göttingen 1951, 1959, II p.615 n.3.

damit W. KIRFEL an[54] und greift seine frühere Bemerkung[55] über „eine spätere Liste von sieben Welten" auf, „die zuerst TĀ 10,27; 28 aufgezählt werden." Für die 'Häufigkeit' der Unterscheidung gibt er in wechselnder Folge drei Belege, darunter „Āruṇeya-Up. 1"[56]. Zweifellos ist die alte, häufig belegte dreigliedrige liturgische Formel (*oṁ*) *bhū́r bhúvaḥ svàḥ*[57] schon im TĀ, um ein viertes Glied *mahaḥ* erweitert, mit den Lebensräumen in Verbindung gebracht[58] und dann (X,27-28) um die genannten drei weiteren Worte ergänzt worden. Die Reihenfolge liegt seitdem fest. Diese „sieben rituellen Ausrufe" (*sapta vyāhṛtayaḥ*) oder grossen Worte werden z.B. auch im Bestattungsritual verwandt, wenn man die sieben Öffnungen des Hauptes (*sapta prāṇāyatanāni*) mit sieben Goldstückchen oder sieben Tropfen von Butterschmalz bedeckt[59]. Der von LÜDERS beigezogene Text von TĀ X spricht indessen gar nicht von „Welten" (*lokāḥ*)[60]. Vielmehr ist es die Deutung, die erst Sāyaṇa, der berühmte Kommentator altvedischen Schrifttums, jenen mystischen Rufen gegeben hat; und dieser Deutung sind alle jene gefolgt, die im TĀ die sieben Welten namentlich bezeugt finden[61]. LÜDERS nimmt Sāyaṇas Identifikation der „Rufe" mit den „Welten" (*loka-pratipādikāḥ sapta vyāhṛtayaḥ*) als Autorität und fährt fort: „Diese sieben Welten, *bhūrloka* usw., spielen dann eine Rolle in den Spekulationen der

54 W. KIRFEL, *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*, Bonn/ Leipzig 1920, p.6; vgl. p.24*, nach DEUSSEN p.548 n.2 zu MuṇḍakaU I,2,3.

55 Op.c. (wie Anm.53), I p.65.

56 Über KIRFEL hinausgehend: „Nṛsiṃhapūrvatāpanīya-Up. 5,6" (d.i. NR, entsprechend V,16 SR, im Rahmen einer Unterweisung der Götter durch Prajāpati), „Nādabindu-Up. 3.4" (NR wie SR); SubālaU (SR) X,1; vgl. Weiteres bei Verf., *Unters.* p.31.

57 S. Belege in *Ved. Conc.* p.674b.

58 *bhūr iti vā ayaṃ lokaḥ / bhuva ity antarikṣam / suvar ity asau lokaḥ* (1) */ maha ity ādityaḥ / ādityena vāva sarve lokā mahīyante, iti* / TĀ VII,5,1-2: 65,23-25. Weiteres s. bei K. KLAUS, *Die altindische Kosmologie*. Nach den Brāhmaṇas dargestellt, Bonn 1986, pp.56, 64f.

59 W. CALAND, *Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche*, Amsterdam 1896, no 26; vgl. weiter BaudhPMS III,11:40,3; -DhS II,10,17,36-37.

60 *oṁ bhūḥ / oṁ bhuvaḥ / oṁ suvaḥ / oṁ mahaḥ / oṁ janaḥ / oṁ tapaḥ / oṁ satyam*, TĀ X,27:349,14-15; unmittelbar darauf folgt die Gāyatrī (s.u.). TĀ X,28:350,16 steht *oṁ* nur einmal der Reihe voran.

61 S.o. Anm. 53 und 54, auch Verf., *Unters.* p.31; K. KLAUS, op.c. (wie Anm. 58), p.183; über die Entfaltung der Dreiwelt zur Siebenwelt s. ebenda, pp.175ff. (mit Lit.).

jüngeren Upaniṣads, wo auch sieben untere Welten mit Namen aufgezählt werden"[62] (s.u.). Was „Sāyaṇa bemerkt" wird „Spekulationen" gegenübergestellt. Worauf Sāyaṇa seinerseits fusst, blieb bisher unerörtert. Mir will scheinen, man könne ein wenig Licht in dieses Dunkel bringen. Die ersten drei Rufe werden schon in älterer Zeit mit Erde, Zwischenreich und Himmel verknüpft, der vierte – *mahaḥ*, ungedeutet – mit höherem Bereich (s.Anm. 58). Dies mochte nahelegen, auch die letzten drei Rufe mit weiteren Sphären zusammenzubringen. Das älteste Zeugnis einer Śruti für die buchstäbliche Verknüpfung jedes einzelnen liturgischen Rufes (*vyāhṛti*) mit einem „Lebensraum" oder einer „Welt" (*loka*) liefert unsere ĀruṇiU. Da diese zur Zeit des Sāyaṇa längst als 'Śruti' galt und ihr Text auch in seiner nächsten Nähe als hervorragende verbindliche Autorität angeführt worden ist[63], spricht viel dafür, dass Sāyaṇas Auskunft, auf die LÜDERS sich beruft, letztlich auf der ĀruṇiU beruht.

Was ihre Namen angeht, so hat man bisher von einer Übersetzung abgesehen. *Bhūr-loka* ist „die irdische Welt" oder „der Lebensraum 'Erde'", *svar-loka* „die Welt der Sonne" oder „der Lebensraum 'Himmel'"[64]. Im Rufe *bhūvaḥ* sah schon H. OLDENBERG „eine Aneinanderfügung der ersten Hälfte von *bhūḥ* und der zweiten von *svaḥ*"[65]. Der *bhuvar-loka* wird daher allgemein als „Luftgebiet, Luftraum" wiedergegeben, wogegen P. THIEME mit guten Gründen das Verständnis „Zwischenreich" (*antarikṣa*) setzt[66]. So weit erscheint noch alles plausibel. Auch mag verständlich sein, den letzten Bereich *satya-loka* als „Lebensraum 'Wahrheit'" oder „Welt der Wahrheit" und den davor genannten *tapo-loka* als „Lebensraum 'Erhitzung'" oder „Welt der Kasteiung" zu bezeichnen, wenn der alte Gedanke gilt, durch „Kasteiung" zur „Wahrheit" vorzudringen. Doch ich muss gestehen, dass ich mir unter *mahar-loka*, wenn *mahas* „Grösse" oder „Grossmacht" ist[67],

62 H. LÜDERS, *Varuṇa* I p.65.

63 Verf., *Unters.* pp.31ff., 314ff. (Tabelle 2).

64 *svar-* (NR) neben *suvar-loka* (in SR vorherrschend); s. *KEWA* III 563f., 566f.

65 H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, Stuttgart/Berlin $^{3.4}$1923, pp.431f. n.4; dazu s. *KEWA* II 510f., 516, 609; *EWAia* II 267 (jeweils mit Literatur).

66 P. THIEME, *Kleine Schriften*, hrsg. v. G. Buddruss, Wiesbaden 1971, p.647; vgl.o. Anm.58.

67 Vgl. *KEWA* II 609 (woselbst versehentlich „Taitt.-Up." statt richtig Taitt.-Ār. [s.o.Anm. 60]!); III 776.

und bei *jana-loka* (sic)[68] kein klares 'Welt'-Bild malen kann, wenn *janaḥ* (masc. gen.) „der Mensch, das Wesen" und *janas* (neutr.gen.) „die Abkunft, das Geschlecht" bedeuten; an einen „Lebensraum gemeinen Volkes" kann bei dem merkwürdigen *jana-loka* nicht gedacht sein. Schon der *maharloka* liegt jenseits des uns sichtbaren Himmels. Wie man die Dinge auch wendet – es dürfte schwierig sein, eine angemessene Übersetzung zu finden, die dem Leser auch eine Aussage präsentiert. Man wird allenfalls an bekannte Erfahrung anknüpfen können. Rufe durcheilen einen Raum, sie 'erfüllen' ihn. Damit wird es wohl zusammenhängen, dass jene „mystischen Rufe" zur 'Vertretung', d.h. zum 'Namen' dieser Räume geworden sind.

2. Ganz anderer Art waren wohl die Überlegungen, die die zweite Siebenzahl begründet haben. Auch diese sog. unteren 'Welten' werden hier erstmals in einer 'Śruti' erwähnt. Die Handschriften und sonstige Überlieferungen der ĀruṇiU geben sie in fast allen kombinierbaren Abfolgen, so dass eine ursprüngliche Fassung schwerlich hergestellt werden kann. SCHRADER bemerkt dazu (p.342): „I, therefore, thought it wisest to choose that reading, which is the most frequent one and the only one found in all the three recensions, though it does not agree with the set invariably met with in later Vedānta" (s. u). Seine Reihung lautet daher[69]: (a) Atala, (b) Pātāla, (c), Vitala, (d) Sutala, (e) Rasātala, (f) Talātala und (g) Mahātala. Das, abgesehen von Pātāla, durchgängig wiederkehrende *tala* bedeutet „Fläche, Ebene, Boden" und wird mit lat. *tellus* „Erde" und der deutschen „Diele" in Verbindung gebracht[70]. Wir würden dies als zweidimensional ansehen. Die erstgenannten sieben werden hingegen als *lokāḥ* „(Lebens-) Räume" bezeichnet. Man wird also tunlichst nicht von „Welten" reden, wenn die Textbasis differenziert. Diese Verschiedenheit ist bisher nicht beachtet worden. Sie scheint mir nicht unwichtig. Die Namen begegnen nur in diesen Zusammenhängen. Sie sind noch durchaus ungeklärt. Die Übersetzer

68 Der eigentlich zu erwartende *janar-loka* ist merkwürdigerweise in keiner Hs. der ĀruṇiU bezeugt.

69 Gemäss NŚ (Hss. Dc, d2), NN (Ś1, P; danach MADHAVANANDA), SR (t, g), Viśv. p.19, 2-3. Zur Kürzung des Folgenden stehen für die einzelnen Ebenen die Kleinbuchstaben. Die Reihung bei DEUSSEN p.693 (a,b,c,d,e,g,f) bei SCHRADER nicht bezeugt.

70 *EWAia* I 637; vgl. *KEWA* I 488, dazu die Diskussion eines Zusammenhangs mit *stṛṇā́ti* „ausbreiten" III 517f.

belassen es beim Sanskrit. Aus späteren inhaltlichen Beschreibungen[71] der Bereiche ist für die Wortbedeutungen nichts zu gewinnen. Das ist besonders zu bedauern. Am ehesten verständlich ist noch *rasā-tala* als „Ebene des Weltgrenzstromes"[72] und *mahā-tala* als eine „grosse Ebene". Seitens der etymologischen Forschung ist viel Scharfsinn darauf verwandt worden, wenigstens ausgehend von der Deutung einiger Namen auch andere zu begreifen. So ist *a-tala* n. tentativ als „'*das Bodenlose'?" mit Rücksicht auf ein *a-privativum* angesetzt worden[73], und *pātāla*, mit *pāta* „Sturz, Fall" verbunden[74], könnte als „Absturz-Fläche" angesprochen werden. Nach jenem Vorbild wäre *vi-tala* „Un-Ebenes", wenn dieses auch notorisch im Gegensatz zusammengestellt wird mit *su-tala* „gutem(?)" oder „durchaus(?) Ebenen". *talātala* als Komposition von *tala* und *a-tala* betrachtet, wäre 'zugleich Ebenes und Bodenloses'[75]. Das bleibt aber alles recht unbefriedigend.

Einige nördliche Handschriften haben statt (a) Atala an erster Stelle (h) Tala. Auch finden wir im Norden dem (c) Vitala gelegentlich ein (i) Nitala unmittelbar bald vor-, bald nachgestellt[76]. Dies hat in einer stattlichen Reihe von Handschriften, die sämtlich der bevorzugten Rezension NŚ angehören, dazu geführt, uns acht Ebenen zu präsentieren[77]. SCHRADER glaubte, diese

71 Der Kürze halber verweise ich auf W. KIRFEL, op.c. (wie Anm. 54), pp.13*, 143ff.

72 *rasā́* „Flüssigkeit, Flut" ist schon in altvedischer Zeit ein Name für einen mythischen Strom am Ende der Erde, sie umringend (vgl. Okeanos); s. P. THIEME, *Gedichte aus dem Rig-Veda*, Stuttgart 1964, p.39 n.1, p.69. Hier eine Reminiszenz an jene alte Kosmographie? S. auch H. LOMMEL, *Kleine Schriften*, hrsg.v. K.L. Janert, Wiesbaden 1978, pp.89-101. In *KEWA* III 48 ist Up.-Beleg (wie sonst) zu ergänzen.

73 So *KEWA* I 488, doch als Hölle unter der Erde verstanden.

74 Mit Suffix *-āla-*; AiGr II 2 § 178a p.288: „Unterwelt". *KEWA* II 250: „Ohne befriedigende Erklärung. [...] Der Bedeutung nach entspräche besser ein aus *pāpá-* 'böse' dissimiliertes *pāta- + *-āla-*, vgl. AV *pāpa-loká-* 'die Welt des Bösen', ep. *pāpalokya-* 'höllisch' [...]." Auch dies geht von der Bedeutung „Hölle" aus.

75 Nach *KEWA* I 488 ist eine Verbindung mit griechischem Tartaros sicher ausgeschlossen, doch gilt es *EWAia* I 637 weiterhin als „Name einer Hölle".

76 Reihungen h,b,i,c,d,e,g (NN-Rez., Hs. A bei A. WEBER, in: *IS* II p.178); h,a,b,d,e,f,g (Oupnek'hat); a,b,i,c,d,e,f (G.A. JACOB, *A Concordance to the Principal Upanishads*, Bombay 1891, p.399a s.v. *talātala*); dagegen: a,c,d,f,e,g,b (NŚ-Rez., Hs. B bei Weber l.c.; auch bei Ānandatīrtha, Saṃnyāsapaddhati).

77 Reihung h,b,c,i,d,e,g,a (in NŚ-Hss. Da-b-j-k-n-o, Śa-b, MN 26). Reihung a,b,c,i,d,e,f,g (in NŚ-Hs. Di, mit Vertauschung der letzten beiden in Hss. Dl-m.).

zusätzliche Einfügung von (i) Nitala damit erklären zu können, dass es gelegentlich zu den „sieben Pātālas" gezählt wird; dabei müsste aber dieser Ausdruck (*pātāla*) der Reihe entnommen und als übergeordneter Begriff verstanden werden[78]. Mir will eher scheinen, die Handschriften spiegeln die Kenntnis von Schreibern wider, sofern sie solche über die Abfolge der Ebenen hatten[79]. Wenn nämlich eines mit oder gar seit der ĀruṇiU feststeht, so ist es die Siebenzahl. Diese Ebenen unter „Pātāla" zusammenzufassen, ist Sache Späterer, die dann auch deren Verhältnis zur „Erdenwelt" (*bhūrloka*) näher zu umschreiben versuchten. Auch die Epen und Purāṇas sowie die spätere didaktische Literatur zur indischen Kosmographie zeigen wechselreiche Abfolgen, dazu noch andere Namen. W. KIRFEL hat viel Mühe darauf verwandt, die „Schilderung der einzelnen Etagen", welche nach ihm „die Unterweltsräume der Märchenliteratur repräsentieren", zu liefern und ihre Anordnung zu rekonstruieren[80]. Von den in der ĀruṇiU überlieferten Abfolgen zieht er nur eine auf der Grundlage von A. WEBER bei[81]; SCHRADERS Bemerkungen waren unbekannt. Ein gründlicher Vergleich mit KIRFELS Listen erlaubt noch immer nicht den Schluss, dass unsere ĀruṇiU von einem der zahlreichen durch ihn erschlossenen Purāṇas abhinge. Da KIRFEL und seine Nachfolger auch nicht auf die Reihung „in later Vedānta" (SCHRADER, s.o.) eingehen, sei sie hier wenigstens in Erinnerung gerufen. Sie ordnet (a) Atala, (c) Vitala, (d) Sutala, (e) Rasātala, (f) Talātala, (g) Mahātala, (b) Pātāla, und dies klarermassen derart, dass, wie jene anderen Bereiche je übereinander (*upary upari*), eine immer tiefer (*adho 'dhaḥ*) als die andere gelegen ist[82]. Zwar finden wir auch diese Reihung in Handschriften der ĀruṇiU, doch weder in den ältesten noch in den besten[83]. Daher dürfen wir

78 Wie bei KIRFEL l.c. (wie Anm. 71). SCHRADER p.343: a,c,i,d,g,e,f. Dieses ist die Reihung in ŚāṇḍilyaU I,7,52; sie fügt jedoch den Namen der Ebenen jeweils ein *loka-* an (*atalaloka-* usw.).

79 Z.B. ist (i) Vitala in Hs. Do (s. Anm. 77) *sec. manu* getilgt.

80 W. KIRFEL, op.c. (wie Anm. 54), pp.143ff.; Zitate von pp.145f.; dazu W. KIRFEL, *Kleine Schriften*, hrsg.v. R. Birwé, Wiesbaden 1976, pp.443f.

81 Dort die Hs. A; zu deren Einordnung s.o. Anm. 76.

82 Sadānanda, Vedāntasāra 129 (ed. O. Böhtlingk, *Sanskrit-Chrestomathie*, Leipzig ^{3}1909, p.303).

83 NN-Rez. Hss. d1-3, SR-Hss. T2-7-11, Gb-1, N1. – Die Reihung der NSP (a,f,c,d,e,g,b!, danach *VPAK* III 21c) ist bei SCHRADER nicht aufgeführt. DEGRÂCES-FAHD p.192 folgt hier(!) SUD (wie auch SR-Hss. Ta-b-1-4, Ga-2, M).

wohl schliessen, dass die ĀruṇiU, wie auch immer sie ursprünglich ausgesehen haben mag, dieser Auffassung von einer festgelegten Tiefenstaffelung der sog. Unterwelten noch völlig fern steht.

Schliesslich ist ganz sicher nicht richtig, die einzelnen Namen zunächst als die „einer Hölle" zu bezeichnen, wie dies bis ins jüngste Zeit geschieht[84]. Auch die alten Inder verstanden unter einer „Hölle" (*nāraka*[*-loka*], *naraka*)[85] eine Unterwelt, in die einer „stürzt" (*patati*), etwas durchaus Unerfreuliches[86]. Darauf zu verzichten wäre überdies im vorliegenden Kontext eine einigermassen sinnleere Forderung. Von Höllen weiss unsere Upaniṣad nichts zu sagen.

3. Dass das Weltganze als ein Ei (*ăṇḍa*) vorgestellt wird, scheint jedem Kenner des Hinduismus geläufig. Die Vorstellung ist aber nicht so alt, wie im Gefolge der Sāṅkhya-Philosophie[87] unter dem Eindruck von Śaṅkaras vedāntischen Deutungen weithin angenommen wird. Noch den Brāhmaṇas und ältesten Upaniṣads ist sie fremd. Sie erwähnen ein Ei nur im Rahmen einer Kosmogonie, nicht einer Kosmologie[88]. Erst später gilt das Ei, mit einer oberen und unteren Schale, als Bild für die Form, zu denen sich die Elemente der Materie zusammengestellt haben. Aus diesem geht der Schöpfergott Brahman unmittelbar hervor, um die Wesen und Welten im einzelnen zu schaffen. Dass der hier in einer Śruti erstmals sprachlich zusammengefügte Ausdruck *brahmāṇḍa*, das Brahma-Ei oder Welten-Ei, mehr umfasst als die genannten zweimal sieben Bereiche, ist sicher[89]; doch Weiteres teilt sie uns nicht mit.

84 S.o. Anmm. 73-75; vgl. jetzt P. OLIVELLE p.115 n.3: „the nether worlds or hells of Indian mythology" (mit fraglichen Lit.-Verweisen). Dagegen s. z.B. schon W. KIRFEL, op.c., p.147 (vgl. pp.14*, 20*); E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd.I, Salzburg 1953, p.359: „Über den Höllen liegen die sieben Unterwelten (*pātālāni*)."

85 Dazu *KEWA* II 138 und soeben *EWAia* II 37 mit Literatur.

86 W. KIRFEL, op.c., pp.147-173.

87 Dazu E. FRAUWALLNER, op.c., pp.358ff., vgl. pp.15ff.

88 Gegen ältere Auffassungen von W. KIRFEL, op.c., p.7 (vgl. auch pp.4*f., 55), und H. LÜDERS, *Varuṇa* I p.94, von K. KLAUS, op.c. (wie Anm. 58), pp.32f. mit Belegen klargestellt: „Das Ei ist eine Stufe der Entwicklung vom Chaos zum Kosmos. Es bricht auseinander bzw. wird auseinandergebrochen, ehe die Welt entsteht." Das gilt auch z.T. später noch. Für Älteres s. auch K. HOFFMANN, *Aufsätze zur Indoiranistik*, hrsg.v. J. Narten, Wiesbaden 1976, II pp.428f., 516ff.

89 Gegen SUD ist mit SCHRADER °*mahātalaṃ brahmāṇḍaṃ ca* zu lesen, s. SCHRADER p.342.

IV. Zeitpunkte der Befreiung

1. Unsere Upaniṣad kennt das Wort *āśrama* nicht, erwähnt jedoch (II:5,3) *gṛhastho brahmacārī vānaprastho vā*, worunter alle Übersetzer „a householder or a Vedic student or a forest hermit" verstanden haben[90], d.h. also Angehörige der drei ersten Āśramas. Vom *saṃnyāsin* – das Wort fällt nicht – als Angehörigen des sog. vierten Āśrama soll demnach unser Text handeln. Das klingt zunächst plausibel. Die angeführte Wortfolge ist hier einhellig überliefert. Sie ist auch sonst bezeugt[91], wobei der Gesichtspunkt bedeutsam gewesen sein mag, die asketischen Lebensweisen von Vedaschüler und Waldsiedler dem aktiven Leben des Hausvaters gegenüber- oder dem wichtigsten Lebensstadium nachzustellen. Die Reihenfolge ist aber nicht die 'lehrbuchmässige'. Das erregte Anstoss. Also haben Spätere, Kommentatoren und Handbuchverfasser, die Abfolge 'in Ordnung gebracht'. Sie bemerken[92], dass es „auch in der Āruṇiśruti" heisse: *brahmacārī gṛhastho (vā) vānaprastho vā*. Eine so gravierende *pia fraus* ist bisher zumeist[93] so bedenkenlos übernommen worden, als ob es sich um die wirkliche Aussage der ĀruṇiU handelte[94]; das ist nicht korrekt. Wahrscheinlich hat diese Wortumstellung mitbewirkt, dass in den drei Figuren fraglos drei Angehörige verschiedener Āśramas gesehen werden. Mir will scheinen, wir haben geirrt[95], wenn wir *brahmacārī* immer mit „Vedaschüler" identifizieren[96].

90 So jetzt (auch) P. OLIVELLE p.116. Die Lesart *brahmacārī vā* ist dagegen nur von 2 Hss. bezeugt.

91 J.F. SPROCKHOFF, *Unters.* p.29 (Belege aus dem MBh), und *Āraṇyaka C* pp.14ff. (bes. n.67: Belege aus der Dharmaliteratur).

92 Z.B. Parāśarasmṛtivyākhyā, ed. Calcutta 1893, I p.545,3-14, oder bei P. OLIVELLE, *Renunc.* I p.121 (vgl. p.133); YDhPr Kap.2,6 (I p.32). Hingegen findet sich der Wortlaut der Up. korrekt bei Viśv. p.1,12 (und andernorts; s.Verf., *Unters.* p.314 a.l.).

93 Schon SCHRADER p.343 macht auf die Umstellung in 2 Hss.(!) der Parāśarasmṛtivyākhyā aufmerksam.

94 So P. OLIVELLE, der an beiden Stellen (s.o.Anm.92) Kritisches nicht bemerkt und YDhPr Kap.2,5 (*āruṇikaśrutis tu viśeṣataḥ prathamāśramānantaram api saṃnyāsaṃ pratipādayati*) übersetzt (YDhPr II p.58): „The Āruṇi Upaniṣad, on the other hand, teaches specifically that one may renounce even immediately after the first stage of life."

95 Vgl. J.F. SPROCKHOFF, *Āraṇyaka A* pp.46f.

96 Zu *brahmacarya* s. J. GONDA, *Change and continuity in Indian religion*, The Hague 1965, ch.IX, pp.284-314.

Bedenken wecken sollte allein schon der nächste Satz, nach dem einer mehrerlei Feuer (*agnīn*; Pl.!) in sich aufnehmen soll (s.u.). Eine solche Forderung kann an einen Vedaschüler nicht gestellt werden; der hat es lediglich mit einem Feuer zu tun. Demnach ist *brahmacārī* ein Epitheton zu *gṛhasthaḥ*, und es handelt sich um einen, der im Hause (*gṛha-*) wohnt (-*stha-*), d.h. ihm vorsteht, doch „keusch lebt" (*brahmacārī*). Damit wird auch einsichtig, dass er hier auf eine Ebene mit dem Waldsiedler gestellt wird. Auch diesem ist noch tägliches Ritual – in der Frage des Āruṇi: *karmāṇi* – verordnet, doch wird von ihm schon besonders Enthaltsamkeit verlangt, selbst wenn er von seiner Gattin begleitet wird[97]. Dass die ĀruṇiU im allgemeinen Katalog der Gelübde für Asketen dann *brahmacarya* „Keuschheit" obenan stellt (IV:10,3), fügt sich durchaus zu diesem Ausgangspunkt.

2. Mein Bedenken sehe ich gestärkt durch das wenig später auftauchende, auch durch keinerlei „oder" (*vā*)[98] verknüpfte Nebeneinander *kuṭīcako* (var.: *kuṭīcaro*) *brahmacārī*. Denn *brahmacārī* ist hier klarermassen kein substantiviertes Adjektiv in der Bedeutung eines Angehörigen des sog. ersten Āśrama; das ist von einigen schon gesehen worden[99], doch ohne Konsequenz. Die hier erstmals in der Upaniṣad-Literatur auftauchende Figur *kuṭīcaka* wird noch neuerdings als „ein Sannyāsin, der noch eine eigene Hütte besitzt" verstanden[100]. Im Kontext betrachtet ist er jedenfalls k e i n Saṃnyāsin, auch nicht einmal ein solcher niederer Klasse! Als solcher gilt er erst in der ganz späten systematisierenden Zeit[101]. Zuvor wird er noch unter die „Herumziehenden" (*parivrājaka*) gezählt[102], aus deren Kreis unsere Upaniṣad nur den Paramahaṃsa aufführt. DEUSSEN übersetzt sein *kuṭīcara* durch „Hüttenbesucher", wobei er wohl *kuṭī-* „Hütte" und *-cara*

97 Vgl. J.F. SPROCKHOFF, in: *AS* XLV p.122. Eine Parallele bietet Yājñavalkyasmṛti III,45, wo *vānaprastho brahmacārī* unmittelbar nebeneinander stehen, letztgenanntes unzweifelhaft Adj. zum „Waldsiedler".

98 Entgegen DEUSSEN p.693 u.a.

99 A. WEBER, in: *IS* II pp.178f.; MADHAVANANDA p.66; jetzt P. OLIVELLE p.116.

100 *KEWA* I 222; *EWAia* I 362 (vgl.o.Anm. 40).

101 S. Verf., *Unters.* pp.135, 166, 217-219, 223, 240.

102 ĀśramaU IV:100,6-7 definiert die *kuṭīcarāḥ*: „in den Häusern ihrer Söhne (*svaputragṛheṣu*) Almosen bettelnd streben sie nach dem Selbst (*ātman*)"; s. dazu Verf., op.c., pp.125-130. Über ihren „Yoga" äussert M. ELIADE, op.c. (wie Anm. 27), pp.146ff., eigenartige Ansichten.

(von *car-* „sich bewegen" usw.) trennte. Sein Bedeutungsansatz kann mit einiger Not durch späte Kommentare gestützt werden; der ursprüngliche ist es nicht. Wir müssen uns dagegen bescheiden. Es handelt sich um „einen, der eine Hütte hat", d.h. bewohnt, und hier näher dadurch bestimmt ist, dass er „keusch lebt" (*brahmacārī*). Der „soll" dann, wie es heisst, seinen „Hausstand" (*kuṭumbam*[103]) und alles, was dazugehört, „von sich tun" (*visṛjet*). Über einen solchen Hausstand verfügt aber ein *brahmacārī* im Sinne von 'Vedaschüler' überhaupt nicht. Wer vielmehr ein *kuṭumba* hat, wird korrekt als *kuṭumbin* (erstmals SāmavidhānaB II,5,5-6), also als „Hausherr" bezeichnet.

3. Ist also hiernach das Loskommen von Werken immerhin verbunden mit einer 'werktätigen' Lebensphase, so geht die ĀruṇiU (IV:9,1-2) noch weiter. Sie stellt, nach Wortlaut und Überlieferung zweifellos, überdies fest, dass einer sich schon von allem lösen kann, sobald er vom Lehrer in das Studium des heiligen Wissens eingeführt worden ist oder gar schon vorher (*prāg vā)*. Wer jener Auffassung folgt, verwirklicht – so scheint es – sein Leben in 'lebenslänglichem Vedastudium und keuschem Wandel' (*brahmacarya*), ist in der Sprache Späterer ein *naiṣṭhika-brahmacārin*. Dieses Ideal ist schon alt, und wir finden es noch heute praktiziert[104]. VISHVA BANDHU, der hochverdiente Autor des *VPAK*, hatte sein Leben (1897-1973) diesem Ideal gewidmet. Doch es ist zu bezweifeln, dass unsere Upaniṣad diesen sog. „lebenslänglichen Vedaschüler" weiterhin feiert. Denn er soll u.a. den Vater, opfermässige Bekleidung und alles sonst hier auf Erden verlassen, d.h. also auch den Lehrer und die das Vedastudium begleitenden Umstände. Als einzige Voraussetzung dafür nennt die Upaniṣad, dass er das eigentliche Ziel des Wissens, den Sinn des Veda erfasst hat, und führt damit hier einen zuvor nicht genannten Gesichtspunkt ein.

Diese Voraussetzung soll aber auch jener andere erfüllen, der „schon vor" der Einführung durch den Lehrer alles von sich tun will. Es gibt weder Upaniṣads noch Rechtssittentexte älterer Zeit, die solchem Widerwillen gegen tätiges Leben derart stattgeben. Die zudem naheliegende, von uns

103 Erstmals in ChāndogyaU VIII,15,1 (nach F.B.J. KUIPER, in: IIJ 2, 1958, p.308: „the sole Vedic occurrence of this word"), doch auch MaitrāyaṇiU VI,28; MānavaŚS VIII,25,2 (danach ĀgniveśyaGS II,7,10,3:118,11) belegt; im Epos häufiger. Nicht mit OLIVELLE „his family"; s. Verf., *Āraṇyaka A* pp.79f.

104 Vgl. Verf., op.c., pp.80f., und *Āraṇyaka C* p.15 (mit Belegen und Literatur).

nicht zu beantwortende Frage, wie einer überhaupt ohne Lehrer zum Sinn des Wissens durchdringen kann, hat den Kommentatoren naturgemäss Mühe bereitet. Sie pflegen darauf zu verweisen, sofern sie das Problem sehen, dass eine in einer früheren Existenz begangene gute Tat dazu geführt haben kann, den Veda-Sinn auch ohne Unterweisung durch einen Lehrer in der Gegenwart erfasst zu haben. Diese Erklärung ist nicht ganz abwegig[105]. Unser Text gibt uns dafür aber keine weiteren Anhaltspunkte.

Modern gesprochen, ist in der Antwort des Prajāpati für wenigstens zwei Fälle im Leben Sorge getragen, die nach neuer Lebensgestaltung fragen und drängen: Im einen ist der Mann der Mühe und Arbeit des Lebens satt und will davon loskommen. Im anderen hat einer gar in jungen Jahren in ungewöhnlicher Weisheit zum Widerwillen gegen die Zwänge tätigen Lebens gefunden. Beides ist, sehe ich recht[106], an der Ausbildung späterer Formen von 'Entsagung' beteiligt gewesen.

Schliesslich ist noch bemerkenswert, dass die ĀruṇiU offensichtlich nicht einen auf Brahmanen reduzierten Standpunkt vertritt, wie er spätere Orthodoxie zu kennzeichnen pflegt. Sie deutet gegen Ende an, dass die Lehre des Prajāpati auch Angehörigen anderer Stände, Kṣatriyas und Vaiśyas, sofern sie in den Veda eingeführt worden sind, offensteht. Dies wird zwar nur indirekt zum Ausdruck gebracht, doch unterliegt es keinem Zweifel. In der Darstellung der 'Aneignung' d.h. des Rituals bleibt es allerdings unberücksichtigt.

V. Das Ritual

Die Anweisungen des Prajāpati, auf welche Weise man von allem loskommt, nennen eine Reihe von Akten, die vom Inhalt und der Ordnung her unsere ĀruṇiU in eine bemerkenswerte Nähe zu altindischen Rechtssittentexten bringen, und zwar in singulärer Weise zu einer jüngeren Textschicht des Baudhāyana-Dharmasūtra (= BaudhDhS). Freilich ist die Ausdrucksweise der ĀruṇiU so eigenartig, dass es schwierig ist zu entscheiden, wie das Verhältnis beider Texte zueinander zu sehen ist und wie die einzelnen Handlungen zu vollziehen, schwieriger noch, wie sie zu deuten sind.

105 Vgl. schon LSaU p.23 (Vers 16); Verf., in: *AS* XLV p.126.

106 Vgl. Verf., *Unters.* p.289; *Die Alten* pp.400f.; *Resignation* p.256.

1. *lokāgnīn udarāgnau samāropayet* „Er soll die [Opfer-]Feuer, welche die Lebensräume sind (d.h. repräsentieren), im Feuer [seines] Bauches gänzlich emporsteigen lassen" (II:6,1-2). Mehr wird nicht gesagt.

Da sämtliche Handschriften, sogar in ihren problematischen Varianten, „die Feuer" nicht im Dual[107], sondern im Plural präsentieren, muss es sich hier wenigstens um die drei Feuer handeln, die zur Durchführung der grossen sog. Śrauta-Opfer erforderlich sind, nämlich um *gārhapatya* „das Feuer des Hausherrn", um *dakṣiṇāgni* „das Südfeuer" und um *āhavanīya* „das Feuer der Darbringungen". Wer diese „Feuer gegründet hat", wird *Āhitāgni* genannt[108]. Auch der zitierte Satz spricht dafür, dass die ĀruṇiU ebenso wie andere Texte zum Saṃnyāsa älterer Zeit von der Situation eines Āhitāgni ausgeht. Über das Verfahren selbst sagt sie nichts. Es ist lediglich wahrscheinlich, dass man dabei die heisse Luft der Feuer einatmet, wie es in anderen Saṃnyāsa-Upaniṣads erwähnt wird[109]. Vielleicht aber darf man gar auf älteren Ritus verweisen. Danach erwärmt man seine rechte Handpalme an den Feuern mit einem Spruch[110]: „Komm her, o Agni, mit deiner opferwürdigen Erscheinungsform, steige selbst in [mich] selbst empor, zu uns herbeischaffend viele, den Männern willkommene Güter! Zum Opfer geworden, setz dich nieder auf dem Opfer, [deiner] eigenen Geburtsstätte! O Jātavedas, aus der Erde geboren werdend, komm her mit [deiner] Wohnstätte!" Dann führt man die Hand zum Munde. Damit hat man sich die Feuer, ihr Wesen d.h. den Gott Agni, „einverleibt". Die plastische, wo nicht pleonastische Redeweise von einem „Bauch-Feuer" – immerhin ist auch dieses ein Feuer! – unserer Upaniṣad ist mir von anderswo nicht bekannt. Den Akt nennt man – sehe ich recht seit BaudhŚS XXIX,5:375,13 – *agnisamāropaṇa* „das gänzliche Emporsteigenlassen des Feuers (bzw. der Feuer)", d.h. eigentlich des Gottes Agni.

107 Vgl. LSaU p.17,8; Verf., in: *AS* XLV p.119. Zur Übersetzung und den Textvarianten s.u. Anm.213.

108 S. grundlegend H. KRICK, *Das Ritual der Feuergründung* (Agnyādheya), hrsg. v. G. Oberhammer, Wien 1982.

109 JābālaU IV:65,4-66,3 und Parallelen (s.Verf., *Unters.* p.329). Gänzlich andere Verfahren kennen wir z.B. aus Kṭhś II,3 (s.Verf., in: *AS* XLIII p.153) und MānavaŚS VIII,25,9-11 (s. Verf., *Resignation* pp.242ff.).

110 TaittirīyaB II,5,8,8 u.ö., der klassisch zu nennende Mantra.

2. *gāyatrīṃ ca svavāgagnau samāropayet* „Und man soll die Gāyatrī im Feuer seiner Rede gänzlich emporsteigen lassen" (II:6,2). Auch diese Formulierung findet sich nirgendwo sonst. Dass der Vorgang dem unmittelbar voraufgegangenen parallel formuliert worden ist, ist wohl auf den ersten Blick zu sehen – möchte man meinen; indische Kommentare liefern andere Ansicht –; doch was besagt er?

Das Verständnis mag noch mehr erschwert sein, wenn man sich vergegenwärtigt, dass eine Gāyatrī zunächst nichts anderes ist als ein Versmass. Im besonderen besagt Gāyatrī die in diesem Versmass abgefasste an den Gott Savitṛ gerichtete Strophe des Ṛgveda: „Dieses vorzügliche Licht des Gottes Savitṛ empfingen wir, der unsere Gedanken vorwärts bringen soll" (III,62,10)[111]. Sie wird daher Sāvitrī genannt, und beide Ausdrücke werden unendlich oft synonym gebraucht, so auch ohne Zweifel hier. Die berühmte Sāvitrī, eine Bitte um Erleuchtung, eröffnet bekanntlich das Vedastudium. Ihr Erlernen bildet einen zentralen Bestandteil der oben erwähnten Zeremonie der „Einführung" (*upanayana*), durch die der Lehrer den Schüler überhaupt ins Vedastudium einführt[112]. Ihre Hersagung, bei der man mit einem Obergewand besonders behängt ist (*upavīta*; s.u.), gehört überdies zur lebenslänglichen täglichen Rezitation heiligen Wissens[113], so dass sie schliesslich für dieses, den „Veda", stellvertretend zu stehen kommt oder, später, als Eingangstor zum *brahman* gefeiert wird, worunter bald das „Wissen" (*brahman = veda*), bald das höchste Selbst (*brahman = paramātman*) verstanden wird[114].

Gehen wir in dieser Rückbesinnung auf allgemein Bekanntes nicht fehl, so bedeutet der kurze Satz nicht bloss die rituelle Verinnerlichung eines Gebetes, sondern eigentlich die Interiorisierung des Veda überhaupt in die „Rede" des Asketen, die Rückführung der Gāyatrī in die Gottheit Vāk „Rede" – hier analog zum vorherigen Akt. Diese Interpretation wird der Bedeutung des Aktes aber nur teilweise gerecht. Der Frage nämlich, wie dieses 'gänzliche Emporsteigenlassen der Gāyatrī' erfolgt, hat man sich bisher entzogen. Dabei rührt sie an einen weiteren Kernpunkt der Bedeutung

111 *tát savitúr váreṇyaṃ, bhárgo devásya dhīmahi / dhíyo yó naḥ pracodáyāt* //, 3 x 8 Silben (dazu unten).

112 Vgl. z.B. VāsiṣṭhaDhS XI,74; GautamaDhS I,12 (vgl. I,55); Viṣṇusmṛti LIV,26 (vgl. XXX,46) u.ö.

113 Vgl. z.B. ĀśvalāyanaGS III,2,3-4; BaudhDhS II,4,7,5-8.

114 So die Kommentare zu Manusmṛti II, 81 (= Viṣṇusmṛti LV, 15).

unserer ĀruṇiU in der religionsgeschichtlichen Entfaltung von Entsagungsvorstellungen. Nach den Kommentaren geschieht dies übereinstimmend '*bhūḥ sāvitrīṃ praviśāmi' ityādimantraiḥ* „mit den Sprüchen 'O Erde, ich trete ein in die Sāvitrī' usw.'"[115]. Die Quelle dafür, wie üblich ungenannt, ist unbezweifelbar die „Regel über die Entsagung" (*saṃnyāsavidhi*) des BaudhDhS (II,10,17,14). Hier werden die drei Versfüsse der Sāvitrī (s.Anm.lll) zunächst einzeln rezitiert, wobei immer der Laut *oṁ* sowie jeweils einer der drei sog. Vyāhṛtis, der mystischen Rufe *bhūḥ*, *bhuvaḥ*, *suvaḥ* und die Worte „ich trete ein in die Sāvitrī" voranstehen; danach ist die Strophe halbversweise und als Ganzes zu rezitieren. Der Rezitationsmodus folgt dem seit jeher üblichen Erlernen vedischer Texte und Sprüche[116]. Dass später daraus eine Litanei geworden ist, wie in anderem unten anzusprechenden Falle, ist keine indische Spezialität. Dies ist hier nicht wesentlich[117]. Baudhāyana folgend nennen Spätere diesen Akt *sāvitrīpraveśana*[118], was demnach nur heissen kann „das Eintreten in(!) die Sāvitrī". Dass dieses der Aussage unserer Upaniṣad, die das Eintreten der(!) Gāyatrī = Sāvitrī in(!) das Feuer der eigenen Rede verlangt, gänzlich entgegensteht, ist noch immer unreflektiert hingenommen worden. Es ist sicher nicht von der Hand zu weisen, dass die ĀruṇiU altes Ritual aufgreift und re-interpretiert.

Der Vorstellung, in ein Gebet, wie es die Sāvitrī darstellt, oder in ein Metrum wie die Gāyatrī „einzutreten", mag etwas Befremdendes anhaften. Sie ist aber in älterem Ritual keineswegs ungewöhnlich. In Brāhmaṇas und Śrautasūtras wird berichtet, dass der Opferer z.B. zu den Metren „emporsteigt" (*ārohati*). Denn die Metren gehören zu den Mächten des Opfers, sie repräsentieren die Weltgegenden (*diśaḥ*)[119]; der Gāyatrī entspricht dabei natur-

115 Nārāyaṇa und Śaṅkarānanda zur Stelle (P p.88, 7.16-17).

116 S. bes. ŚB XI,5,4,15; HiraṇyakeśiGS I,2,6,11; ĀśvalāyanaGS I,21,4-7; ŚāṅkhāyanaGS II,5,10-12; GobhilaGS II,10,39-40 mit KhādiraGS II,4,21-23; ĀpastambaGS IV,11,9-12; PāraskaraGS II,3,5; VaikhGS II,6:26,6-7; -DhS II,2,6:123,6-9; II,7,4: 126,10-12.

117 Es sollte jedoch bei Datierungsfragen berücksichtigt werden.

118 Oder *sāvitrīpraveśa*; beides fehlt in unseren Wörterbüchern.

119 S. bes. J.C. HEESTERMAN, *The ancient Indian royal consecration*, 's-Gravenhage 1957, pp.103-105: „Mounting the quarters of space (*digvyāsthāpanam*)" mit tabellarischer Übersicht über die Zuordnung der Metren zu den Himmelsrichtungen. Zu den Verhältnissen bei der Weihe vor der Schichtung des Feueraltars (*agnicayana*) s. ŚB VI,7,1,6; 7,2,11-16; bei der Weihe zum Somaopfer (*agniṣṭoma*) s. TaittirīyaB III,7,7; ŚB III,2,1-2; ĀpastambaŚS X,9,1-4.

gemäss der Osten, der Sonnenaufgang. Mehr noch finden wir dort als stehenden Ausdruck, dass der Opferer in die Metren „eintritt" (*praviśati*). Dieses Eintreten begleitet die eigentliche „Weihe" (*dīkṣā*) zum Soma-Opfer: *yo dīkṣate sa chandāṃsi praviśati* „wer sich weiht, tritt in die Metren ein" (z.B. ŚB III,2,1,6). Durch sein Emporsteigen zu den Weltgegenden wird dem Opferherrn ein Beherrschen des Universums zuteil. Bei Baudhāyana ist zwar ein solches Metren-System nicht mehr lebendig; doch dass sein Bettler (*bhikṣu*) zur Unendlichkeit gelangt (DhS II,10,17,17), ist vor diesem Hintergrund zu sehen. In späteren Texten heisst es dann konsequent von dem Entsager, dass er die ganze Welt umfasst. Sie sprechen dann auch nicht mehr vom Eintreten „in" die Sāvitrī, sondern heissen den Saṃnyāsin sagen *sāvitrīṃ praveśayāmi* „ich l a s s e die S. eintreten"[120], und zwar zunächst in die drei Vyāhṛtis (s.o.), diese dann in die Laute *a*, *u* und *m*, welche bekanntlich zusammen die Silbe *oṁ* bilden. Diese Spekulation soll hier nicht weiter verfolgt werden[121]. Es genügt die Feststellung, dass die ĀruṇiU der Neudeutung den Weg gebahnt hat! Wird die Gāyatrī (= Sāvitrī) wie die Feuer (= Agni) behandelt – und diese Interiorisierung ist eine von vielen Grund-Linien der älteren Saṃnyāsa-Vorstellungen –, so bedeutet dies vorderhand wenigstens viererlei:

(a) Da das „Rede-Feuer" nicht erlischt, bleibt die Sāvitrī-Rezitation, d.h. das durch sie repräsentierte tägliche Opfer an den Veda potentiell und seinem Wesen nach bewahrt. Von einem „Verzicht" (*tyāga*), den die Kommentatoren uns weismachen wollen, kann streng genommen keine Rede sein: „internalization" ist genau n i c h t „abandonment"[122].

(b) Dass die Handlungen seines Lebens „fortan ohne Mantras" sein sollen, sagt der Text selbst ausdrücklich (II:6,6).

(c) Die in anderen Upaniṣads, vor allem von Späteren diskutierte Frage, ob man den Veda aufgeben darf oder soll, ist damit zugleich beantwortet: Man nimmt ihn in sich auf, was eine äusserlich-aktive Beschäf-

120 Diese Formulierung nur in einer Hs. von BaudhDhS II,10,17,14.

121 NpvU IV:166,1-3; PhpU p.280,7-11. – Der Hintergrund, aus der Sāṃkhya-Philosophie geläufig, ist das Streben, die Emanation der Welt im Wege der Remanation für sich selbst aufzuheben; dem kommt entgegen, dass schon in älterer Zeit die Silbe *oṁ* als das All und ebenso als Kern des Veda gedeutet worden ist (ChāndogyaU I,1-3; KaṭhaU II,15); s. P. THIEME, *Upanischaden*, Stuttgart 1966, pp.11ff.

122 Vgl. SCHRADER p.371 zu p.6,2; dagegen OLIVELLE p.63, p.116 n.4.

tigung mit ihm erübrigt. Folglich wird der für die Veda-Rezitation erforderliche opfermässige Behang auf blosse Äusserlichkeit, ein *bahiḥsūtra* „äussere Schnur", reduziert[123].

(d) Die sehr viel ältere Vorstellung von einem Besteigen (*ārohaṇa*) der Gāyatrī wird mit einer anderen, an die Auseinandersetzung mit dem Feuer geknüpften, vom In-sich-Emporsteigenlassen (*samāropaṇa*) zur Bedeutung eines Sichbemächtigens harmonisiert – eine Möglichkeit, die schon im Begriffe des Eintretens (*praveśa*), wie er in den Brāhmaṇas und Śrautasūtras gefasst ist, gegeben war.

In diesem Akt der Interiorisierung des heiligen Wissens, vereint u.a. mit einer anderen Anweisung (s.u.), gründet die gängige Überzeugung, die man heute vielfach antrifft, dass die Saṃnyāsins, und nur diese, die gültigen Künder erlösender Weisheit seien. Dass dies den alten Auffassungen von Saṃnyāsa direkt widerspricht, muss betont werden. Ein 'lehrender Saṃnyāsin' ist den alten Texten unbekannt. Der taucht erst in ganz späten „mittelalterlichen" Jahrhunderten auf.

3. Zu den folgenden Handlungen trägt die ĀruṇiU (IV:9,3-10,1) erstmals in der Upaniṣadliteratur drei Sprüche vor. Dieselbe Abfolge finden wir im BaudhDhS (II,10,17,27.29.32). Für jüngere Upaniṣads ist diese Dreiheit obligatorisch. Die mittelalterlichen Handbücher berufen sich, sofern sie überhaupt eine Quelle angeben, auch hierbei ausdrücklich auf unseren Text, gelegentlich zusätzlich auf das Sūtra. Denn die Aussagen beider sind nicht identisch, mal ist jener, mal dieses ausführlicher. Und so findet man sie mitunter auch einander entgegengestellt[124].

saṃnyastaṃ mayā „ich habe entsagt", soll er „dreimal" sagen, bestimmt die Upaniṣad lapidar. Nach dem Sūtra spricht er, und zwar unmittelbar nach der Aufnahme der Feuer, „während er noch innerhalb der Opferstätte steht, '*Oṁ!* Erde, Zwischenreich, Himmel! Ich habe entsagt, ich habe entsagt, ich habe entsagt', also dreimal leise, dreimal laut. 'Denn dreifach wahrhaft sind die Götter', so weiss man," wird erklärend hinzugefügt[125]. Die Kombination

123 Vgl. Verf., in: *AS* XLIII pp.142, 148, 150, 157; für spätere Zeiten s. Verf., *Unters.* pp.112f., 208, 244f.

124 Vgl. Verf., *Unters.* p.315 zur Stelle; Viśv. p.16,11-19; s. YDhPr II p.226 s.v. Praiṣa genannte Stellen.

125 BaudhDhS II,10,17,27-28. Der erklärende Spruch *tríṣatyā hí devā́ḥ* (fehlt in *Ved.Conc.*) findet sich MaitrāyaṇiS I,4,8:56,3; III,6,9:72,2; KāṭhakaS XXIII,1: 74,2; XXXI,4:5,11+6,2-3; XXXVII,1:85,10-11; TaittirīyaS VI,3,10,1; TĀ II,18,6: 162,7; Ṣaḍviṃśa B I,1,9; BaudhDhS IV,2,11; BaudhGṛhyaśeṣasūtra IV,16,3.

einer einfachen Zweiheit des Gegensatzes (leise/laut) mit einer liturgischen Trias hat im Laufe der Zeit dazu geführt, das schlichte Bekenntnis zu einer vielstrophigen Litanei auszugestalten. Das ist hier nicht zu verfolgen[126]. Beschränken wir uns auf die Bedeutung dieser Worte: Durchgängig ist, auch später, die Dreimaligkeit. Sie zeichnet, nicht nur in Indien, von jeher ein Gelöbnis aus. Der knappe Spruch „markiert den 'point of no return' im Entsagungsritual"[127]. Dies liegt eigentlich auf der Hand. Es ist daher auch ohne weiteres verständlich, dass die späteren Systematiker 'Entsagung' schlicht definieren als die „Hersagung" (*uccāra*[*ṇa*]) dieses Spruches[128] und die Juristen den für vogelfrei erklären und zum Totschlag preisgeben, der vom Saṃnyāsa abfällt. Nach dem späteren VaikhDhS, das von unserem Baudhāyana abhängt, soll der Entsager „einmal mit der rechten Hand (etwas) Wasser trinken, den Mund spülen" und bei der dreimaligen Hersagung des Spruches jeweils „eine Handvoll Wasser ausgiessen" (II,7,6: 126,14-16). Die in Indien notorische Verknüpfung des Wassers mit der Wahrheit, mit Eid und Schwur ist allbekannt[129]. Der Spruch wird an dieser Stelle des VaikhDhS zum ersten Male als *praiṣa* benannt. Diese Bezeichnung liegt seitdem fest. Ist später von *praiṣamantra* die Rede, so schliesst dieser „P.-Spruch" den *oṁ*-Laut und die Vyāhṛtis (s.o. BaudhDhS) ein. In der alten Opferliturgie ist *praiṣa* ein Fachausdruck für die Aufgabe eines in besonderer Funktion auftretenden Priesters, der mit lauter Stimme einem anderen Priester die „Aufforderung" (*praiṣa*) zur Rezitation eines bestimmten Opferspruches erteilt. Schon W. CALAND bemerkt zur Stelle des VaikhDhS: „This word is apparently not used with the usual meaning of 'command'"[130] und lässt es unübersetzt. *praiṣa* oder *preṣa*[131], vom Vedischen *pra-iṣ-* „forttreiben, aussenden", lässt sich m.E. als „Aussendung, Entsendung" verstehen, dem Sinne einer 'Verkündung' nahe. Dabei sei erinnert an die

126 Schon die Up.-Kommentare geben abweichende Regeln. S. auch NpvU IV:167,5-8; 168,6-8; vgl. Verf., *Unters.* pp.206f.

127 J.F. SPROCKHOFF, „Die feindlichen Toten und der befriedende Tote", in: G. Stephenson (Hrsg.), *Leben und Tod in den Religionen*, Darmstadt [1]1980 ([2]1985), p.273; dort (pp. 263-284) auch einiges zum Folgenden.

128 Vgl. YDhPr I Kap.1; II pp.55f.

129 S. bes. H. LÜDERS, op.c. (wie Anm. 53) I pp.28ff.

130 *Vaikhānasasmārtasūtram*, Translated, Calcutta 1929, p.205.

131 Vgl. *PW* IV 1177-78; *pw* IV 196a-b s. vv.

alte Vorstellung von der „Rede, die man aussendet" (*prá vā́cam iṣyati*) und „die wie ein Bote wandelt" (*dūtó ná carad vā́k*)[132]. Dazu fügt sich die Absicht, dass der Inhalt der Aussendung in abgestufter Tonstärke zu den drei Räumen Erde, Zwischenreich, Himmel ausgesandt werden soll. Diese Absicht findet sich in der ĀruṇiU noch nicht artikuliert, sondern erst mit der Aufnahme des re-interpretierten Fachausdruckes „Praiṣa". Das stützt unseren Bedeutungsansatz weiter. Hinzu kommt, was auch in anderen alten Entsagungsritualen von Wichtigkeit ist, dass die klassische Trennung der Funktionen zwischen Opferherrn und agierenden Priestern hier in der einzigen *dramatis persona* wieder aufgehoben ist. Daraus folgt notwendig, dass die alte Opferterminologie, sofern sie übernommen wird, neu zu interpretieren ist[133]. Nicht dem altindischen Ritualisten, sondern nur uns Nachkommenden gibt die Verwendung des Ausdrucks *praiṣa* Probleme auf.

Hat der „Entsager", wie wir ihn fortan auch rechtmässig nennen dürfen, mit diesem Praiṣa seine gänzliche Unabhängigkeit – modern gesprochen: Souveränität und Individualität zugleich – gefunden und verkündet, kann er sich aus eben derselben in völlig neuer Weise der Welt zuwenden[134]. Folgen wir der ĀruṇiU, so geschieht dies auch. Die gängige Auffassung von 'indischer Weltentsagung' übersieht diesen Zug zumeist; sie identifiziert in der Regel „Entsagung" mit „Verneinung" der Welt. Dies ist schon dem Ausgangspunkt der ĀruṇiU (s.o. S. 457) fremd.

4. *abhayaṃ sarvabhūtebhyo* [!] *mattaḥ sarvaṃ pravartate*, heisst es ĀruṇiU IV:9,5. Dies ist ein ordentlicher Halb-Vers (Halb-Śloka), was bisher übersehen worden ist. Wo er sonst auftaucht, ist er zweifellos von hier übernommen[135].

„Furchtlosigkeit [sei] allen Wesen!" Schon dieser erste Teil, in der Kaṭhaśruti anders formuliert[136], ist als Versfuss (oder Pāda) in anderen

132 Ṛgveda IX,12,6a (u.ö.); I,173,3d. Vgl. H. LÜDERS, op.c., II pp.433f. Anders J. GONDA, *The vision of the Vedic poets*, The Hague 1963, pp.175f.

133 Dazu liessen sich viele Beispiele anführen.

134 Die erst im Mittelalter gängige, seit Vidyāraṇyas Jīvanmuktiviveka popularisierte Unterscheidung zwischen einem, der entsagt, um erlösende Erkenntnis zu erlangen (sog. *vividiṣusaṃnyāsin*), und dem, der wegen erlangter Erkenntnis entsagt (*vidvatsaṃnyāsin*), kann nicht schon in unsere Up. hineingetragen werden.

135 NpvU IV:167,8-9; PhpU p.282,1 und später.

136 Verf., in: *AS* XLIII p.155 (vor der Weihe).

Upaniṣads nicht erkannt worden[137]. Er begegnet auch in Versen, die der Prosa von Dharmasūtras als Zitate eingelegt sind[138], und häufig in den Epen[139]. Ganz anders verhält es sich mit dem zweiten Versfuss: „Aus mir geht alles hervor." Diese machtvolle Bekundung, welche die vorherige Aussage nicht nur erklären, sondern wohl auch begründen soll, kennen wir sonst – ist mir Wesentliches nicht entgangen – einzig als Aussage des sich in der Gestalt des Kṛṣṇa dem Arjuna offenbarenden „Erhabenen" in der Bhagavadgītā (X,8b)[140]. In diese Sphäre, die Welt und gewöhnliches Leben transzendiert, gehört sie auch – als letzte Konsequenz des Praiṣa-Spruches[141].

„Und (unmittelbar nach dem Praiṣa-Spruch) giesst er [mit den Worten] 'Furchtlosigkeit [gehe] von mir aus für alle Wesen!' eine volle Handvoll Wasser aus," sagt das BaudhDhS. Diese Ausgiessung von Wasser, das natürlich auf die Erde „für alle Wesen" fliesst, ist auch in der Folgezeit immer mit dem Spruch verknüpft. Ja, auch sofern auf die Worte verzichtet wird, bedeutet sie zugleich *expressis verbis* das, was späterhin mit dem Fachausdruck *abhayadāna* bezeichnet wird. Diesen als „promise of safety", „le dire de la paix" o.ä. wiederzugeben[142], verfehlt Wort und Bedeutung. Schon LÜDERS bemerkt, ohne unsere Texte zu erwähnen: „Nur eine Abart der Schenkungszeremonie ist es, wie der Name zeigt, wenn Schutzflehenden dadurch Sicherheit gewährt wird, dass man Wasser in die Hand nimmt und es auf das Haupt des Bittenden giesst. Diese Zeremonie heisst *abhayadāna*, 'das Schenken von Furchtlosigkeit'"[143]. Man ist wohlberaten,

137 PhpU p.281,7-8 (mit Zusatz *svāhā*); PrāṇāgnihotraU 22c (éd. J. Varenne, Paris 1960, p.106, mit der Bemerkung „sans parallèle"[?]) mit der Fortsetzung *na me bhītiḥ kadā ca na*. Nur dies und Baudh. sind in *Ved.Conc.* p.89b gebucht.

138 BaudhDhS II,10,17,30(a); VāsiṣṭhaDhS X,2(a); fast wörtlich NpvU V:183,4 = MBh XII,185,4; in *Unters.* p.349 zur Stelle zu ergänzen; auch VāsiṣṭhaDhS X,3(a); ferner BaudhGṛhyaśeṣ*as*ūtra IV,16,4, das gesonderter Untersuchung bedarf.

139 MBh IX,49,58c; XII,39,40c.41c; 213,14a; 236,27a; 237,17a; 254,25c (vgl.30c); 261,32a; 269,20a; 287,5c; XIII,58,3a; 117,22a; XIV,46,18a; noch häufiger in der SR des Epos. Rāmāyaṇa VI,12,20c (Vulgata: VI,18,33c).

140 Von dort aber nicht übernommen; zur Übersetzung im Kontext der ĀruṇiU s.u. Anm. 240.

141 Zum Folgenden vgl. Verf., op.c. (wie Anm.127), bes. pp.274-277.

142 Vgl. z.B. G. BÜHLER, in: *SBE* II, 1879, pp.65, 262; XIV, 1882, pp.46, 277; XXV, 1886, pp.167, 205, 248; J. GONDA, in: *NVMEN* 25, 1978, p.190; DEGRACES-FAHD pp.196, 231; jetzt auch P. OLIVELLE pp.95f., 118.

143 H. LÜDERS, op.c. (wie Anm. 53), I p.32; vgl. II p.669.

es philologisch dabei zu belassen. Handelte es sich um ein „Versprechen" (*vac-*), so würden die Texte entsprechende Wortwahl treffen, wie es sehr wohl in besonderen Zusammenhängen geschieht; zwischen 'Zusage' und 'Schenken' wird durchaus unterschieden. Es ist weiterhin nicht verwunderlich, dass man auch hier den Akt mit einem Ausdruck aus der alten Opferterminologie bezeichnet, neben *dāna* „Schenken" die *dakṣiṇā* „das Geschenk (bei einem Opfer)" stellt, also von *abhayadakṣiṇā* spricht[144]. Der Inhalt des Geschenkes, nl. die Furchtlosigkeit nimmt ihm vorab bereits die Gefahr, die jeder Gabe innewohnt[145]. *abhaya* „Abwesenheit von Furcht" auf „Sicherheit" o.ä. zu reduzieren, bedeutet überdies eine verfehlte Beschränkung[146]; denn seit alter Zeit ist *abhaya* Chiffre für das Absolute, das *brahman*[147]. Dass der Entsager sich mit diesem eins weiss, heisst es in der ĀruṇiU (III:7,4) ausdrücklich. Furcht rührt doch nur von einem Zweiten her (*dvitīyād vai bhayaṃ bhavati*, ŚB XIV,4,3,2), wird einfach festgestellt. Dieses Zweite kann, je nach Gesichtspunkt, ein Rivale sein, ein Gegner, ein Feind, ein Fremder oder ganz schlicht etwas Anderes. Von Schutzflehenden (s.o.) ist freilich hier keine Rede. Wir haben daher sein Geschenk als spontane souveräne Setzung bzw. Stiftung zu begreifen. Dass man nur schenken kann, was man ist oder hat, ist im Grunde eine banale Feststellung; und dass dem, der Furchtlosigkeit schenkt, auch keine „Furcht" (*bhaya*) droht, ist ein in den Texten viel erörterter Zusammenhang[148]. Auf diesen wie auf die besonders komplexe soziologische und religionsphilosophische Problematik dieses Aktes kann hier nicht eingegangen werden. Ich möchte nur auf folgende Aspekte hinweisen:

(a) Das Abhayadāna ist kein Versprechen, sondern eine ganz konkrete Gabe. (b) Es ist zugleich das letzte Geschenk des Entsagers; hinfort gilt, dass er nichts mehr gibt, wie schon die Kaṭhaśruti (III:41,2) bekundet. Die ĀruṇiU erwähnt dazu nichts. (c) Es wirkt wie jedes Geschenk auf ihn zurück

144 Z.B. VāsiṣṭhaDhS X,1; Laghu-Viṣṇusmṛti IV,2; MBh XII,237,26; Manusmṛti IV,247.

145 J.C. HEESTERMAN, in: *IIJ* 3, 1959, pp.241-258, bes. p.243, und in: *WZKS* VIII, 1964, p.9.

146 In der Isolation mag es 'Sicherheit' geben, doch keine 'Furchtlosigkeit'.

147 Vgl. z.B. BĀU IV,2,4; TaittirīyaU II,7; KaṭhaU I,12; s. Verf., in: *WZKS* VI, 1962, pp.159ff., bes. pp.162f., 167.

148 Vgl. Anm. 137. Wahrscheinlich nicht einmal spezifisch Indisches. „Frieden kannst du nur haben, wenn du ihn gibst," sagt Marie v. EBNER-ESCHENBACH.

und ist somit e i n e Grundlage dafür, dass ihm der Unterhalt seines leiblichen Lebens durch Almosen gewährt wird. Dies erwähnt die ĀruṇiU ausdrücklich. (d) Es ist weiter zugleich ein Eid, den der Entsager in der *ahiṃsā*, dem „Nicht-Verletzen" von Lebewesen im Verlaufe seines Wandels erfüllt; auch davon spricht die ĀruṇiU. (e) Wird es in der Rechtsliteratur als Tugend und Aufgabe von Herrschenden, d.h. des Königs, proklamiert, so ist es hier auch die Bekundung einer Macht. Diese ist dem Entsager freilich nicht von anderen zugesprochen, sondern er hat sie aus eigenem totalen Verzicht erlangt, so dass er neue Ordnung schaffen kann. Dies symbolisiert der letzte in unserer Upaniṣad skizzierte Akt.

5. Nach dem BaudhDhS „nimmt" der Entsager mit dem Spruch „'[Du bist mein] Freund, beschütze mich!' den Stab an sich"[149]. Das ist *daṇḍagrahaṇa* „das Ergreifen des Stabes". Der sehr viel ausführlichere Spruch der ĀruṇiU bezeichnet den Stab als den Vajra[150], die Wurfwaffe des Gottes Indra, mit der dieser den Kobra-Dämonen Vṛtra[151] erschlagen hat, und beschwört in einem besonderen Zusatz den Stab als *śarma* „Schirm" vor andrängendem Übel. Das klingt sehr martialisch und fügt sich anscheinend überhaupt nicht zu einem Manne, der gerade Furchtlosigkeit mit seinem Spruch geschenkt hat. Entsprechend winden sich die Kommentatoren[152]. Die Diskrepanz zwischen beiden Sprüchen ist bisher unaufgelöst. Auch ist zu beachten, dass die Sprüche, die sonst das Ergreifen eines Stabes, z.B. das des Veda-Schülers[153], zu begleiten pflegen, anders lauten; jener Stab ist in

149 Nach einigen Hss. nimmt er „Stäbe". Das spätere VaikhDhS II,8,1, welches von einem Dreistab (*tridaṇḍa*) spricht, verlangt die Rezitation von drei Sprüchen, deren letzter derselbe wie bei Baudh. ist. – Über „The symbolism of the renouncer's staff" s. P. OLIVELLE, *Renunc.* I pp.37ff.

150 Früher durch „Donnerkeil" (KEWA III 126), jetzt gewöhnlich durch „Keule" übersetzt. Hierzu s. W. RAU, *Metalle und Metallgeräte im vedischen Indien*, Wiesbaden 1974, pp. 5f., 37-46, 62f.; Ders., in: *Orbis* 25, 1976, pp.356-358; B. SCHLERATH, in: *Orbis* 24, 1975, pp.493-518, und 26, 1977, pp.133f.; T.K. DAS GUPTA, *Der Vajra*, eine vedische Waffe, Wiesbaden 1975.

151 „Widerstand, Abwehr" (KEWA III 247, 795); s. dazu H.P. SCHMIDT, in: *Zeitschrift für Vergl. Sprachforschung* 78, 1963, pp.296-304.

152 Der Rohrstock besorge die Zähmung böser Menschen und diene also dazu, sich Kühen(!), Schlangen und Anfeindungen in dieser Welt zur Wehr zu setzen; Śaṅkarānanda und Nārāyaṇa zur Up.-Stelle.

153 Vgl. J. GONDA, *Selected Studies* IV, Leiden 1975, pp.160-170.

der Regel auch aus anderem Holze. Mir will scheinen, man komme dem Zusammenhang eher bei, wenn man den Blick von den Späteren abwendet und älteres vedisches Schrifttum stärker beachtet.

Zunächst ist wiederum ein Hinweis auf die „Weihe" (*dīkṣā*) zum Somaopfer angebracht. Wenn der Priester dem „Geweihten" (*dīkṣita*) den Stab übergibt, so bezeichnet er ihn ausdrücklich als Vajra zur Vertreibung der Dämonen[154]. Das ist vom Ritual her hier wohl einschlägig. Freilich sind die dort im übrigen bei der Überreichung des Stabes verwandten Formeln andere. Auch in einem anderen Ritual, im *samāvartana*, der sog. „Heimkehr" des Schülers nach vollendetem Vedastudium, wird dem 'Abiturienten' ein neuer Stab, und zwar aus Bambus, übergeben. Er ergreift ihn mit unterschiedlich formulierter Bitte, z.B.: „Vor allen Mächten des Verderbens schütze mich von allen Seiten!"[155]. Auch hier wird der Stab gelegentlich als Vajra bezeichnet, und die Anspielung auf dessen göttlichen Träger ist unübersehbar: „Schlage alle Feindesscharen ringsum wie der Schätzespender (*maghavan* d.i. Indra)!", wird er angesprochen[156]. Es ist also nichts Ungewöhnliches, den Stab als Indras Waffe zu beschwören. Aber darf er deswegen der Selbstverteidigung dienen (Anm. 152), wenn ihn die Hand des Asketen umgreift?

Der Spruch der ĀruṇiU besteht aus mehreren Einzelteilen, die von ihr erstmals und für Spätere gültig komponiert worden sind. Ich habe versucht, die Quellen der einzelnen Spruchglieder noch weiter zu ermitteln[157]. Vertieft man sich in deren Kontext, d.h. in ihren 'Sitz im Leben', so lassen sich die Widersprüche nicht nur lösen; vielmehr erscheint der Akt der „Stab-Ergreifung" als durchaus schlüssige Folge aus dem „Schenken der Furchtlosigkeit". Ich beschränke mich auf einige Hinweise. Der Gebrauch der Sprüche ist bezeugt z.T. zwar im grossen Ritual der Errichtung des „Hochaltars", vornehmlich aber bei mehreren Gelegenheiten im Verlaufe der sog. „Königsweihe" (*rājasūya*) und, merkwürdig genug, in der Schilderung

154 ŚB III,2,1,32: *virakṣastāyai* (auch 2,1,13; III,1,3,13; zur Übersetzung s. J. EGGELING, in: *SBE* XXVI, 1885, p.15 n.3); vgl. III,7,1,26; 7,2,2.

155 PāraskaraGS II,6,31; ähnlich ĀśvalāyanaGS III,8,20; vgl. GobhilaGS IV,9,17; III,4,27 (= KhādiraGS III,1,24); KāṭhakaGS III,11 (= I,3,11); ŚāṅkhāyanaGS III,1,11 u.ö.

156 HiraṇyakeśiGS I,3,11,7-8; vgl. VaikhGS II,15 (mit Korrekturen von W. CALAND, op.c. wie Anm. 130, pp.61f.).

157 Verf., *Unters.* p.315 zu ĀruṇiU IV:9,5-10,1; Genaueres s.u. Anmm. 241-245.

des oben erwähnten Samāvartana. Diese sog. „Heimkehr" gilt üblicherweise als Gegenstück zur „Einführung" (*upanayana*; s.o.) des Schülers durch den Lehrer, ist aber offensichtlich erst sekundär dem häuslichen Ritual integriert worden. J.C. HEESTERMAN hat dies längst verdeutlicht; ihm auch verdanken wir die Deutung der Sprüche im Rahmen der Königsweihe[158]. In jenem Samāvartana-Ritual finden wir, wenigstens nach einer Tradition, die Einzelsprüche gehäuft. Dabei wird der Stab aus Bambus (*vaiṇava*; wie ĀruṇiU IV:10,2) „hoch über dem Haupt dreimal" im Uhrzeigersinn im Kreise geschwungen[159]. Zwar haben die Sprüche ihren Platz in 'rites de passage', so dass man ihre Komposition in der ĀruṇiU nicht als willkürlich abtun kann; doch der Leitgedanke einer Verwandlung und Neugeburt, der mit jenen Riten einherzugehen pflegt, tritt hier hinter dem des Beschützens und Stärkens zurück. Nur im Gefolge der ĀruṇiU und im Mantra-Handbuch der Āpastambins wird der Stab als Schirm (*śarma*) beschworen[160]. Mit der Ergreifung des Stabes wächst dem Entsager, der sich zuvor mit dem Geschenk der Furchtlosigkeit 'verausgabt' hat, neue Macht zu. Der Stab ist nur deren Symbol. Damit auch, so scheint mir, wird verständlich, dass die ĀruṇiU den Entsager schliesslich als „Helden" (*śūra*; V:12,1) preist. Hier wird der 'fürstliche' Aspekt eines Saṃnyāsin angedeutet, der in der Literatur noch kaum sonst entdeckt worden ist. „Zur Herrschaft gelangt, wer Furchtlosigkeit schenkt", formuliert die Manusmṛti (*aiśvaryam abhayapradaḥ*, IV,232b) eine sicherlich alte Vorstellung.

6. Es gibt keinen tragfähigen Anhaltspunkt dafür, dass das Ritual der ĀruṇiU, so skizzenhaft es vorliegt, dem Upanayana-Ritual, wie es das altindische Hausritual überliefert, nachgebildet worden ist. Spätere, die den Saṃnyāsa verstehen als einen Eintritt in einen Orden oder nur in den Umkreis eines Lehrers, um in dessen Nähe das 'höhere Wissen' zu gewinnen, wollen dies wohl so sehen; sie rezipieren und interpretieren die ĀruṇiU auch in diesem Sinne als ein Initiationsritual (vgl. Anm.134). Dies

158 J.C. HEESTERMAN, op.c. (wie Anm. 119), pp.63ff., 101 (vgl. p.188), 127ff., 136, 141f., 150ff.; Ders., „The return of the Veda scholar (*samāvartana*)", in: J.C. HEESTERMAN et al. (eds.), *Pratidānam*, The Hague 1968, pp.436-447.

159 HiraṇyakeśiGS (wie Anm. 156). ĀpastambaGS V,12,11 wird dies nicht deutlich, obschon nur dort die Mantras von ĀpMP II,9,5 vorgesehen sind. Der Stab ist hier (s. Anm. 155) durchgängig aus Bambus.

160 *śarma* in der Formel ist hier nicht als „Bedeckung" des Embryo zu verstehen wie in den anderen Weiheritualen.

wird der Upaniṣad als einem Dokument älterer Zeit nicht gerecht. Viel greifbarer sind die Muster, die die grossen Śrauta-Opferrituale, die Weihe des Königs oder des Soma-Opferers liefern. Dies ist hier nicht zu verfolgen; es überrascht nicht. Ich bescheide mich mit dem Hinweis, dass auch andere sog. Entsagungsrituale ältester Zeit von dem Manne ausgehen, der mehrere „Feuer angelegt hat" (*āhitāgni*), wie sie für die grossen Opfer erforderlich sind. Das bestärkt mich in der Annahme, dass Āruṇi ein solcher Āhitāgni war (s.o. S.457). Es bestätigt jedenfalls weiterhin, dass dieser Saṃnyāsa kein 'heterodoxes' Element der indischen Religionsgeschichte ist[161]. Das brennende Verlangen, vom Ritual (*karmāṇi*) loszukommen, kann nur auf rituellem Wege befriedigt werden; hier haben wir dasselbe Paradox wie in LSaU und Kṭhś, doch es wird ein ganz anderer Weg begangen. Der nach Freiheit Strebende ist hier der einzig Handelnde. Von einem Priester (*ṛtvij*) oder einem Lehrer (*ācārya*; *guru*), einem Helfer oder Mittler ist mit keinem Wort die Rede. Als Zeugen gelten nur die drei Räume. Geschildert wird hier also eine durch den Entsager selbst an sich vollzogene Weihe. Eine solche 'Selbst-Ordination' ist bekanntlich bei Jainas und Buddhisten nicht nur unüblich, sondern strikt untersagt. Insofern ist das keineswegs isolierte Zeugnis der ĀruṇiU ein spezifisch brahmanistisches.

VI. Vom asketischen Wandel

Dass der Art und Weise, in der einer sich von allem lossagt, auch jene korrespondiert, in der er sein weiteres Leben fristet, mag uns als in sich schlüssige Notwendigkeit erscheinen. Diese wird freilich in den Texten nicht immer deutlich. Nach dem nördlichen Sondergut der LSaU spielt sich das Saṃnyāsin-'Leben', sein *ācāra* „Wandel", zwischen seiner im Feuer rituell begangenen Entkörperlichung und dem wirklichen Zerfall seines sichtbaren Leibes ab[162]. Diesen Grundgedanken finden wir auch in der Kṭhś, doch eigenartig durchgeführt[163]. Daneben begegnen in der Kṭhś Vermächtnis-Zeremonien, durch die ein alter Vater völlige Unabhängigkeit gewinnt, und Rituale, die auf den 'Ausstieg' aus den Zwängen des Rituals abheben[164]. Das letztgenannte scheint der dominierende Gesichtspunkt in der ĀruṇiU zu sein.

161 S. hierzu jetzt J. BRONKHORST, op.c. (wie Anm. 47) ausführlich.

162 Verf., *Unters.* pp.30ff., bes. pp.52-66.

163 Verf., op.c., pp.67ff., und in: *AS* XLIII p.142, pp.147f.

164 Verf., in: *AS* XLIII pp.148f., 151f.; vgl. *Die Alten* pp.386ff.; *Resignation* pp.235ff.

1. Der angehende Entsager hat sein Ritual in gänzlicher Nacktheit vollzogen[165]. Erst danach versieht er sich mit einem Lendenschurz. Man mag darin eine Konzession an das sog. gesellschaftliche Umfeld sehen; es ist die einzige. Weiter trägt er einen Stab aus Bambusrohr (*vaiṇava*). Ein „Bambusträger" (*maskarin*) galt dem Grammatiker Pāṇini als „Herumziehender" (*parivrājaka*; VI,1,154). Der Stab mag bestimmten Zwecken dienen. Sein Aufsetzen lässt das Nahen des Entsagers vernehmen; andere können sich auf Almosengeben vorbereiten. Mehr 'Zweck' ist dem Stab kaum zu unterlegen. Er ist wesentlich Symbol.

2. Kaum etwas ist in Indien seit alter Zeit so sehr mit Regeln überzogen wie Nahrung und deren Beschaffung. Nach der Art und Weise, und wieviel man was an Unterhalt für den Fortbestand des Körpers annehmen oder einsammeln darf, werden schon früh asketische Lebensweisen klassifiziert. Gewöhnliche keusch Lebende haben nach der ĀruṇiU ein Almosengefäss aus Ton, Holz oder einer Flaschengurke. Dies bedeutet, dass sie a) die Nahrung nicht sofort an Ort und Stelle verzehren müssen und b) auch mehr annehmen können, als sie für den Augenblick brauchen, d.h. soweit das Gefäss Almosen fasst, ist ihnen entsprechend 'Vorrat' zu halten möglich. Die von der ĀruṇiU gefeierten Asketen hingegen haben keine Almosenschale, sondern gehen mit dem Bauch oder – und dieses „oder" ist durchaus zweifelhaft überliefert – mit der Hand als Gefäss in die dörfliche Niederlassung, um dort stumm[166] Nahrung zu erbetteln. Gelten die vorgenannten Leitgedanken, so lässt der Asket sich im einen Falle nur den Magen füllen und geht 'mit leeren Händen' davon; im andern Falle erhält er 'eine Handvoll' Nahrung, die er nicht in Gegenwart des Gebers verzehren muss. So liesse sich dieses schlicht verstehen. P. OLIVELLE hingegen konstatiert: „An ascetic who uses his stomach as a bowl (*udarapātrin*) uses his mouth to gather food that is thrown on the ground by the donor"[167]. Für diese aparte

165 Vgl. SCHRADER p.375 zu p.10,2. Das Wort *nagna* „nackt" wird geflissentlich umgangen; s. Verf., *Unters.* p.207 n.33 und p.180b s.v. Nacktheit.

166 YDhPr I Kap.57, 59-62 behauptet mit Verweis auf die Āruṇiśruti Gegenteiliges.

167 P. OLIVELLE p.118 n.14 (vgl. p.199 n.61; p.105) nur mit Verweis auf MBh I,86,17: „Like a cow, the sage always seeks food with his mouth" (s. SPROCKHOFF, *Unters.* p.349 zu NpvU V:182,6-7, und *Āraṇyaka B* pp.36ff., bes. p.39). Die Art der Almosenübergabe wird dort nicht beschrieben. *udarapātrin* ist vedisch nicht belegt; sonst nur *udarapātraḥ*, Kṭhś III:40,7; °*pātreṇa*, JābālaU VI,70,5-6 (und Parallelen).

Art, Almosen zu übergeben, sind mir keine vedischen Belege bekannt. Spätere Upaniṣads unterscheiden Almosenbettel „nach Bienenart" (*mādhŭkāreṇa* oder *madhukaravṛttyā*) von solchem „nach Kuhart" (*govṛttyā*) und fügen bildkräftig „die Lebensweise der Schlange" (*ajagaravṛttiḥ*) dazu. Ich habe versucht, diese Bettelformen zu beschreiben und in ihrer Bildhaftigkeit zu deuten[168]; dass manche diese nicht metaphorisch begreifen, sondern buchstäblich als Praxis ausmalen, ist bekannt. OLIVELLE identifiziert die Aussage der ĀruṇiU ohne Zögern mit der 'Kuh-Art' und erinnert überdies an die Praxis eines „cow-vow (*govrata*)"[169]. Ich vermag diese sichere Bestimmtheit nicht zu teilen.

Im Ritual des sog. Gosava, einer eintägigen Somafeier, soll der gesalbte Opferveranstalter eine bestimmte Zeit lang das Gelübde des Viehs befolgen (*paśuvrato bhavati*) oder leben wie die Kuh (*gaur evam iva*). Dabei heisst es: „sich niederbückend schlürfe er Wasser, sich niederbückend reisse er (mit dem Munde) Gras ab"[170]. Solche Unzweideutigkeit ist weder in älteren Saṃnyāsa-Upaniṣads noch in kanonisiertem Rechtsschrifttum zu finden; beiden Textsorten ist im gegebenen Zusammenhang ein „cow-vow" unbekannt. Es ist nicht in Abrede zu stellen, dass asketische Motive von Weltekel und Leibesfeindschaft sich auch in absonderlichen Übungen manifestieren; doch die ĀruṇiU gibt uns dafür nicht den geringsten Anhaltspunkt, sie aus der Sicht von purāṇischen oder epischen Episoden deuten zu sollen.

3. Über den sonstigen Alltag des Entsagers wird wenig gesagt. An die Stelle der Andacht (*saṃdhyā*) zur Zeit der Dämmerung, wenn andere Fromme unter besonderen Riten die Sonne ehren und Gebet murmeln, tritt die Versenkung in den Ātman, das höchste Selbst. Während die älteste Zeit nur zwei „Dämmerungen" (*saṃdhye*, *saṃdhyayoḥ*) kennt, heisst es hier erstmals und einmalig *trisaṃdhyādau*. Dabei ist an die Verbindung (*saṃdhi*) von Tag und Nacht und von zu- und abnehmendem Licht gedacht, so dass,

168 *Unters.*, bes. pp.126ff. mit Belegen; vgl. P. OLIVELLE pp.104f.

169 P. OLIVELLE p.110 mit Verweis auf MBh V,97,14 und anderen Vergleichen aus der Tierwelt. MBh V,97,13 ist von *govratino viprāḥ* die Rede, in Vers 14 findet sich zu *go-vrata* die Var. *go-vṛtti*. XIII,72,30 nennt *govratī gonukampakaḥ* (s. schon *PW* II 817 s.v.). Entsprechendes zur 'Lebensweise der Schlange', und wie diese sich von 'Kuhart' anders denn bloss metaphorisch unterscheidet, wüsste man gern.

170 W. CALAND, *Das Jaiminīya Brāhmaṇa in Auswahl*, Amsterdam 1919, no 135. Einzelheiten bei K. MYLIUS, „Der Gosava", in: *Archív orientální* 44, 1976, pp. 43-53. Zum Text s. jetzt G. EHLERS, *Emendationen zum Jaiminīya-Brāhmaṇa* (Zweites Buch), Bonn 1988, p.26 zu 113.

kunstvoll, wieder eine Dreizahl gewonnen wird. Der Zusatz *ādau* „zu Beginn" deutet auf das hin, was die Meteorologen im Unterschied zur „astronomischen" die „bürgerliche" Dämmerung zu nennen pflegen, d.h. wenn man schon bzw. noch „im Freien lesen kann"[171]. Die dritte Zeit ist jene, zu der die Sonne in den „Mittag" eintritt. Dann soll der Entsager schweigend, d.h. ohne die sonst übliche Hersagung der Gāyatrī ein Bad nehmen. Daraus dürfen wir folgern, dass der ständig – und zwar einsam! – Herumziehende bei aller Freizügigkeit im Raume sich nicht zu weit von einem Gewässer entfernen soll. Sein Herumziehen muss er in der Regenzeit unterbrechen, die alter Auffassung folgend vier Monate umfasst; doch wird hier schon eine Begrenzung auf zwei Monate als Alternative benannt. Dann muss er an einer Stelle bleiben, um die Schädigung des unter dem Regen zu ungeheurer Fülle erwachten Lebens in der Natur zu vermeiden[172]. Dies ist die andere Begrenzung seiner Freizügigkeit. Als Nachtlager dient ihm der nackte Erdboden. Dauersiedlung sucht er nur zum Almosenbettel auf. Keuschheit, nichts Lebendiges zu schädigen, nichts weiter über das hinaus, was er am Leibe hat, anzunehmen und Wahrhaftigkeit soll er strikt beachten. Diese vier Ideale wie auch die hehre Gesinnung, die er bezeugen soll, sind keine Eigentümlichkeiten brahmanistischer Entsagung. Auf einige von diesen sei hier wenigstens verwiesen; sie gründen im wesentlichen im oben geschilderten Ritual und seien beschränkt auf Aussagen unseres Textes.

4. Das Abhayadāna, praktiziert in der Āhiṃsā (s.o. S.476), ist die Grundlegung dafür, dass dem Entsager – einem Fremden! – das Betreten der dörflichen Siedlung möglich ist, und es wird ihm beantwortet durch gewährtes Almosen. Indem er das Almosen verzehrt, bringt er an derselben Stätte, wohin er das Feuer gänzlich hat aufsteigen lassen, in seinem „Bauch" (*udara-*, II:6,1 [s.o. S.467f.] und V:11,3 [vgl. Anm.167]), dem Agni tägliches Opfer dar, bleibt also auch in der Sicht einer brahmanischen Orthodoxie ein vollgültiger Opferer. Entsprechendes gilt, wie oben (S.471) aufgezeigt, für die Bewahrung (*assumptio*, nicht: *consumptio*) der Gāyatrī.

5. An die Stelle täglicher Veda-Rezitation tritt die ausschliessliche Zuwendung zu den geheimsten Überlieferungen. Diese werden hier als *āraṇyaka* und *upaniṣad* umschrieben. Diese knappe Bemerkung der ĀruṇiU

171 G. DIETZE, *Einführung in die Optik der Atmosphäre*, Leipzig 1957.

172 Allgemein zu dieser Regenzeit-Regelung s. J.F. SPROCKHOFF, *Religiöse Lebensformen und Gestalt der Lebensräume*, in: *NVMEN* 11, 1964, pp.85-146, bes. pp.135ff. (mit Lit.).

ist notorisch als die e i n z i g e 'vedische Autorität' beansprucht worden für die jahrzehntelang geltende *communis opinio* „von der Bestimmung der Āraṇyakatexte für das Lebensstadium (*āśrama*) der Waldeinsiedler", welche H. OLDENBERG schon 1915 zu den „Legenden" zählte[173]. Sie hat, besonders in Indien und im allgemeinen Bewusstsein, noch immer prominente Anhänger, widerspricht aber klar dem Wortlaut unseres Textes: Es ist (II:7,1-3) keine Rede davon, a) dass das Āraṇyaka dazu bestimmt sei, von Asketen studiert zu werden, noch b) dass die Āraṇyakas für die Eremiten geschaffen worden sind, noch gar c) dass der Vānaprastha das Āraṇyaka studieren soll. Die Problematik ist komplex, und es ist wohl meine Schuld, sie nicht hinreichend entwirrt zu haben, wenn mit Bezug auf mich noch jüngst *āraṇyaka* als „Waldsiedlerlehre" wiedergegeben worden ist[174]. Eine knappe Klarstellung ist daher hier vonnöten. Sie betrifft zum einen die Personen, die als Wald(ein)siedler bezeichnet werden, zum andern die als Āraṇyaka benannte Textschicht, welche in der ältesten Zeit, wie hier, durchaus nicht streng von einer Upaniṣad gesondert wird[175].

Alle altindischen Ausdrücke für Waldsiedler[176] sind, sprachlich gesehen, Ableitungen von *vana* „Wald"; in der Nähe von Siedlung gelegen, ist es mitunter als „Hain" zu verstehen. Vana ist der Bereich ohne jedes Tabu. Dagegen bezeichnet *araṇya* die Einöde, Wildnis, die Fremde. Es ist notorisch seit alters her das Gegenteil von Zuhause. Was dem Siedlungsfernen und -feindlichen zugehört, ist mithin *āraṇya*[*ka*]. Etymologisch wird *araṇa* „fremd, fern" zum deutschen 'Elend' gestellt. Bestimmte Lehren und Rituale werden wegen ihres magisch-gefährlichen Inhaltes *bahir grāmāt* „ausserhalb der Siedlung" *araṇye* „in der Einöde", nicht *vane* „im Walde" übermittelt. Der Unterricht darin erfolgt durch einen Hausvater, n i c h t durch Waldsiedler, und gehört – wiederum um seines geheimnisvollen Charakters willen von besonderen rituellen Vor- und Nachsorgemassnahmen umrahmt und zeitlich von anderem Lehrpensum durch eine Pause abgetrennt – in das sog. Lebensstadium des Brahmacārin. Allerdings gibt es

173 H. OLDENBERG, *Kleine Schriften*, hrsg. v. K.L. Janert, Wiesbaden 1967, pp.419-428. Danach der Titel meiner Aufsätze *Āraṇyaka* (*A B C*); s. auch W. CALAND, *Kleine Schriften*, hrsg.v. M. Witzel, Stuttgart 1990, p.675 (= Rez. von 1927).

174 *EWAia* I (1987) 107.

175 P. THIEME, *Upanischaden*, Stuttgart 1966, pp.90f.

176 Von *vaikhānasa* als einem 'Nachfolger des Vikhanas', der im Walde (*vane*) lebt, ist hier natürlich abzusehen.

auch 'Āraṇyaka'-Lehren, die ein Hausvater einem anderen mitteilt; berühmtestes Beispiel ist das Geheimnis vom Handeln, das die Wiedergeburt bestimmt, die sog. Karman-Lehre[177].

Āraṇyaka als Text-Korpus ist also ein „Einöd- oder Wildnis-Text", kein „Waldbuch". Als diese 'Textsorte' in der indischen Literatur- und Religionsgeschichte konzipiert wurde, war der Waldsiedler und auch sein 'Lebensstadium' noch gar nicht entdeckt, geschweige denn als Einrichtung unter den Āśramas etabliert. In der gesamten Literatur, die als „Āraṇyaka" bezeichnet wird, kommt nirgends ein „Waldsiedler" zu Worte. Auch ist er nicht einmal zunächst ein allein lebender Wald-Einsiedler; als solcher taucht er nur gelegentlich auf. Das Waldsiedlerstadium ist, historisch betrachtet, das jüngste und erst bei der Systematisierung dieser Lebensstufenfolge als dritter Āśrama fixiert worden. Den Vānaprastha mit den Āraṇyakas in ursprünglichen Zusammenhang zu bringen, verwehrt philologische Überlegung ebenso wie historische.

Wo für eine besondere Lehre ein besonderer Raum gefordert ist, untersagt derselbe besondere Raum auch gewisse Äusserungen und gebietet entsprechende Verhaltensweisen. Selbst das Wenige, das die ĀruṇiU dazu sagt, deutet auf ein Leben in der Einöde oder Wildnis. Worin der Asket sich der ĀruṇiU zufolge vertiefen soll, sind die Lehren, die er in jungen Jahren als fortgeschrittener Vedaschüler und späterhin bei Belehrungen 'in der Einöde' erfahren hat. Aus dem Text und der hier skizzierten Inhaltsanalyse ergibt sich mithin, dass die Verweisung auf das Āraṇyaka gerade n i c h t einem sog. Waldsiedler gilt.

VII. Zur relativen Chronologie der *Āruṇi-Upaniṣad*

Die Fragen a) nach einem ursprünglichen Zusammenhang der ĀruṇiU mit einer ungebrochenen Überlieferung in vedischer Schultradition und b) nach ihrer Datierung beantwortet Frau DEGRÂCES-FAHD in zwei Sätzen: „Cette upaniṣad, la seizième de la liste, appartient au Sāmaveda, le veda des mélodies. Elle serait selon Sprockhoff, la plus ancienne du groupe des Saṃnyāsa-upaniṣad"[178]. Eine Erwiderung scheint mir geboten, da ich derlei

177 Vgl. Verf., *Āraṇyaka A* pp.73f.

178 DEGRÂCES-FAHD p.191; s. SCHRADER (p.xlix): „I have begun with Āruṇi-Upaniṣad, because [sic! SPR.] this is an excellent short introduction to the subject of our volume." Darin folgte ich ihm. Dies hat sie wohl missverstanden.

nirgendwo gesagt habe[179].

1. Die Verknüpfung der ĀruṇiU mit dem Sāmaveda, wie sie nur im Gefolge der südindischen Liste der MuktikāU geschieht, auf die sich DEGRACES-FAHD stützt, ist unter den denkbaren die unwahrscheinlichste. Sachlich berechtigt ist sie nicht; weder literarisch noch von der Lehre her gibt es den geringsten Anhaltspunkt. Auch die Zuordnung zum Atharvaveda, wie sie schon in älterer Zeit vornehmlich im Norden erfolgte, ist künstlich und vom Inhalte her nicht zu begründen. Einzig bedenkenswert erscheint mir weiterhin ein Zusammenhang mit dem Schwarzen Yajurveda. Dass die SR der ĀruṇiU im Laufe der Überlieferung unter den Einfluss des Taittirīya-Āraṇyaka (= TĀ) geraten ist, schien mir schon früher einigermassen sicher; die Betrachtungen zum 'Weltbild' (s.o.) fügen sich durchaus dazu. Wenn ich von dem auch sonst häufig zitierten Schluss absehen darf, der dem Ṛgveda entstammt[180], sind sämtliche von mir ermittelten 'Quellen' des Textes, d.h. konkret die zu rezitierenden Sprüche, in der Tradition der Taittirīyas nachweisbar. Zum Teil sind sie nur dort beheimatet. Damit lässt sich die Annahme weiter abstützen, dass die in der ĀruṇiU formulierte Überlieferung sich den Taittirīyas anschliesst oder, zurückhaltender gesagt, anzuschliessen sucht. Bisher nicht berücksichtigt ist dabei, dass die ĀruṇiU in oben besprochener Anweisung das *āraṇyakam* erwähnt. Damit ist nicht eine Mehrzahl gemeint, wie bei manchen Übersetzern und Interpreten, sonder e i n b e s t i m m t e r „Einödtext". Nach dem Gesagten und nach Lage der Überlieferung kommt hier nur das TĀ in Frage. Weiter setzt die ĀruṇiU die rituellen Leitfäden (*sūtra*) als Textkorpus zweifellos voraus. Ein bestimmtes vermag ich hier nicht einzugrenzen.

2. Die ältesten Stücke nannte ich das NR-Sondergut der LSaU und die Prosastücke der Kṭhś (I-II,1; II,2-3) und meinte, sie vor den 'kanonischen' Vers-Upaniṣads der sog. mittleren Zeit ansetzen zu können, an deren Ende aber die ĀruṇiU in ihrer vorliegenden Gestalt anschliessen zu können. Sehr viel umsichtiger als DEGRACES-FAHD setzt sich OLIVELLE mit Ansätzen zur Datierung auseinander[181]. Die ĀruṇiU gebietet, das *yajñopavīta* abzulegen.

179 Vgl. Verf., *Unters.* pp.30-34, 277, 281f., 285ff. Im Folgenden ist einiges zu ergänzen, vereinzeltes zu korrigieren.

180 Daraus lässt sich keinerlei „coloration viṣṇouïte" (DEGRACES-FAHD p.197; anderes dazu s.u. Anm. 258) ableiten.

181 In: *JAOS* 99, 1979, pp.358f., und in *JAOS* 101, 1981, pp.265-274, bes. pp.273f.

Dies führt OLIVELLE als Argument der Datierung ein[182]: „Now the abandonment of the string as well as any objection to such an abandonment have significance only if it was either an obligation or at least a universal custom among Brahmins to wear such a string." Der Satz erscheint mir wichtig, doch in dieser Verallgemeinerung nicht ganz zwingend. Er stützt sich dabei wesentlich auf P.V. KANE, welcher dem Bedeutungswandel des *yajñopavīta* von älteren Zeiten an einigermassen ausführlich nachgegangen ist[183], und folgert: „If Kane is right in dating the custom of wearing a sacred string at all times to the period of the *smṛtis*, that is, roughly the first few centuries of the common era – and I believe he is – then the texts of the older group, with the exception of the *Laghu-Saṃnyāsa*, must be younger by several centuries than assumed by Sprockhoff. The earliest date to which these texts in their present form can be assigned is the first few centuries of, rather than before, the common era. It is possible, of course, that sections of these composite documents belong to an earlier period."

Dass *yajñopavīta* notorisch mit „Opferschnur, sacrificial cord" o.ä. wiedergegeben wird, ist ein weiteres eindrucksvolles Beispiel dafür, wie die Auffassung späterer Zeiten uns das angemessene Verständnis früher Texte verstellt hat. Schon 1897 notierte W. CALAND: „In den ältesten Texten haben *yajñopavītin* [...] u.s.w. die Bedeutung: 'mit dem K l e i d über der linken Schulter und unter der rechten Achsel' [...]. Erst in den jüngeren Texten taucht die S c h n u r auf [...]. Man wird in den älteren Texten fortan übersetzen müssen: 'mit dem K l e i d e über der linken Schulter'"[184]. CALAND beim Wort genommen, dürfte man schon im Kauśikasūtra von einer „Opferschnur" reden[185]. Wie aus OLIVELLES Bedenken ersichtlich, ist es aber nicht bloss eine Frage der Übersetzung[186], sondern auch eine solche

182 S. schon P. OLIVELLE, *Renunc.* I pp.29ff., bes. p.31f. n.25. Das Folgende zitiert aus OLIVELLE pp.9 und 10.

183 P.V. KANE, *History of Dharmaśāstra*, Vol. II 1, Poona 1941 (^{2}1974 = reprint), pp. 287-300. Viele Belege sind nicht berücksichtigt.

184 W. CALAND, op.c. (wie Anm. 173), p.568. Sperrung im Original. Sein Beleg für Älteres: TĀ II,1:119,15 (bei KANE, op.c., pp.288f.), für Jüngeres: BaudhGṛhyaparibhāṣāsūtra II,4,1 (Angabe von M.WITZEL zu korrigieren), allerdings dort als Zitat aus einem Brāhmaṇa.

185 Kauśikasūtra 87,26 u.ö. (s. CALAND, op.c., p.48); auch 67,18, s. J. GONDA, *The Savayajñas*, Amsterdam 1965, pp.110, 396 (mit Verweis auf KANE, l.c.!).

186 OLIVELLE findet z.B. schon in TaittirīyaS II,5,11,1 „the cord" (*Renunc.* I pp.83f.). Dies dürfte wohl ein Versehen sein.

des Brauches und besonders der konkreten Situation; mit der letztgenannten sich eingehender als KANE zu befassen, ist hier nicht der Platz, doch sei auf Einiges verwiesen.

Zunächst muss man festhalten, dass *yajñopavīta* ein Bekleidungsstück bedeutet, das über der oberen linken Körperhälfte getragen wird, daher auch gelegentlich als Obergewand bezeichnet, und zwar zusätzlich zur steten Bedeckung der unteren Hälfte als zweites, ursprünglich nur bei bestimmten Gelegenheiten[187]. Der Wortbestandteil *yajña* „Opfer" umschreibt dies mit hinreichender Deutlichkeit.

KANE akzentuiert „the fact that no mantra is cited from Vedic Literature for the act of giving the *yajñopavīta* [...], while scores of vedic mantras are cited for the several component parts of the ceremony of upanayana", und verweist darauf, dass ein zum *yajñopavīta* gehöriger Spruch nur BaudhGS II,5,7-8 und Vaikh[GS] II,5 nachweisbar ist, welcher „has certainly a comparatively modern ring about it"[188]. Allerdings wird derselbe schon im KaṭhaĀ angetroffen[189], das KANE nicht kannte. Ein abschliessendes Urteil über Alter und Wert dieses Textes ist noch nicht möglich[190]. Aber auch in anderen Gṛhyasūtras, von KANE nicht berücksichtigt, gibt es einen das *yajñopavīta* begleitenden Spruch, dessen Ort in der Mantraliteratur noch nicht hat nachgewiesen werden können[191].

Was den Brauch anlangt, ist zu berücksichtigen, dass z.B. „Gobhila's domestic manual which belongs to a comparatively early period"[192], ausdrücklich eine „Schnur" als Alternative zu einem „Kleid" für den „Opfer-

187 W. CALAND, op.c., pp.567, 672. Dazu z.B. *yajñopavītī dvivastraḥ. adhonivītas tv ekavastraḥ*, ĀpastambaDhS I,2,6,18-19.

188 KANE, op.c., p.291 (mit n.682, vgl. p.284), ohne Anm. zitiert bei OLIVELLE pp.9f., und bei Dems., *Renunc.* I p.29.

189 Von P. OLIVELLE pp.150, 193 nicht aufgenommen. S. die Diskussion bei J.F. SPROCKHOFF, *Unters.* p.113 (dort und in den Parallelen pp.332 [zu BrahmaU II:85,3-6], 347 möge man VaikhGS II,5,7:25,3 [statt II,1] lesen). Er findet sich auch BaudhGṛhyaśeṣasūtra IV,2,6 und wird von Brāhmaṇabala zu KāṭhakaGS 41,8 (= IV,1,8) zitiert.

190 S. bes. M. WITZEL, *Das Kaṭha Āraṇyaka*, Kathmandu 1974, sowie dessen Arbeiten in: *WZKS* XXIV, 1980, pp.21ff., bes. pp.74ff., und in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 7, 1981, pp.109ff.; 8/9, 1982, pp.171ff.; 10, 1984, pp.231ff.

191 *yajñopavītam asi yajñasya tvopavītenopa nahyāmi* „der Opferbehang bist du, mit des Opfers Behang umschlinge ich dich" (H. OLDENBERG, in: *IS* XV, 1878, p.50), ŚāṅkhāyanaGS II,2,3; mit Varianten KauṣītakaGS II,1,31; VārāhaGS V,8.

192 J. GONDA, *The Ritual Sūtras*, Wiesbaden 1977, p.483, vgl. p.481.

behang" benennt[193]. Auch im älteren Teil des BaudhDhS wird das *yajñopavīta* klar als Schnur vorgestellt[194]. Wenn derselbe auch einen Vers bietet, nach dem „ein Brahmane ständig das *yajñopavīta* tragen" muss, den wir unbedeutend variiert auch anderswo finden[195], dürfte das ständige Tragen von opfermässigem Behang doch nicht ganz so vereinzelt sein. KANE bemerkt dazu[196]: „Whether yajñopavīta as worn in modern times was worn from the most ancient times or not, it is certain that long before the Christian era it had come to be so worn and it had become an inflexible rule that a brāhmaṇa must always wear a yajñopavīta [...]" (sic). Diese Ansicht fügt sich schlecht zu jener, auf die OLIVELLE sich stützt; er äussert sich dazu leider nicht. KANE zählt BaudhDhS und VāsiṣṭhaDhS nicht zu den „later smṛtis"; dass er sich selbst widerspricht, ist hier nicht weiter zu erörtern. Wenn wir allerdings Zeugnisse dieser Art entgegen KANE für späte Zusätze halten sollen, wäre dieses plausibel zu machen. Ansätze dazu fehlen noch. Das hängt nicht zuletzt mit dem Grundproblem zusammen, wie es um das Verhältnis von Rechtssitten- und Upaniṣad-Tradition bestellt ist. Angesichts der fraglos unfixierten Stellung der ĀruṇiU zu den späteren sog. Āśramas und nach meiner bisherigen Analyse des Vānaprastha-Wesens (s.Anm.173) will mir scheinen, das Verhältnis der ĀruṇiU zum 'sekundären' Baudhāyana[197] sei anders zu betrachten, als ich es früher sah[198]. Doch Sicheres hier vorzutragen gibt es nur wenig.

193 *yajñopavītaṃ kurute sūtraṃ vastraṃ vā 'pi vā kuśarajjum eva*, GobhilaGS I, 2, 1 (Text bei KANE, op.c., p.290 n.681 unvollständig); vgl. auch Sūtras 2-4;II,1,19; KhādiraGS I,1,4-8; ĀpastambaDhS II,2,4,21-22.

194 *kauśaṃ sautraṃ vā tris trivṛd yajñopavītam*, BaudhDhS I,5,8,5 (vgl. Anm. 193 und Sūtra 18); I,5,11,24.

195 *nityayajñopavītī ... brāhmaṇaḥ* (KANE: „a man"), BaudhDhS II,2,3,1; VāsiṣṭhaDhS VIII,17; MBh V,40,23; MBh (SR) XIV,107,85. *nityayajñopavītī syāt* heisst es MBh XIV,45,19 vom „Weisen" (*muni*), den man tunlichst nicht als Entsager sieht.

196 Op.c., p.293.

197 Das Stück BaudhDhS II,10,17-18 möchte OLIVELLE mit den bekanntlich jüngeren Partien (III und IV) zusammenfassen und als 'Deutero-Baudhāyana' „after Manu" in die Nähe u.a. von VaikhDhS um das 3./4. Jahrh. n. Chr. datieren (in: *JAOS* 101, pp.268, 274; vgl. P. OLIVELLE, in: *WZKS* XVIII, 1974, pp.27-35, bes. pp.29f.) oder gar „tentatively to about the fifth century A.D." (bei: R.W. Lariviere [ed.], *Studies in Dharmaśāstra*, Calcutta 1984, pp.81-152, Zitat p.88 n.13; s. jedoch p.152 n.131: verfasst 1977). Ich vermag dem leider nicht zu folgen, da ich zwischen BaudhDhS II,10,17,1ff. und den Partien des VaikhDhS eine erhebliche Distanz sehe, die hier nicht erörtert werden kann.

198 *Unters.* p.281, vgl. p.32.

In der ĀruṇiU begegnen wir nämlich merkwürdigem Schwanken. Zweimal ist von *yajñopavīta* „Opferbehang" die Rede, einmal im Rahmen alles dessen, was zur Aufgabe des Opferrituals gehört, zum andern im Rahmen der Ausrüstung eines Vedaschülers aus den oberen drei Ständen. Zweimal ist von blossem *upavīta* „Behang" oder „Obergewand" die Rede, was nicht notwendig dem Opferbehang gleichzusetzen ist, ebenfalls im Zusammenhang mit Dienst am Feuer oder des Rituals. Die ausgehobenen konkreten Situationen erlauben daher nicht den Schluss, 'zur Zeit' der ĀruṇiU hätte man als Angehöriger eines der oberen Stände ständig 'a sacred string' auf der linken Schulter zu tragen. Andererseits ist ganz zweifellos der Opferbehang hier – schon oder auch – als *sūtra* „Schnur" begriffen, wenn er als *bahiḥsūtra* „äussere Schnur" betrachtet wird. Da man den besonderen Situationen, in denen sie gefordert wird[199], nicht mehr unterworfen ist, wird sie nicht mehr benötigt. Endlich sei an den Anfang erinnert. Es ist wohl undenkbar selbst für einen 'Autor' dieser Upaniṣad, dass Āruṇi sich Prajāpati ohne opfermässigen Behang zu nahen wagt. Denn sich damit zuvor angetan zu haben ist alte Vorschrift für Götter und Menschen, wenn sie Prajāpati aufsuchen[200]. Will einer von diesen wie von allen anderen ritualbedingten Pflichten frei werden, müsste es geradezu verwundern, wenn der opfermässige Behang im Katalog des Abzulegenden nicht aufgeführt würde.

Wesentliche Teile des in der ĀruṇiU erstmals komponierten Spruches zur Ergreifung des Stabes gehen auf den auch in der Baudhāyana-Schule benutzten Āpastamba-Mantrapāṭha zurück. Gehören sie zum Grundbestand dieser im Laufe der Zeit sehr stark erweiterten Spruchsammlung für das Hausritual der Āpastamba-Schule, dann sind sie „wahrscheinlich im 3. Jahrh. vor Chr."[201] anzusetzen. Wie viel später sie in die ĀruṇiU eingingen, kann ich nicht sicher sagen. Ich neige weiterhin zu der Annahme, die ĀruṇiU eher bei der oberen Grenze der Manusmṛti einzuordnen denn der systematisierenden Spätzeit etwa des VaikhDhS anzunähern, dessen Redaktion beim 4. Jahrh. n. Chr. angesetzt wird[202]. Doch nicht das Alter, sondern der Inhalt verleiht der ĀruṇiU ihr einzigartiges Gewicht.

199 Vgl. P.V. KANE, op.c. (wie Anm. 183), pp.287ff.

200 S. z.B. ŚB II,4,2,1; vgl. o.Anm.52.

201 W. CALAND, op.c. (wie Anm. 173), p.576 (Rez. von 1898; im Original gesperrt); vgl. J. GONDA, op.c. (wie Anm. 192), pp.579, 591.

202 W. CALAND, op.c. (wie Anm. 130), p. xvi.

C. Übersetzung der *Āruṇi-Upaniṣad*

Erstes Stück

Oṁ! Āruṇi [aus Prajāpatis Stamm[203]] ging zum Lebensraum des Prajāpati[204]. Bei ihm (d.h. dort) angelangt, sprach er:

„Auf welche Weise, o Erhabener, kann ich die Taten (*karmāṇi*) restlos von mir tun?"

Prajāpati sprach zu ihm:

„Seine Angehörigen[205], [nämlich] Söhne, Brüder, Verwandte und [wen er sonst zu den Seinen zählt][206] Haarschopf[207], (*p.4*) Opferbehang, Opfer und [Ritual-]Lehrwerk[208] und [leise] für sich [vollzogene Veda-] Rezitation, (die sieben oberen Lebensräume, nämlich) den Lebensraum Bhūr, den Lebensraum Bhuvas, den Lebensraum Svar, den Lebensraum Mahas, den Lebensraum Janas, den Lebensraum Tapas, den Lebensraum

203 So fast durchgehend SR (auch NSP, SUD; dazu o.S. 456); fehlt bei DEGRÂCES-FAHD p.192.

204 Seine Lebenssphäre ist der des Brahmán zwar am nächsten, aber nicht dieselbe, wie weithin angenommen (MADHAVANANDA p.65; DEGRÂCES-FAHD p.424 und passim); s. schon BĀU III,6,1; dazu o.Anm. 52.

205 *t a v a* (alle Hss, auch MN 26, und Edd.) *putrān ... vivarja y e t* (var.: *visarja y e t*, andere NR-Hss., P; *visṛj e t*, fast alle SR-Hss., NSP, SUD) ist s o k a u m ursprünglich. Dennoch MADHAVANANDA: „You must give up"; SARMA p.173: „Renounce your sons"; DEGRÂCES-FAHD: „Quitte d'abord tes fils". Einzig DEUSSEN p.692 nuanciert: „[Verlasse] deine Söhne...; man lasse...". Vgl. *svaputra-mitra-kalatra-bandhv-ādīn*, PhsU I:46,3. Die Verschreibung *tava* für *sva* liegt nahe. SCHRADER konjiziert *sva-putrān* (pp.341f., 370), dem OLIVELLE p.115 zu folgen scheint. Nur das Zitat der ĀruṇiU in der Saṃnyāsapaddhati (wohl aus der Schule) des Ānandatīrtha (s. Verf., *Unters.* p.33) bietet *svān* statt *tava*.

206 *-ādīn* (NR, SR; *-ādīni* ca, MN 26) fehlt bei SARMA und DEGRÂCES-FAHD. – Die „Ehefrau" (PhsU; Anm.205) wird hier nicht erwähnt, jedoch unten IV:9,2.

207 *śikhāṃ*; fehlt Haug 35, MN 26; doch s.u. Anm. 211.

208 *yāgaṃ* (*ca*) *sūtraṃ* (*ca*); wiederholtes *ca* (auch Haug 35, MN 26) ist von SCHRADER (p.342 mit Hinweis auf SR) hier und im Folgenden eliminiert. WEBER (*IS* II p.178) vermutet unter *yāgasūtraṃ* mit Verweis auf PhsU (s. I:46,4 bei SCHRADER) „ein vom Rande in den Text aufgenommenes Glossema des vorhergehenden Wortes." Ähnlich wohl DEUSSEN p.692: „das Opfer mitsamt der Schnur". Doch schon MADHAVANANDA p.65: „your sacrifices and books regulating them". DEGRÂCES-FAHD p.192 lässt beides grundlos weg und verliert damit die Sinnspitze, die Gegenüberstellung zum folgenden *svādhyāya*.

Satya, (die sieben unteren Ebenen, nämlich) das Atala, das Pātāla, das Vitala, das Sutala, das Rasātala, das Talātala, (*p.5*) das Mahātala und das Ei des (Weltgestalters) Brahman soll man aufgeben.

"[Den einen] Stab und [eine] Bedeckung [als Lendenschurz[209]] soll man ergreifen.

„Das Übrige soll man von sich tun [– das Übrige soll man von sich tun[210]]."

So [lautet] das erste Stück.

Zweites Stück

„Ein Haushalter, der keusch lebt, oder ein Waldsiedler soll (wenn er die Taten restlos von sich tun will,) den [Opfer-]Behang (*p.6*) [und] den Haarschopf[211] auf die Erde oder ins Wasser von sich tun[212].

„Er soll die [Opfer-]Feuer, welche die Lebensräume sind (d.h. repräsentieren),[213] im Feuer [seines] Bauches gänzlich emporsteigen lassen.

209 Das *kaupīnaṃ* der SR und der meisten NR-Hss. (auch bei Ānandatīrtha; MN 26: *āchādanaṃ ca kaupīnaṃ*) kann nicht als Zusätzliches verstanden werden; s.u. IV:10,2.

210 Abschnittkennzeichnende Wiederholung in SR (nicht SUD) und einigen NR-Hss.

211 *śikhāṃ* hebe ich mit allen NŚ-Hss. (auch MN 26; nicht Dc) und 2 NR-Varianten in den Text.

212 *upavītaṃ* (sic!) *śikhāṃ bhūmāv apsu vā visṛjet* (pp.5,3-6,1) steht in den besten Hss. von NŚ (auch MN 26) und einigen der SR hier. In jüngeren (und schlechteren) Hss. ist er dem übernächsten Satz nachgestellt (s.o., Synopse S.450-451), die damit später weithin üblicher Zeremonienfolge angepasst sind.

213 *lokāgnīn*, am besten bezeugt, doch problematisch (J. BRONKHORST, op.c. [wie Anm. 47], p.27: „is somewhat obscure"; s. dazu o.S.465). DEUSSEN p.693 folgt Śaṅkarānanda „die weltliche Vergeltung bringenden Opferfeuer" (*lokāgnīṁl lokaphalā laukikā vā 'gnayas tān*) interpretierend; jetzt P. OLIVELLE p.116 (vgl. p.86): „his external fires"[?]. – Lesart *laukikāgnīn* (P, NSP, 2 SR-Hss. und in Zitaten häufig), bei MADHAVANANDA p.66 „the fires that lead to the different spheres"; DEGRÂCES-FAHD p.192 „les feux liés au monde". Lesart *alaukikāgnīn* (SR-Hs. T4, SUD), bei SARMA p.173 „the ritual fires" (doch s.u. Anm. 217). *laukikāgni* „weltliches Feuer" ist Ritual-Fachausdruck für 'ungeweihtes' Feuer. Dass einer davon mehrere hat, erscheint unsinnig. Die Lesart *laukikāgnīn* ist daher zu Recht verworfen, *alauk°* ist falsche Lesung, entstanden durch Kontraktion mit vorausgehendem *vā* in der Überlieferung ausserhalb von NŚ.

lokāgni- (fehlt in unseren Wörterbüchern) ist mir nur in Plural-Formen (wie hier) bekannt aus BaudhŚS (XX,26:57,7-9; XXI,14:94,4; XXII,5:123,12; XXIII,19: 182,7; XXIV,7:190,15; XXIV,35:222,7) als Ritual-Fachausdruck für die 'Erd-

„Und er soll die Gāyatrī im Feuer seiner Rede gänzlich emporsteigen lassen[214].

„Ist er [aber] ein Hüttenbewohner, der keusch lebt[215], soll er (wenn er die Taten restlos von sich tun will,) den Hausstand von sich tun. Er soll [jegliches] Gefäss von sich tun. Er soll den Filter von sich tun. Die Stäbe[216] und die Lebensräume[217] soll er von sich tun."

schollen', welche der Grube (*cātvāla*) entnommen werden, die das Erdreich für den Bau des Altars (= 'Agni') liefert, wenn man dem Kommentar glauben darf. Dieser spezielle Bedeutungsansatz kann hier nicht zutreffen. Ich verstehe das Wort als appositionell bestimmtes Kompositum: „Die Feuer" sind die des Āhitāgni (s.o.S.468), der Gārhapatya von kreisförmigem Grundriss, der halbmondförmig angelegte Dakṣiṇāgni und der Āhavanīya von viereckigem Grundriss. Sie repräsentieren auf dem Opferplatz den *loka* „Lebensraum" der Menschen bzw. der Vorfahren bzw. der Götter. Die TaittirīyaS nennt sie deren jeweilige „Heimstätte" (*āyátanam*, I,6,7,1). Es werden also, genau genommen, über „die Feuer" hinaus auch „die Lebensräume" interiorisiert; vgl. dazu o.S.468. Der Satz kann für einen 'Vedaschüler' nicht gelten (vgl. o.S.465), wohl aber für einen Waldsiedler. Unsere Up. wird damit in eine markante Nähe zu einer Sonderüberlieferung gerückt, die im ĀpastambaDhS (II,9,22,8) bewahrt ist; s. Verf., *Āraṇyaka C* pp.7f., 10f., 34; dazu jetzt J. BRONKHORST pp.16f.

214 *svavāgagnau* (NŚ, auch MN 26; *svavācy agnau*, SUD) *samāropayet* (einhellig). Nach anderen Hss., auch P, NSP, wäre die Rede das Instrument (*svavācāgnau*), n i c h t der Endpunkt des Emporsteigenlassens; s. jedoch o.S.468ff.

215 A. WEBER, in: *IS* II pp.178f.: „Ein Kuṭīcara möge als Brahmacārin seine Familie verlassen". MADHAVANANDA p.66: „The Kutichara living a Brahmachāri's life". OLIVELLE p.116: „A celibate Kuṭīcara" mit n.5:„[...] is the lowest class of renouncers" (zurückhaltender p.98) und Verweis auf ĀśramaU und NpvU. Vgl.dazu o.S.465.

216 Drei Stäbe, den Kommentaren folgend, die zugunsten des einen Stabes eines Paramahaṃsa aufzugeben sind (SCHRADER p.372). SARMA p.173 gegen den Text „the staff". DEUSSEN denkt an die unten V:11,6 erwähnten (kaum zutreffend). Zur Problematik s. grundlegend P. OLIVELLE, *Renunc.* I pp.42ff.

217 *lokāṃś ca* (NŚ, auch MN 26, NSP). Die Deutung ist umstritten. WEBER, op.c., p.179: „und vermeide die Leute". Dafür mag sprechen, dass Einsamkeit für ihn künftig wesentlich ist. Nach den „Stäben" erwartet man etwas Konkretes. Eher dürften die zuvor genannten *lokāḥ* gemeint sein: Der wiederholte Hinweis ist hier angebracht, da der Sonderfall des Hüttenbewohners angesprochen wird. Die Lesarten *lokāgnīn* (SUD; SARMA: „the ritual fires"; doch s.o. Anm. 213) und *laukikāgnīn* (P; danach MADHAVANANDA und DEGRÂCES-FAHD) verwirft SCHRADER p.343 mit Gründen. Auf den Kommentar beruft sich DEGRÂCES-FAHD, indem sie (gegen den Komm.) am falschen Platz einen Mantra einfügt, den sie p.195 n.9 irrig im Ṛgveda findet (damit entfällt auch ihr Hinweis p.330 n.105 zu p.293; zum Kontext s. Verf., *Unters.* pp.206f.).

So sprach er (d.h. Prajāpati). (Und er fügte hinzu:)

„Von da an soll man ohne [liturgischen Veda-]Spruch (seine täglichen Handlungen) vollziehen[218]. Zu Beginn der drei Verbindungen (im Laufe des Tages [*trisaṃdhyādau*], d.h. morgens, mittags, abends)[219] soll man das Bad (*p.7*) vollziehen. Die Vereinigung (*saṃdhi*) in dem Selbst (*ātman*) soll man in der Versenkung (*samādhi*) vollziehen[220].

„Von allen Vedas soll man das *āraṇyaka* (den 'Einöd-Text')[221], soll man die *upaniṣad* (den 'Verehrungs-Text') hersagen, – soll man die *upaniṣad* hersagen"[222].

So [lautet] das zweite Stück.

218 *amantravad ācaret* (einhellig), also adv. (gegen *pw* I 95a zur Stelle „Adj."). In korrektem Sanskrit würde man *mantreṇa vinā* erwarten. – SUD fährt fort *ūrdhvagamanaṃ visṛjet* (alle SR-Hss., P) *auṣadhavadaśanam ācaret* (auch NSP), SARMA p.174: „Therefore, he shall act as one without any wish [? SPR.]; he shall give up mental fancies [? SPR.]; he shall consume food as if it were medicine." MADHAVANANDA p.66: „should give up the desire to go to the higher spheres" (ähnlich DEGRÂCES-FAHD; nach den Komm.). SCHRADER p.343 verwirft diesen Zusatz *ūrdhvag° visṛjet*, erläutert jedoch mit Verweis auf Manusmṛti VI,68, man solle nicht erhobenen Angesichts wandeln. Danach wohl P. OLIVELLE, *Renunc.* I p.134: „and quit walking with his head upright."

219 Die Zeitbestimmung *trisaṃdhyādau* ist ein hapax (s.o. S.482). Der Begriff *trisaṃdhyam* (s. *PW* III 449 s.v. „adv.", dazu VII 646 s.v. *saṃdhyā*) umfasst nicht „drei Dämmerungen" (H. OLDENBERG, in: *IS* XV, 1878, p.88, und in: *SBE* XXIX, 1886, p.115; A.F. STENZLER, *Indische Hausregeln* II 2, Leipzig 1878, p.66), also eineinhalb Tage, sondern nur Tag und Nacht (*ahorātram*); s. schon ŚāṅkhāyanaGS IV,7,4; PāraskaraGS II,11,3; KauṣītakaGS III,9,4; häufiger in späten Upaniṣads.

220 Das Wortspiel (°*saṃdhyādau* ... *saṃdhi* ... *samādhi*), sicher beabsichtigt, vermag ich nicht nachzuahmen. OLIVELLE p.116: „he should realize his union with the self" (ähnlich MADHAVANANDA) würde Instr. verlangen; oder ist ein *ātmanā* ausgefallen? Vgl. später BrahmaU III:90,4-7 (NR), dazu Verf., *Unters.* p.114.

221 Zu Textvarianten s. Verf., *Unters.* p.34 n.35. Plural (MADHAVANANDA, OLIVELLE) ist nicht überliefert; s.o. S.486.

222 SUD trennt trotz Wortwiederholung keine Abschnitte. MN: 26 *iti 2 dvitīyaḥ khaṃḍaḥ*, mit den meisten NŚ-Hss.; s. SCHRADER zur Stelle.

Drittes Stück

„'Das *bráhman*, wahrlich, [bin] ich'[223]. [Leit-]Schnur [heisst dieses] vom Hindeuten[224]. 'Das *bráhman* [ist] die [wahre Leit-]Schnur; ich selbst [bin] der, der die Schnur kennt'[225]. Die äussere Schnur[226] soll der Wissende aufgeben, der also (*p.8*) weiss[227].

„Auch Lust, Zorn, [geschlechtliche] Erregung, Wut[228], Habgier, Wahn, Heuchelei, Stolz, [Verlangen, Neid, Selbstsucht, Ichbezogenheit[229],] Unwahrheit[230], und [dergleichen[231]] soll er aufgeben.

„In den Regen[-Monaten] soll er die Gewohnheit beachten, an einem Orte zu verharren, [aber] während der [übrigen] acht Monate soll der Asket (*yati*) [stets] einsam wandern; oder er mag nur zwei [Monate lang an einem Orte] verweilen[232], – oder er mag nur zwei [Monate lang an einem Orte]

223 Gegenüber BĀU I,4,10 hier in miserablem Sanskrit formuliert.

224 *sūtraṃ sūcanāt* hält WEBER, in: *IS* II p.179 n. für „ein blosses glossema". Dagegen spricht die gute Überlieferung. DEGRÂCES-FAHD pp.192f. (auch 195, 218): „la cause de la manifestation" (?, ähnlich MADHAVANANDA p.68). Dagegen OLIVELLE p.117: „'String' [*sūtra*] is derived from 'stringing' [*sūcana*]." Allerdings gehort *sūtra* nicht zu *sūcay-*, sondern zu *sīv-* „nähen"; vgl. *KEWA* III 477 und o.Anm. 45. Zu Variationen des Gedankens vgl. z.B. ChāndogyaU II,23,4; BĀU III,7,1; BrahmaU II-III; Bhagavadgītā VII,7; vgl.o. S.471.

225 SARMA p.174 scheint die Lesart seiner Vorlage *evaṃ vidyāt* abzulehnen und verknüpft durchgängig „the Brahmasūtra", was zu trennen ist.

226 Statt *bahiḥsūtram* (auch MN 26; s.o. Anm. 45) lesen SR und einige NR-Hss *trivṛtsūtram*, danach (u.a.) DEUSSEN p.693: „die dreifach gedrehte [Opfer-]Schnur". Vgl. Verf., *Unters.* pp.112ff., 244ff.; s. bes. P. OLIVELLE, *Renunc.* I pp.29ff.

227 Das Folgende (III:8,1-IV:9,3) mit NŚ an dieser Stelle; s.o. S.449f. mit Synopse.

228 °*harṣaroṣa-*° hebe ich mit NŚ (auch MN 26, d3, NSP) in den Text; vgl. PhsU II:48,2.

229 Diese Reihe nur in SR.

230 °*asatya*° nur NŚ; °*anṛta*° übrige NR-Hss., doch nur in 3 SR-Hss. (fehlt in SUD, NSP).

231 *-ādīn*[*y*] *api*, auch SR, doch von SARMA p.175 und DEGRÂCES-FAHD p.193 ausgelassen; s. jedoch SCHRADER pp.343f.

232 *dvāvevavācaret* von SCHRADER (p.8,3; dazu pp.344, 373f. mit Diskussion) *dvāv eva vācaret* getrennt, *vā caret* druckt P (wohl treffender; SPR.), *vā vicaret* NSP; eine lange missverstandene Stelle. Trotz *dvāv evācaret* (SUD) bietet erstmals SARMA p.175: „or [he shall be stationary] for two months". DEUSSEN p.694: „oder auch er

verweilen"[233].

So [lautet] das dritte[234] [Stück].

<[Ende des ersten *brāhmaṇa*.]>

Viertes Stück

(*p.9*) „Wahrlich, wer den Sinn des Veda[235] weiss, der mag [schon sogleich] nach seiner Einführung (in den Veda [upanayana] durch den Lehrer) – oder [gar noch] vorher – diese hier[236] aufgeben [nämlich]: Vater, Sohn, Feuer und [Opfer-]Behang, Werk (d.h. Ritual), Ehefrau und anderes [alles] sonst hier [auf Erden][237].

„'Ich habe entsagt! Ich habe entsagt! Ich habe entsagt!'

„Nachdem er dreimal so gesprochen hat[238], [verkünde er[239]]:

mag zu zweien wandern" (ähnlich MADHAVANANDA). Dass dies den Dual *caretām* statt des einhellig überlieferten Sg. verlangt, wie schon die Kommentatoren bemerken, wird schlicht negiert: Die beiden Asketen seien ja eines Sinnes (Nārāyaṇa; P p.16,4-5)! Daher DEGRÂCES-FAHD p.193: „ou qu'il aille avec un autre" mit n.24: „Dans d'autres *upaniṣad*, l'ascète est dit être un *ekakī*, aller seul (Npv.U, III, 56-59)", nicht achtend, dass genau hier *ekākī* (p.8,2; so richtig! SR = NR) auftaucht. 'aller seul' gehört zu den am entschiedensten vertretenen Prinzipien, einer 'Ordens'-Bildung widerstreitend. Die Verse der NpvU (III:145,11-146,6) entstammen späten Rechtstexten; s. Verf., *Unters.* p.343. Zur Stelle vgl. auch Verf., in: *AS* XLIII p.149 n.23, und op.c. (wie o. Anm. 8), pp.12f.

233 SUD trennt trotz Wortwiederholung (auch NSP, P, SR durchgehend, NŚ zumeist) keine Abschnitte.

234 Unsere Zählung; „das vierte" in P, NSP.

235 *khalu vedārthaṃ*, NŚ (auch MN 26), P, einige SR-Hss.; dagegen *sa khalu evaṃ*, SUD; vgl. o. Anm. 31.

236 *etāni*; DEGRÂCES-FAHD p.193: „qu'il rejette ces choses [nommées] précédemment" (ähnlich MADHAVANANDA; sogar gegen Nārāyaṇa); nicht korrekt.

237 Hier endet die Textumstellung gemäss NŚ (vgl. o. Anm. 227).

238 *trir uktvā* in 16 von 19 SR-Hss., SUD, NSP; übrige *triṣkṛtvā* oder *triḥkṛtvā* (auch MN 26), womit die spätere Kontroverse begründet ist, ob der Ruf dreimal oder dreifach dreimal zu sprechen sei. – DEGRÂCES-FAHD p.193: „Qui sait cela dit trois fois [pour chaque cordon]: *J'ai renoncé*". Der Klammerzusatz entbehrt jeglicher Grundlage.

239 Gemäss NN und SR; die beiden Sprüche fehlen in NŚ.

„‘Furchtlosigkeit [gehe von mir aus] für alle Wesen, (denn) aus mir geht alles hervor!’[240]

(Und zum Stabe gewandt, spreche er:)

„‘Als [mein] Freund beschütze mich[241]

[du,] der du die Kraft zum Freunde hast![242]

Du bist die Wurfwaffe des (Gottes) Indra, (*p.10*) die dem Erschlagen von Widerständen dienlich ist (oder: die [dem Indra] zum Erschlagen des [Kobra-Dämonen] Vṛtra dienlich war)![243]

Sei mein Schirm![244]

Welches Übel [auch immer vorhanden sein mag], das wehre ab!’[245]

240 Oder schlicht: „Furchtlosigkeit jeglicher Art geht von mir aus für alle Wesen“ (*sarvam* als Attribut zu *abhayam*) oder: „F. geht für alle Wesen von mir in jeglicher Weise aus“ (*sarvam* adverbiell verstanden). *mattaḥ* an seiner zentralen Stelle verstehe ich *dehalīdīpanyāyena* (SCHRADER p.374, mit Śaṅkarānanda) „nach der Regel von der Lampe über der Türschwelle“, nach beiden Seiten leuchtend d.h. beide Versteile verknüpfend. SARMA p.174 bezieht den Spruch irrtümlich auf die Ergreifung des Stabes.

241 *sakhā mā gopāya*; BaudhDhS II,10,17,32; III,2,7 (mit var. *māṃ*); soweit in *Ved.Conc.* 951b. Zu ergänzen: BaudhGṛhyaparibhāṣāsūtra I,13,52; BaudhPMS III,11:40,5; VaikhDhS II,8,1:126,18; ĀruṇiU IV:9,5; NpvU IV:170,1; Bṛhat-SaṃnyāsaU II:252,3; PhpU p.282, 1-2.

242 *ojaḥ sakhā yo ’si*; nicht in *Ved.Conc.* Auch NpvU und PhpU (wie Anm. 241). Die Quelle ist mir leider noch unbekannt. – SCHRADER: „read °*yorjaḥ*?“ = °*ya* (von *gopāya*) + *ūrjaḥ* „Kraft“. Mit Wilhelm RAU (mündl., 7.Nov.1993; vgl. SCHRADER p.375) ziehe ich *ojaḥsakhā* zusammen. Anders OLIVELLE p.118: „You who are my strength and my friend.“

243 *índrasya vájro ’si vártraghnaḥ*; schon in Saṃhitās: MaitrāyaṇiS II,6,9:69,8; IV,4,3:53,9; KāṭhakaS XV,7:214,2; TaittirīyaS I,7,7,b; 8,12,i; 15,a; 16,h; TaittirīyaB I,3,5,2; 7,6,8; 9,1; 10,5; MānavaŚS IX,1,3,12; ĀpMP II,9,5; soweit mit *Ved.Conc.* 216b (z.T. präzisiert); ergänzend: ĀruṇiU IV:9,5-10,1; NpvU IV:170,1-2; PhpU p.282,2-3. Häufig reduziert auf den Anfang *indrasya vajro ’si* (s. *Ved. Conc.*), auch in Edd. und Hss. der ĀruṇiU.

244 *śarma me bhava*; ĀpMP II,9,5 mit *Ved.Conc.* 921b, wo zu ergänzen sei: ĀruṇiU IV:10,1; NpvU IV:170,2; PhpU p.282,3. SR-Hss.T7 und G2 lesen *yaccha* (statt *bhava*; auch in Zitaten der ĀruṇiU vielfach), was seit MaitrāyaṇiS I,2,1 (usw.; s. *Ved.Conc.*) sehr viel geläufiger ist.

245 *yat pāpaṃ tan ni vāraya*; Belege wie in Anm. 244. In Zitaten (der ĀruṇiU) wird abgeändert. – W. CALAND, op.c. (wie Anm. 130), p.205 n.2 vervollständigt den Mantra des VaikhDhS: *sakhā me gopāyaujaḥ* [sic, SPR.] *sakhā yo ’sīndrasya vajro vārtraghnaḥ śarma me yacchat* [sic; Verschreibung?] *pāpaṃ taṃ* [wohl für *tan*]

„Hat er mit diesem Spruch (*mantra*) den Bambus-Stab [über sich] erhoben, soll er das Lendentuch anlegen, nichts anderes.

„Alsdann führen sie ein Leben als Bettler[246].

„(O Ihr Asketen,) Keuschheit und Nicht-Verletzen und Nicht-Erwerb und Wahrheit[247] sollt ihr mit Eifer ja bewahren, sollt ihr ja bewahren, – sollt ihr ja bewahren!"[248]

So [lautet] das vierte[249] [Stück].

Fünftes Stück

(*p.11*) „Nunmehr (bezüglich ihres täglichen Lebens), das Sitzen, Liegen usw. der [unter der Bezeichnung] 'Höchst-Gans' (*paramahaṃsa*) Herumziehenden (*parivrājaka*)[250] [findet] auf [blosser] Erde [statt].

nivāraya, leider ohne Quelle, wohl nach dem Kommentar, der sich nur auf unsere Up. berufen kann, oder nach der Mantrasaṃhitā der Vaikhānasas, die bestenfalls (s. CALAND, pp.x-xi) dem VaikhGS gleichzeitig ist, wenn nicht jünger.

246 Wörtlich = BĀU III,5,1 = IV,4,22; so nur NŚ. Stattdessen SR (Hs. Tb, NSP): „Wie eine Arznei (*auṣadhavad*) soll er [sein] Essen besorgen; wie eine Arznei soll er das Essen zu sich nehmen. Wie er es gerade bekommt, soll er [es] essen." Wörtlich Bṛhat-Saṃnyāsa U SUD^2 p.243,14-15; s. Verf., in: *AS* XLIII p.149 (mit n.20). Vgl. SCHRADER pp.344f. Die meisten SR-Hss. und NN wiederholen nur den ersten Halbsatz, ohne einen Abschnitt zu signieren. DEGRÂCES-FAHD p.193: „il doit se nourrir de plantes" (anders p.201; kaum zutreffend).

247 Eine NN-Hs. fügt hier *asteyaṃ ca* „und das Nicht-Stehlen" ein; damit wird die klassische Fünfzahl erreicht.

248 *he rakṣato he r° he rakṣata iti*, p.10,4-5. SCHRADER p.375 versteht *rakṣato* als aus *rakṣata* und *u* kontrahiert und zitiert dazu aus Śaṅkarānandas Kommentar. *he rakṣato3* bietet P (von SCHRADER nicht verzeichnet, bei MADHAVANANDA lückenhaft abgedruckt), dreimal *he rakṣata* hat NSP (fehlt bei SCHRADER). Das Richtige dürfte dazwischen liegen, nl. Verlesung des Devanāgarī-Schriftzeichens für *u* anstelle der einem Vokal angefügten Ziffer *3*. Diese „deutet [...] Überdehnung eines morphonologisch ein- oder zweimorigen Vokals bzw. der von diesem getragenen Silbe an" (K. STRUNK, *Typische Merkmale von Fragesätzen und die altindische 'Pluti'*, München 1983, p.19). Man lese *rakṣatā3* usw.

249 Unsere Zählung; „das dritte" in NR, NSP; MN 26: *iti 3*.

250 DEGRÂCES-FAHD p.193: „le devoir des *paramahaṃsa* et [sic] des errants (*parivrājaka*)", ähnlich noch DEUSSEN. Es handelt sich nicht um verschiedene; vgl.o. S.454.

„Den keusch Lebenden (*brahmacārin*)[251] [ist] (zwar) ein irdenes [Almosen-]Gefäss, eine Flaschengurke als Gefäss[252] oder ein hölzernes Gefäss (bei ihrem Betteln zu benutzen gestattet).

„Die Asketen (*yati*) (jedoch) betreten eine Niederlassung (einzig zu dem Zweck), um Almosen [zu betteln, lediglich] mit dem Bauch als Gefäss [oder[253]] mit dem Handteller als Gefäss.

„'Ja *oṁ*! Ja *oṁ*! Ja *oṁ*!' Dieses [Wort] soll man als [Wesen der] *upaniṣad* gesondert für sich (in seinem Gedächtnis) niederlegen[254]. Wer so weiss, der, wahrlich, kennt dieses als die *upaniṣad*[255].

251 Diese Lesart (2 NN-Hss., p. SR) kann sich im Kontext der Up. nur auf die erwähnten Kuṭīcaras v o r ihrem Aufgeben beziehen. SUD[2] p.13, 18-19 setzt hinter *brahmacārīṇām* ohne Basis unsinnigen Trennungsstrich, so dass SARMA (p.175: „who dwell upon the Brahman") es auf die Paramahaṃsas bezieht. DEGRÂCES-FAHD („Ceux qui suivent la voie du *brahman*") verkennt, SCHRADERS (u.a.) Vorarbeit negierend, die Gegenüberstellung zum folgenden Satz. *brahmacaryam* übriger Hss. (auch NSP) ergibt keinen Sinn.

252 Nach einigen SR-Hss. stattdessen oder gar zusätzlich „ein Gefäss aus Rohr[-geflecht]".

253 Fehlt in NŚ-Hss.; MN 26: *udarapātraṃ pātram*. Andere kehren Reihenfolge um.

254 *ity etad* (! durchgehend) *upaniṣadaṃ* (fehlt MN 26 und 5 NR-Hss.) *vinyaset*. Die Konstruktion ist merkwürdig, die Bedeutung umstritten. SARMA lässt den Satz aus. DEUSSEN p.694: „Dieses als die Upanishad trage er sich [auf die Glieder] auf." MADHAVANANDA p.70: „they [sic; Pl. unbelegt] should mentally place this Mantra, the Upanishad, in the different parts of their body". Beides beruht auf dem Kommentar. *vinyāsa* bedeutet gelegentlich das von gewissen Sprüchen (*mantra)*, die bestimmten Gottheiten zugehören, begleitete „Aufsetzen" (*nyāsa*) einer Fingerspitze auf einzelne Körperteile, um dieselben zu weihen; s. z.B. YDhPr I Kap. 40,18; Kap.43; II pp.136, 141f. Dies erscheint mir hier ungesichert. Die dreimalige Wiederholung des *oṁ*-Lauts legt näher, dass dessen Bestandteile (*a,u,m*) gesondert mental bewahrt werden sollen, der Gāyatrī (s.o. S.471) entsprechend. Von rituellen Handlungen ist der Paramahaṃsa frei, und die Hersagung von Sprüchen ist oben ausdrücklich abgewiesen worden. Es bleibt nur der *oṁ*-Laut. DEGRÂCES-FAHD (p.194 mit Verweis auf NirvāṇaU; p.196 n.27, pp.239, 245 n.59) kann ich nicht folgen; dagegen jetzt schlicht OLIVELLE pp.118f.: „Let him utter the mystic saying". Unsicherheiten bleiben, auch hier.

255 Ähnlich Deussen p.694. *khalv etad upaniṣadaṃ* (auch MN 26, NSP; s.o. Anm. 31 bzw. 33) fehlt SUD und P; OLIVELLE p.119: „It is truly the mystic saying" löst nicht die merkwürdige Akkusativ-Konstruktion.

„Wer den Stab aus Palāśa[-Holz] (*Butea frondosa*), den aus Bilva[-Holz] (*Aegle Marmelos*), den aus Udumbara[-Holz] (*Ficus glomerata*)[256], das [Schwarz-]Bockfell, den Gürtel[257] und den Opferbehang (*p.12*) aufgegeben hat, [der wird] ein Held (*śūra*), der also weiss.

„'Diesen höchsten Fusstapf des Viṣṇu schauen immerdar die Freigebigen wie das Auge (d.h. die Sonne), das am Himmel ausgebreitet ist.

„'Das entzünden die laut preisenden Sänger, die hellwachen, diesen höchsten Fusstapf des Viṣṇu'[258].

„Also [lautet] die Unterweisung über das Erlöschen, die Unterweisung über das Wissen, – die Unterweisung über das Wissen."

So [lautet] das fünfte[259] [Stück].

<[Ende des zweiten *brāhmaṇa*.]>

Abgeschlossen ist die Āruṇi-Upaniṣad.

256 So die meistbezeugte Reihenfolge. Einige nennen den Stab aus Aśvattha-Holz (*Ficus religiosa*) statt des aus Palāśa oder statt des aus Udumbara; NSP zählt ihn zusätzlich auf. DEGRÂCES-FAHD p.197 n.28: „sont les trois bois composant le bâton d'ascète". Das trifft nicht zu. Es sind vielmehr (s. schon DEUSSEN, MADHAVANANDA) die Stäbe eines Veda-Schülers. Die Zuordnung einer bestimmten Holz-Art zu einem bestimmten Stande (*varṇa*) ist nicht einheitlich (anders: OLIVELLE p.119 n.16) fixiert; s. schon A. HILLEBRANDT, *Ritual-Litteratur*, Strassburg 1897, p.52. Demnach steht auch Kṣatriyas und Vaiśyas die Befreiung offen (s. auch OLIVELLE l.c.).

257 Statt *ajinaṃ mekhalāṃ* lesen NR-Hs. d1, NSP, SUD: *mauñjīṃ m°* „den Gürtel aus Muñja[Gras] (*Saccharum munja*)". Die damit implizierte Beschränkung auf den Brahmanenstand (gegen Anm. 256) ist bemerkenswert.

258 Zitat von Ṛgveda I, 22, 20-21; von MADHAVANANDA und SARMA verkannt, von DEGRÂCES-FAHD p.197 als „*śloka*" (!) bezeichnet und mit anderen Irrtümern versehen. Zu Parallelen in Upaniṣads s. Verf., *Unters.* pp.28, 316; zum Kontext s. bes. F.B.J. KUIPER, "The three strides of Viṣṇu", in: E. Bender (Ed.), *Indological Studies in Honor of W. Norman Brown*, New Haven, Conn. 1962, pp.137-151; ferner H. FALK, „Viṣṇu im Veda", in: H. Falk (Hrsg.), *Hinduismus und Buddhismus* (Festschr. f. U. Schneider), Freiburg/Br. 1987, pp. 112-138, bes. pp.129f.

259 Zählung mit P, NSP; MN 26 bietet: *iti 4* (fehlt sonst in NŚ). SUD mit 6 Hss.: „So [lautet] die *upaniṣad*."

Abkürzungen und Siglen (soweit nicht im Text erklärt)

AiGr	J. WACKERNAGEL, A. DEBRUNNER, L. RENOU, *Altindische Grammatik*, Göttingen 1896ff.
ĀpMP	Āpastamba-Mantrapāṭha
AS	*Asiatische Studien*
B	Brāhmaṇa
BĀU	Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad
BaudhDhS	Baudhāyana-Dharmasūtra
BaudhGS	Baudhāyana-Gṛhyasūtra
BaudhPMS	Baudhāyana-Pitṛmedhasūtra
BaudhŚS	Baudhāyana-Śrautasūtra
C	*The Ātharvaṇa Upanishads* [...] ed. by Ramamaya Tarkaratna, Calcutta 1872-74 (= Bibliotheca Indica 76).
DEGRÂCES-FAHD	*Upaniṣad du Renoncement* (*saṃnyāsa-upaniṣad*). Traduction du sanskrit, introduction et notes par Alyette DEGRÂCES-FAHD, [Paris] 1989.
DEUSSEN	*Sechzig Upanishad's des Veda* aus dem Sanskrit übersetzt [...] von Dr. Paul DEUSSEN, Leipzig ([1]1897, [2]1905,) [3]1921.
DhS	Dharmasūtra
EWAia	Manfred MAYRHOFER, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen,* Heidelberg 1986ff.
GS	Gṛhyasūtra
IIJ	*Indo-Iranian Journal*
IS	*Indische Studien*. Zeitschrift für die Kunde des indischen Alterthums [...] hrsg. v. Albrecht WEBER, Berlin 1850-98.
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
KEWA	Manfred MAYRHOFER, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg 1951-1980.
KṭhrU	Kaṭharudra-Upaniṣad
Kṭhś	Kaṭhaśruti
LSaU	Laghu-Saṃnyāsa-Upaniṣad
MADHAVANANDA	*Minor Upanishads*. With Original Text, Introduction, English Rendering, and Comments [by] Swami MADHAVANANDA, Calcutta [3]1938 (5th impr. 1980).
MBh	Mahābhārata [Critical edition, Poona 1925-1972]

MNU	Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad
NpvU	Nāradaparivrājaka-Upaniṣad
NSP	*One hundred and eight Upanishads* [...] with various readings. Ed. by Wâsudev Laxmaṇ Shâstrî PAṆŚÎKAR, Bombay ([1]1913, [2]1917,) [3]1925: Nirṇaya-Sāgara Press.
OLIVELLE	*Saṃnyāsa Upaniṣads*. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation. Translated with Introduction and Notes by Patrick OLIVELLE, New York/Oxford 1992.
Renunc.	*Renunciation in Hinduism*. A Medieval Debate. By Patrick OLIVELLE, 2 vols. Wien 1986-87.
P	*Upaniṣadāṃ samuccayaḥ* [...] ed. by Vināyaka Gaṇeśa ĀPAṬE, Poona ([1]1895,) [2]1925.
PhpU	Paramahaṃsaparivrājaka-Upaniṣad
PhsU	Paramahaṃsa-Upaniṣad
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.
SARMA	*Saṃnyāsa Upaniṣad-s*. English Translation. Āruṇyupaniṣad. By E.R. Sreekrishna SARMA, in: *Adyar Library Bulletin* 37, 1973, pp.173-176
ŚB	Śatapatha-Brāhmaṇa
SBE	*Sacred Books of the East*, ed. by F. MAX MÜLLER, Oxford 1879-1910.
SCHRADER	*The Minor Upaniṣads*, crit. ed. for the Adyar Library by F. Otto SCHRADER, *Vol. I:Saṃnyāsa-Upaniṣads*, Madras 1912.
SPROCKHOFF,	
Die Alten	"Die Alten im alten Indien. Ein Versuch nach brahmanischen Quellen", in: *Saeculum* XXX, 1979, pp.374-433.
Āraṇyaka	"Āraṇyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur. Neue Erwägungen zu einer alten Legende und ihren Problemen". *A* = Erster Hauptteil, in: *WZKS* XXV, 1981, pp.19-90; *B* = Zweiter Hauptteil I-IV, in: *WZKS* XXVIII, 1984, pp. 5-43; *C* = Zweiter Hauptteil V-VII, in: *WZKS* XXXV, 1991, pp.5-46.
Resignation	"Kaṭhaśruti und Mānavaśrautasūtra – eine Nachlese zur Resignation", in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14, 1987, pp.235-257.
Unters.	*Saṃnyāsa*. Quellenstudien zur Askese im Hinduismus, I: *Untersuchungen zu den Saṃnyāsa-Upaniṣads*, Wiesbaden 1976.

ŚS	Śrautasūtra
SUD	*The Samnyasa Upanishads with the Commentary of Sri Upanishad-Brahma-Yogin*, publ. for the Adyar Library, SUD[1] = ed. by T.R. Chintamani DIKSHIT, [Madras] 1929; SUD[2] = ed. by T.R. Chintamani DIKSHITAR, Madras 1966.
TĀ	Taittirīya-Āraṇyaka
U, Up.	Upaniṣad
VaikhDhS	Vaikhānasa-Dharmasūtra
VaikhGS	Vaikhānasa-Gṛhyasūtra
Ved. Conc.	*A Vedic Concordance* [...] by Maurice BLOOMFIELD, Cambridge, Mass. 1906.
Viśv.	Viśveśvarasarasvatī, *Yatidharmasaṃgrahaḥ*, Poona ([1]1909,) [2]1928.
VPAK	*Vaidika-Padānukrama-Kośaḥ*. A Vedic Word Concordance [...] by VISHVA BANDHU, Lahore [1]1935-45 bzw. Hoshiarpur [1.2]1955-77.
WZKS	*Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-* [bis 1969: *und Ost-*]*Asiens*
YDhPr	*Vāsudevāśrama Yatidharmaprakāśa*. A Treatise on World Renunciation. Crit. ed. with Introduction, annotated Translation and Appendices by Patrick OLIVELLE, 2 vols. Wien 1976-77.
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*