

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

**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft

**Band:** 50 (1996)

**Heft:** 3

  

**Artikel:** Einige Bemerkungen zur Komposition des 6. Prapthaka des Chndogya-upanisad

**Autor:** Bock-Raming, A.

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-147269>

### **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:** 27.04.2026

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

## EINIGE BEMERKUNGEN ZUR KOMPOSITION DES 6. PRAPĀṬHAKA DER CHĀNDOGYA-UPANIṢAD

A. Bock-Raming, Freiburg i. Br.

Der 6. Prapāṭhaka der Chāndogya-Upaniṣad (abgekürzt: ChāUp) geht bekanntlich von folgender Situation aus: Śvetaketu, der Sohn des berühmten Vedalehrers Uddālaka Āruṇi, kehrt nach Beendigung seines Vedastudiums stolz auf sein erworbenes Wissen zu seinem Vater zurück. Dieser legt ihm die Frage vor, ob er auch die Unterweisung erhalten habe, durch die noch nicht Gehörtes gehört, noch nicht Gedachtes gedacht und noch nicht Erkanntes erkannt werde (ChāUp 6,1,3). Śvetaketu muß verneinen, woraufhin ihm sein Vater eine lange Reihe von Belehrungen erteilt.

Eine eingehende Behandlung dieses Textes ist, soweit ich sehe, zuletzt durch E. HANEFELD im Rahmen seiner Monographie über die philosophischen Haupttexte der älteren Upaniṣaden erfolgt<sup>1</sup>. Das Verdienst von HANEFELDS Arbeit besteht darin, daß es ihm gelungen ist, zu wesentlichen Erkenntnissen hinsichtlich des Aufbaus und der Entwicklungsgeschichte des 6. Prapāṭhaka zu gelangen. Auf der Grundlage der von HACKER entwickelten Methode zur Erforschung der anonymen Sanskritliteratur<sup>2</sup> kann er zeigen, daß dieser Text keineswegs eine homogene Einheit darstellt<sup>3</sup>, sondern aus verschiedenen Stücken unterschiedlicher Herkunft zusammengesetzt ist. Die von HANEFELD erarbeiteten Ergebnisse seien an dieser Stelle kurz rekapituliert:

HANEFELD konstatiert zunächst, daß der Text rein formal aus zwei Hälften bestehe, deren erste, die die Abschnitte (*khaṇḍa*) 1 bis 7 umfaßt, mit

- 1 Erhardt HANEFELD, *Philosophische Haupttexte der älteren Upaniṣaden*, Wiesbaden 1976 (Freiburger Beiträge zur Indologie Bd. 9), S.116-174.
- 2 P.HACKER, "Zur Methode der geschichtlichen Erforschung der anonymen Sanskritliteratur des Hinduismus", in: *ZDMG* 111 (1961), S.483-492 = Kl. Schr., S.8-17.
- 3 Wie etwa, ohne nähere Begründung, von DEUSSEN angenommen wurde: "Der ganze Prapāṭhaka bildet ein zusammenhängendes Ganzes", in: *Sechzig Upanishad's des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen*. Leipzig, 3. Aufl. 1938, S.153.

*Śvetaketur hāruneya āsa* beginnt und mit *tad dhāsyā vijajñāv iti vijajñāv iti* endet, während die zweite, die Abschnitte 8 bis 16 enthaltende mit *Uddālako hāruniḥ Śvetaketuṃ putram uvāca* anhebt und mit dem gleichen Wortlaut wie die erste Hälfte schließt. Der am Ende eines jedes *khaṇḍa* der zweiten Hälfte stehende berühmte Ausspruch: *sa ya eṣo 'nimaitadātmyam idaṃ sarvaṃ tat satyaṃ sa ātmā tat tvam asi Śvetaketo* kommt in der ersten Hälfte nicht vor.

Beide Hälften umfassen recht unterschiedliche Inhalte. HANEFELD zeigt, daß in der ersten vier verschiedene, wahrscheinlich unabhängig voneinander entstandene Lehren enthalten sind, die er als A, B, C und D bezeichnet:

A enthält in Abschnitt 1 des Textes eine Erkenntnistheorie bzw. Elementenlehre, der zufolge alles Existierende aus einer nicht näher angegebenen Anzahl von Substanzen besteht und die Vielfalt der Erscheinungen mit den verschiedenen Erscheinungsformen dieser Materialien zu erklären ist.

B enthält in Abschnitt 2 eine Kosmologie, nach der am Anfang allein das Seiende (Skt.: *sat*) existiert. Dieses entläßt aus sich die Glut (*tejas*), aus der dann das Wasser (*āpaḥ*) und aus diesem die Nahrung (*anna*) entstehen.

C enthält in Abschnitt 4 des Textes eine weitere Erkenntnistheorie, die – im Gegensatz zu der in A – von einer Drei-Elementen-Lehre ausgeht und nach HANEFELD in zwei verschiedenen Formen vorzuliegen scheint bzw. sich auf zwei Weisen interpretieren läßt:

1. Alles Existierende konstituiert sich aus den drei Elementen Glut, Wasser und Nahrung.
2. Alles Existierende geht auf die drei Urelemente selbst zurück. Den roten Gegenständen liegt die Glut, den weißen das Wasser und den schwarzen die Nahrung zugrunde. Unbestimmtes (*avijñāta*), d.h. Gegenstände, die nicht einer dieser drei Farben zugeordnet werden können, sind aus einer Mischung der Ursubstanzen entstanden<sup>4</sup>.

Die Lehre D schließlich enthält in den Abschnitten 5-7 des Textes Ausführungen zum Denken, dem Atem und der Rede als drei Funktionen des Menschen, die als Umwandlungen der drei Elemente verstanden werden: die gegessene Nahrung wird zu Denken, das getrunkene Wasser zu Atem, die gegessene Glut zu Rede.

4 HANEFELD, a.a.O., S.151; 157.

Wie HANEFELD nachweisen kann, gibt es trotz der Heterogenität des in der ersten Hälfte enthaltenen Stoffes Indizien, die darauf deuten, daß der Versuch unternommen wurde, diese vier verschiedenen Lehren in einen Zusammenhang zu stellen. So sind insbesondere die zweite und die vierte Lehre (B und D) “durch einige abgestufte (und sinnverändernde) Sätze”<sup>5</sup>, die neue Termini einführen und andere zuvor genannte weglassen, miteinander in Verbindung gebracht bzw. aufeinander abgestimmt.

Hat also in der ersten Hälfte des 6. Prapāṭhaka eine redaktionelle Angleichung ursprünglich verschiedener Lehre stattgefunden, so liegen die Dinge nach HANEFELDS Urteil in der zweiten Hälfte, also den *khaṇḍa*-s 8-16, anders. Hier wurden seiner Auffassung nach “einfach fünf verschiedene ‘Lehren’ ohne jeden Versuch einer Überleitung aneinandergereiht”<sup>6</sup>. Der einzige oberflächliche Versuch, eine wenigstens formale Einheit herzustellen, besteht, so HANEFELD, darin, die erwähnte Phrase *tat tvam asi* an alle in der zweiten Hälfte enthaltenen Abschnitte anzuhängen. Die fünf Lehren des zweiten Teils, die HANEFELD mit E-I kennzeichnet, behandeln im einzelnen:

– in den Abschnitten 9 und 10 sowie dem ersten Absatz von Abschnitt 8 eine Theorie des Schlafes, nach der der Mensch im Schlaf mit dem Sein vereinigt ist und kein individuelles Bewußtsein mehr hat (“Lehre E”).

– in den Abschnitten 11-13 eine Theorie der Lebenskraft, die als eigentliches Wesen aller Kreaturen bestimmt wird (“Lehre F”). “Anscheinend recht willkürlich und ohne deutlichen Zusammenhang”<sup>7</sup> schließen sich daran noch drei weitere Lehren an:

– G enthält im 14. Abschnitt eine Aussage über die Bedeutung des Lehrers, den man braucht, um zur Erlösung zu gelangen;

– H im 15. Abschnitt eine Theorie des Sterbens und

– I im 16. Abschnitt eine Theorie des Ordals. Nach HANEFELDS Urteil haben G, H und I mit keiner der anderen im zweiten Teil von ChāUp 6 enthaltenen Lehren etwas gemeinsam. Auch stellen die einzelnen Lehren, wie HANEFELD zeigt, nicht immer etwas in sich Geschlossenes und Kohärentes

5 HANEFELD, a.a.O., S.171.

6 HANEFELD, a.a.O., S.173.

7 HANEFELD, a.a.O., S.174.

dar. Vor allem die Theorie des Schlafes als Vereinigung mit dem Sein (E) ist durch eine Reihe von Einschüben unterbrochen<sup>8</sup>.

Diese Beurteilung der Komposition der zweiten Hälfte des 6. Prapāṭhaka ist Gegenstand des vorliegenden Artikels. Trifft, so lautet die Frage, HANEFELDS Bewertung dieses Textes als ein bloßes Konglomerat aus verschiedenen, willkürlich nebeneinandergestellten Lehren tatsächlich zu? Oder lassen sich nicht vielleicht doch Gründe aufspüren, die erklären könnten, weshalb die einzelnen Stücke so und nicht anders zusammenstehen? Dazu seien folgende Überlegungen angestellt.

1. Ein wesentliches Ergebnis der Analyse HANEFELDS ist, daß die zur Lehre E gehörigen Abschnitte 9 und 10 wahrscheinlich eine Erklärung des Tiefschlafzustandes bieten, der als Eingehen in das Sein gedeutet wird: wenn man schläft, vereinigt man sich mit dem Sein und hat dann kein individuelles Bewußtsein mehr. Zur Veranschaulichung dieses Zustandes dient das Bild der Honigzubereitung: genauso wie die von Bienen gesammelten Säfte verschiedener Bäume zu einer Einheit, nämlich Honig, verschmolzen, nicht mehr sagen können: "Ich bin Saft von diesem Baum, ich Saft von jenem Baum", genau so wissen alle Geschöpfe, wenn sie sich im Sein vereinigt haben, nicht: "Wir vereinigen uns im Sein". Das Aufwachen wird in Abschnitt 10 mit einem Herauskommen aus eben diesem Sein gleichgesetzt. Eingeleitet wird diese Schlaftheorie bereits in Abschnitt 8, Absatz 1, wo es heißt, daß, wenn der Mensch schläft, er mit dem Sein vereinigt ist, wobei der Vorgang *svapiti* = "er schläft" als *svam apīto* = "zu sich eingegangen" "etymologisch" gedeutet wird.

Auf den 1. Absatz von Abschnitt 8 folgen nun aber Passagen, die inhaltlich offenkundig nichts mit der Schlaftheorie zu tun haben und daher mit HANEFELD wahrscheinlich als Einschübe aus anderen Quellen zu betrachten sind. Da ist zunächst das Stück 8,2, das einen Beweis dafür enthält, daß das Denken an den Atem gebunden ist: wie ein mit einer Schnur angebundener Vogel in alle Richtungen fliegt, jedoch keinen anderen Stützpunkt findet und sich eben auf der Stelle niederläßt, wo er angebunden ist, genauso kehrt das Denken zum Atem zurück, nachdem es in alle Richtungen geflattert ist, ohne eine andere Ruhestätte gesichtet zu haben:

*sa yathā śakuniḥ sūtreṇa prabaddho diśaṃ diśaṃ patitvānyatrāyatanam  
alabdhvā bandhanam evopāśrayate/evam eva khalu somya tan mano*

8 Im Detail besprochen bei HANEFELD, a.a.O., S.158-161 und S.174.

*diśam diśam patitvānyatrāyatanam alabdhvā prāṇam evopāśrayate /  
prāṇabandhanam hi somya mana iti //*<sup>9</sup>

Nach HANEFELD handelt es sich bei dieser Passage um einen Einschub, der aus dem Zusammenhang des Textes nicht verständlich wird. Er äußert jedoch in einer Anmerkung (S. 159) die vorsichtige Vermutung, daß die Aussage in ChāUp 6,8,2 etwas mit dem Schlaf zu tun haben könnte und verweist in diesem Zusammenhang auf eine Textstelle in der Bṛhad-āranyaka-Upaniṣad (4,3,19). Sie lautet:

*tad yathāsminn ākāśe śyeno vā suparṇo vā viparipatya śrāntaḥ samhatya  
pakṣau samlayāyaiva dhriyate / evam evāyaṃ puruṣa etasmā antāya  
dhāvati / yatra supto na kaṃcana kāmam kāmāyate na kaṃcana svapnam  
paśyati //*

“Und wie ein Falke oder ein Adler, der in diesem Luftraum umhergeflogen ist, ermüdet die Flügel zusammenlegt und sich [im Nest] zum Niederkauern anschickt, genau so eilt der Seelen[mann] zu eben diesem Zustand, wo er – eingeschlafen – keine Begierden mehr hat und keinen Traum mehr sieht”<sup>10</sup>.

In diesem Zitat wird also explizit ein sich zur Ruhe begebender Vogel als Bild für die im Zustand des Tiefschlafes befindliche Seele (*puruṣa*) verwendet. Man kann daher über die von HANEFELD nur zögerlich vorgebrachte Vermutung hinausgehend pointierter formulieren: die Einfügung von 8,2 wurde wahrscheinlich veranlaßt und vorgenommen, weil sie in den thematischen Zusammenhang “Schlaf” paßte.

2. Nach 8,1 – Erklärung des Schlafes – und 8,2 – Beweis dafür, daß das Denken an den Atem gebunden ist – folgt in 8,3-6 eine Erklärung von Hunger und Durst, und zwar auf der Grundlage der in “B” (s. S.2) gelehrtten Reihe Seiende Glut – Wasser – Speise. Hunger entsteht dadurch, so heißt es, daß das Wasser das Gegessene = Speise fortführt und der Durst dadurch, daß die Glut das Wasser fortführt. Alle drei Elemente und damit auch alle Wesen gründen im Seienden. Hanefeld sieht den gesamten Passus 8,3-6 als einen Einschub an, der keinen Zusammenhang mit 8,1 und 8,2 erkennen läßt und in den Rahmen der in B vorgestellten Lehre gehört. Zu dieser

9 Dieses wie auch alle weiteren Upaniṣad-Zitate folgen der Ausgabe von LIMAYE/VADEKAR, *Eighteen Principal Upaniṣads*, vol. I, Poona 1958.

10 HANEFELDS Übersetzung, S.27.

Beurteilung ist folgendes zu sagen: Gewiß ist HANEFELD insofern recht zu geben, als ein logischer Kausalnexus zwischen 8,1 und 8,2 einerseits und 8,3-6 andererseits nicht besteht. Dennoch läßt sich ein Grund angeben, weshalb sich die Erklärungen von Hunger und Durst an eben dieser und keiner anderen Stelle unseres Upaniṣad-Textes finden: sowohl 8,3 als auch 8,5 enthalten nämlich “etymologische” Erklärungen bzw. Definitionen menschlicher Funktionen: Essen und Trinken; und eben dadurch stehen sie in einem thematischen Zusammenhang mit dem Passus 8,1, in dem ebenfalls eine “Etymologie”, eine Definition einer anderen menschlichen Funktion, des Schlafes, geboten wird. Dieser thematische Zusammenhang wird zusätzlich auf formaler Ebene durch analoge Formulierungen hervorgehoben, auf die meines Wissens bisher noch nicht hingewiesen worden ist:

*yatraitat puruṣaḥ svapiti nāma ... (8,1);*  
*yatraitat puruṣo 'śiṣiṣati nāma ... (8,3) und*  
*atha yatraitat puruṣaḥ pipāsati ... (8,5)*

3. An die Erklärungen von Hunger und Durst schließt sich als letzter Satz von 8 und zwar wiederum ohne erkennbaren kausal-logischen Zusammenhang mit dem Kontext – die folgende Aussage an: wenn der Mensch stirbt, geht die Rede in das Denken ein, das Denken in den Atem, der Atem in die Glut und diese in die höchste Gottheit:

*asya somya puruṣasya prayato vāñ manasi sampadyate, manaḥ prāṇe,*  
*prāṇas tejasi, tejaḥ parasyāṃ devatāyām.*

Während in den unter 1. und 2. besprochenen Fällen der thematische Zusammenhang zwischen Einschub und Kontext relativ leicht zu erkennen war, erscheint die Beantwortung der Frage, weshalb dieses “funktionslose Einsprengsel”<sup>11</sup> ausgerechnet an dieser Stelle steht, durchaus problematisch. Sie läßt sich jedoch einer Klärung näherführen, wenn man die erste Hälfte des 6. Prapāṭhaka mit berücksichtigt. Dann ergibt sich die folgende Möglichkeit einer Erklärung: bei den vorangehenden, soeben besprochenen Definitionen von Hunger und Durst in dem Textabschnitt 8,3-6 spielen, wie bereits erwähnt, auch die Begriffe Gegessenes – also Speise, Wasser und Glut eine Rolle: das Wasser führt das Gegessene fort und läßt so Hunger

11 HANEFELD, a.a.O., S.160.

entstehen, die Glut führt das Getrunkene = Wasser fort und läßt so Durst entstehen. Nun wird aber an einer sehr viel früheren Stelle in der ersten Hälfte des 6. Prapāthaka, nämlich Abschnitt 6, Absatz 2-5<sup>12</sup>, die folgende Entstehungsreihe gelehrt:

aus (der Feinheit der gegessenen) Speise entsteht Denken;  
 aus (der Feinheit des getrunkenen) Wassers entsteht Atem und  
 aus (der Feinheit der aufgenommenen) Glut entsteht die Rede.

Es wäre daher möglich, daß in Kenntnis dieser Entstehungsreihe die am Ende von 8,6 genannte Abfolge Rede – Denken – Atmen – Glut gerade an dieser Stelle des Textes eingefügt wurde, weil im unmittelbar vorhergehenden Kontext Speise, Wasser und Glut vorkommen, die, wie gesagt, nach dem Zeugnis der ersten Hälfte unseres Up.-Textes als Ursache der ersten drei Glieder der Reihe gelehrt werden.

4. Bei der von Hanefeld als “Lebenskraft-Theorie” bezeichneten Lehre der *khaṇḍa*-s 11-13 geht es um folgendes: am Beispiel eines Baumes legt der Verfasser dieses Textabschnittes dar, daß die Lebewesen von der “Lebens-Ātman” (*jīvātman*) genannten Lebenskraft durchdrungen sind. Wenn dieses Leben einen einzelnen Zweig verläßt, dann vertrocknet eben dieser Zweig; verläßt es den ganzen Baum, dann vertrocknet der ganze Baum, er stirbt also. Das Leben selbst aber, der *jīvātman*, lebt weiter, er hat sich nur aus dem betreffenden Lebewesen entfernt. Soweit der 11. Abschnitt. Die Abschnitte 12 und 13 dürften, so ist mit HANEFELD anzunehmen, ebenfalls zu dieser Lehre gehören. In ihnen wird dargelegt, daß das Wesen des Lebens-Ātman seine Feinheit ist, die bewirkt, daß er nicht unmittelbar sichtbar ist. Der Text verdeutlicht dies am Beispiel der winzigen Samenkörner der Frucht des Feigenbaumes: spaltet man eines von diesen, so findet man auch darin das Leben nicht. Dieses Feine nun, das man nicht erblickt, aus dem aber der so große *nyagrodha*-Baum entstanden ist, das ist das Wesen von allem hier, das ist das Selbst. Wie das in Abschnitt 13 enthaltene Beispiel vom in Wasser aufgelösten Salz offenbar zeigen soll, kann der Lebens-Ātman nicht wahrgenommen werden, obwohl er sich tatsächlich über alle Lebewesen erstreckt. Nur zu dieser Lehre paßt der Schlußsatz, der sich in der zweiten Hälfte des 6. Prapāthaka nach jedem Abschnitt findet: “Und was jenes Feine ist, das ist das Wesen von allem hier, das ist die Wahrheit, das ist das Selbst, das bist du, Śvetaketu”.

12 Nach HANEFELD zur Lehre “D” gehörig, s. S 2.

Für HANEFELD steht nun diese "Lebenskraft-Theorie" ohne Zusammenhang mit der vorhergehenden Lehre vom Schlaf und der Vereinigung mit dem Sein: "Es ergibt sich keinerlei formaler oder inhaltlicher Hinweis, der erklären könnte, warum diese Lehre hier angeschlossen wurde"<sup>13</sup>. Ich stimme diesem Urteil zu, was den Gesichtspunkt der logischen Stringenz betrifft. Thematisch allerdings fügt sich die Lehre F der Abschnitte 11-13 sehr wohl in den Kontext ein. Die Lehre vom Tiefschlaf in den vorangehenden Abschnitten 9-10 verweist, wenn auch nicht explizit, auf die sonst in den älteren Upaniṣaden belegte Parallelsetzung des Todes mit dem Tiefschlaf, sie läßt das Thema "Tod" zumindest anklingen. Zum Beispiel besteht nach zwei Passagen der Brhadāraṇyaka-Upaniṣad (4,3,23-31 und 4,4,2) die Gemeinsamkeit von Tiefschlaf und Tod darin, daß in beiden Zuständen die Außenwelt und jedes Bewußtsein von einer Außenwelt, von einem "Zweiten", aufgehört hat zu existieren<sup>14</sup>. Wenn es also richtig ist, daß in den über den Tiefschlafzustand handelnden Abschnitten 9 und 10 sowie dem 1. Absatz von Abschnitt 8 zugleich auch das Thema Tod unausgesprochen im Hintergrund steht und mitschwingt, so läßt sich die "Lebenskraft-Theorie" der Abschnitte 11-13 als der thematische Gegenpol dazu anzusprechen.

5. Nach HANEFELDS Urteil folgen die von ihm mit G, H und I bezeichneten Lehren in den Abschnitten 14, 15 und 16 willkürlich und ohne deutlichen Zusammenhang aufeinander. In dem Abschnitt 14 geht es um die Bedeutung des Lehrers: Ebenso wie jemand, dem man die Augen verbunden hat, in einer unbewohnten Gegend orientierungslos umherirrt, aber wieder in seine Heimat zurückfindet, wenn man ihm die Binde von den Augen nimmt und sagt, in welche Richtung er gehen muß, so verhält es sich mit dem, der einen Lehrer hat: von ihm lernt er, welchen Weg er einschlagen muß, um zur Erlösung zu gelangen. Abschnitt 15 handelt vom Vorgang des Sterbens: Solange die Rede eines dem Tode geweihten Menschen noch nicht ins Denken eingegangen ist, das Denken in den Atem, der Atem in die Glut und die Glut in die höchste Gottheit, solange erkennt er seine Umgebung. Erst wenn die schrittweise Reabsorption der genannten Elemente in

13 HANEFELD, a.a.O., S.174.

14 Vgl. dazu E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie*, 1. Band, Salzburg 1953, S.68f. sowie R. STUHRMANN, *Der Traum in der altindischen Literatur im Vergleich mit altiranischen, hethitischen und griechischen Vorstellungen*. Tübingen 1982.

der geschilderten Reihenfolge erfolgt ist, erkennt er sie nicht mehr. Das Thema von Abschnitt 16 schließlich ist das Ordal: ein des Diebstahls bezichtigter Mensch muß ein glühendes Beil anfassen. Sagt er die Unwahrheit, so verbrennt er sich, erweist sich damit als schuldig und wird hingerichtet. Spricht er hingegen die Wahrheit, verbrennt er sich nicht. Er gilt daher als unschuldig und wird freigelassen. Was Hanefelds Beurteilung des Zusammenhanges dieser drei Abschnitte angeht, so gilt auch hier: er hat insofern recht, als sie sowohl untereinander als auch mit dem vorangehenden Kontext keinen logischen Kausalnexus erkennen lassen. Die in G beschriebene Bedeutung des Lehrers hat weder etwas mit der nachfolgenden Thematik des Sterbens (H) noch mit der des Ordals zu tun. Die Vermutung drängt sich auf, daß alle drei Abschnitte aus verschiedenen Quellen in den Gesamttext eingefügt wurden. Dennoch erweist sich bei näherer Betrachtung ihre Zusammenstellung nicht als rein willkürlich. HANEFELD ist nämlich entgangen, daß sie trotz fehlender inhaltlicher Bezüge durch ein gemeinsames Stichwort, ein gemeinsames Thema, miteinander verbunden sind: in allen drei "Lehren" geht es um verschiedene Bereiche menschlicher Existenz und menschlichen Handelns: den Menschen, der erlöst wird, wenn er einen Lehrer gefunden hat; den sterbenden Menschen, um den die Verwandten versammelt sind; schließlich das moralisch-ethische Verhalten des Menschen: verbrennt er sich beim Ordal, wird er zu Recht des Diebstahls bezichtigt; verbrennt er sich nicht, ist erwiesen, daß er das moralische Ideal der Wahrhaftigkeit verwirklicht hat. Dabei ist kaum zu übersehen, daß das Thema "Mensch" in jedem der drei genannten Abschnitte sozusagen programmatisch an den Anfang gestellt wird:

*yathā somya puruṣaṃ gandhārebhyaḥ 'bhinaddhākṣam ānīya taṃ tato 'tijane viṣṭjet* (Abschnitt 14, Absatz 1, Lehre "G");

*puruṣaṃ somyotopatāpinam jñātayaḥ paryupāsate ...* (Abschnitt 15, Absatz 1, Lehre "H");

*puruṣaṃ somyota hastagrhitam ānayanti ...* (Abschnitt 16, Absatz 1, "Lehre I").

Zwischen G und H ist ein zusätzlicher Zusammenhalt auf formaler Ebene durch die Verwendung eines ähnlichen Wortlautes – bei völlig unterschiedlichen inhaltlichen Aussagen – zu beobachten. Man vergleiche die fast gleichlautenden, im Text durch Sperrung hervorgehobenen Formulierungen:

*tasya tāvad eva ciraṃ yāvan na vimokṣye'tha saṃpatsya iti*  
 “das dauert so lange, wie ich nicht erlöst bin; dann komme ich an”, und

*tasya yāvan na vān manasi sampadyate ... tāvaj jānāti (15,1):*  
 “Solange noch nicht seine Rede ins Denken eingegangen ist ... , solange kennt er sie”.

Es scheint dabei auch kein Zufall zu sein, daß die beiden zitierten Abschnitte von dem Verbum *sam-pad-* Gebrauch machen, das bereits in den vorhergehenden Passagen der 2. Hälfte des 6. Prapāṭhaka mehrfach Verwendung gefunden hatte. In 8,1 hatte es geheißen:

*satā ... sampanno bhavati*: “mit dem Sein ... vereinigt”; in 8,6  
*vān manasi sampadyate ...* : “Die Rede ... geht in das Denken ein ...”, und in 9,2

*sati sampadya na viduḥ sati sampadyāmaha iti*: “(genau so wissen diese Geschöpfe), wenn sie sich im Sein vereinigt haben, nicht: ‘wir vereinigen uns im Sein’”.

Und schließlich besteht ein thematischer Bezug zwischen der Lehre G – also der Erlösung des Menschen, der einen Lehrer gefunden hat – und dem oben auf S.4f. besprochenen Bild des sich zur Ruhe begebenden Vogels: in beiden Fälle ist ja von einem zunächst ziellosen Umherirren in allen Richtungen die Rede, das dann durch das Angelen an einem Ziel beendet wird.

Aus den oben zusammengetragenen Beobachtungen lassen sich folgende Schlußfolgerungen ziehen:

1. Bei der Hinzufügung der von HANEFELD richtig als Einschübe erkannten Passagen in den Text der 2. Hälfte des 6. Prapāṭhaka spielte offenbar der Kausalnexus, die Frage also, ob sich das jeweils interpolierte Stück mit dem umgebenden Kontext inhaltlich-logisch verbindet, keine Rolle. Ausschlaggebend war stattdessen anscheinend der thematische Zusammenhang, den man in einigen Fällen auf formaler Ebene durch gleiche oder ähnliche Formulierungen zu stützen suchte (vgl. Punkt 2 und 5). Die Komposition des Textes ist damit trotz des Mangels an inhaltlich-logischen Bezügen zwischen seinen einzelnen Teilen nicht willkürlich und ungeplant erfolgt. Die Einfügungen sind vielmehr unter dem Gesichtspunkt der Integration in den Gesamtzusammenhang und der thematischen Stimmigkeit vorgenommen worden. Es ergibt sich auf diese Weise ein thematisches Beziehungsgeflecht, das auch die erste Hälfte des 6. Kapitels einschließt. So evoziert beispielsweise die erwähnte, in 6,2-4 gelehrte Reihe, nach der das Denken aus der Feinheit der gegessenen Speise, der Atem aus der Feinheit

des getrunkenen Wassers und die Rede aus der Feinheit der aufgenommenen Glut entsteht, assoziativ die Subtilität des der Welt zugrundeliegenden Selbst, auf die in der zweiten Hälfte nach jedem Abschnitt refrainartig hingewiesen wird.

2. Im Mittelpunkt der gesamten zweiten Hälfte steht der Mensch: seine Funktionen Schlaf, Hunger und Durst; Leben und Tod; Erlösung; sein ethisch-moralisches Verhalten. Das anthropologische Interesse dieses Textes bildet damit die thematische Weiterführung von Abschnitt 1, dessen *khaṇḍa*-s 5-7 ebenfalls über den Menschen gehandelt hatten: sein Denken, Atem und Rede.

3. Möglicherweise verbirgt sich hinter der Feststellung, daß die Einzelabschnitte in der zweiten Hälfte des 6. Prapāṭhaka der ChāUp thematisch-assoziativ miteinander verknüpft sind, ein wichtiges Prinzip, nach dem auch der Aufbau und die Komposition anderer anonymer Sanskrit-Texte erfolgt ist und das in Zukunft systematisch zu erforschen wäre. Ich möchte meinen oben gemachten Beobachtungen abschließend drei eher zufällig zusammengetragene Beispiele hinzufügen, die mir geeignet erscheinen, diese These zu untermauern.

a) Das erste Beispiel stammt aus einem anderen Kapitel der ChāUp, nämlich ihrem 4. Prapāṭhaka. Dort findet sich gegen Ende der sog. *saṃvarga-vidyā* (4,1-3) ein zweifellos als Interpolation zu beurteilendes Textstück mit zwei Triṣṭubh-Versen (4,3,6 u. 7). 4,3,6 beinhaltet die von einem Brahmanenschüler an Śaunaka Kāpeya und Abhipratārin Kākṣaseni in Form eines Rätsels gestellte Frage, wer der eine Gott sei, der die "vier Großen" verschlungen habe. Śaunaka Kāpeya gibt daraufhin in 4,3,7 eine Antwort, die ebenfalls in ein Rätsel gekleidet ist. Er beschreibt den Gott, nach dem der Schüler gefragt hat, als denjenigen, der, selbst unverzehrbar, das esse, was nicht eßbar sei. Eine inhaltlich-logische Verbindung dieser beiden Verse mit dem Kontext – er lehrt den Wind und den Atem als An-sich-Raffer (*saṃvarga*), die die Naturelemente Feuer, Sonne usw. bzw. die Lebensorgane an sich raffen – besteht ganz offenkundig nicht, wohl aber ein thematischer Zusammenhang, der ausschlaggebend für ihre Einfügung gewesen sein dürfte. Wie bereits L. RENOUELLÉ richtig erkannt hat, ist es das Leitmotiv des Essens und der Speise, das die beiden fraglichen ChāUp-Verse thematisch mit der *saṃvargavidyā* verbindet<sup>15</sup>.

15 Vgl. L. RENOUELLÉ, "Remarques sur La Chāndogya-Upaniṣad", in: *Études Védiques et Pāṇinéennes*. Tome 1. Paris 1955, S.101: "Le leitmotiv, de part et d'autre, est la

b) Auch bei dem zweiten Beispiel handelt es sich um einen Upaniṣad-Text. U. SCHNEIDER war in einem Aufsatz zur Aitareya-Upaniṣad<sup>16</sup> zu dem Ergebnis gelangt, daß die drei Kapitel dieses Textes zwar inhaltlich deutlich geschieden sind – der 1. Adhyāya enthält eine Kosmogonie mit dem *ātman* als Schöpfer, der 2. handelt von der dreifachen Geburt des *ātman*, während im 3. sein Wesen bestimmt wird –, daß sie aber dennoch durch ein übergreifendes Thema, nämlich das der Geburt und der Erlösung der höchsten Seele, miteinander verknüpft sind.

c) Als drittes und letztes Beispiel möge ein epischer Text dienen, nämlich der zum sog. Nārāyaṇīya gehörige Abschnitt Mahābhārata 12,326, 17-46, eines der ältesten literarischen Zeugnisse für die *vyūha*-Spekulation. Wie ich bereits in einem Aufsatz von 1992 im Detail gezeigt habe<sup>17</sup>, setzt sich dieses Textstück aus insgesamt sechs inhaltlich unterschiedlichen Teilen zusammen:

- A. eine Charakterisierung der auf der mythischen Insel Śvetadvīpa lebenden Verehrer des Gottes Nārāyaṇa;
- B. eine Beschreibung des *puruṣa* und dessen Identifizierung mit dem Gott Vāsudeva;
- C. das Verhältnis zwischen den *guṇa*-s der Urmaterie und der als *kṣetrajña* bezeichneten Individualseele;
- D. die Reabsorption der Welt im *puruṣa*, der mit Vāsudeva identifiziert wird;
- E. die Vereinigung der fünf groben Elemente zum menschlichen Körper;
- F. die Entstehung der *vyūha*-s Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha.

Diesen Abschnitten ermangelt es, wie ich in dem genannten Aufsatz gezeigt habe, an jeglicher kausal-logischer Verknüpfung. Das bedeutet jedoch nicht, daß ihre Zusammenstellung in der genannten Reihenfolge ungeplant erfolgt ist. Sondern der Redaktor hat das ihm bekannte Material verschiedener

---

notion de ‘nourriture’ et de ‘manger’, qui domine l’épisode et s’apparente à la *saṃvargavidyā*, thème majeur du kh[anḍa]”.

16 U. SCHNEIDER, “Die Komposition der Aitareya-Upaniṣad”, in: *Indo-Iranian Journal* 7 (1963), S.58-69.

17 A. BOCK-RAMING, “Philologische und geistesgeschichtliche Bemerkungen zu Mahābhārata 12, 326, 17-46”, in: *ZDMG* 142 (1992), S.321-333.

Quellen erstens so ausgesucht und zweitens so geändert und harmonisiert, daß er es thematisch und begrifflich in den Gesamtzusammenhang der *vyūha*-Spekulation integrieren konnte<sup>18</sup>.

18 BOCK-RAMING, a.a.O., S.329.

