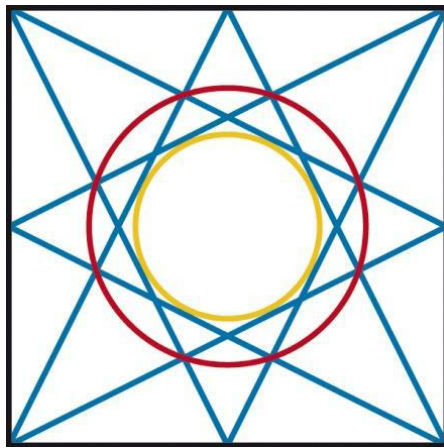


Wilhelm K. Essler

**Yājñavalkya:
Seine Philosophie – seine Soteriologie¹**



¹ Diese Schrift widme ich Klaus Mylius zu seinem 80-ten Geburtstag.

Vor mehr als einem Jahrzehnt hat Klaus Mylius am Institut für Philosophie der Goethe-Universität in Frankfurt am Main einen Vortrag zur vorbuddhistischen altindischen Philosophie gehalten; und er hat dabei auch nachdrücklich auf die Bedeutung Yājñavalkyas verwiesen. Auch Christian Mann hat mich daraufhin – damals vergeblich – auf diese Spur lenken wollen.

Die Erinnerung an diese Hinweise ist bei mir dann allerdings rasch verblasst, wenngleich ohne jeden Zweifel vom Unterbewusstsein festgehalten worden. Und Jahre später ist mir dann die Wichtigkeit der Lehre dieses altindischen Weisen – geleitet sicherlich durch diese Spursetzung, wenngleich nicht im bewussten Wissen von ihr – klar und bewusst geworden. Der obige Beitrag ist nun das Ergebnis meines darauf erfolgten Begehens dieser Spur.

Die nachfolgende Ausführung ist in enger Zusammenarbeit mit Ulrich Mamat entstanden; allerdings bin ich für sie – insbesondere hinsichtlich solcher Stellen, gegen die Einwände erhoben werden sollten – allein verantwortlich.

1. Yājñavalkya im Alten Indien

Die Lehre des altindischen Weisen Yājñavalkya ist – für uns greifbar – die erste und zudem vollendete Erkenntnistheorie in der Geschichte der Menschheit. Natürlich ist davon auszugehen, dass dieser altindische Weise dabei auf Lehren seiner Vorgänger aufgebaut hat, sei es, indem er diese Lehren weiterentwickelt hat, oder sei es auch, dass er deren Unzulänglichkeiten erkannt und überwunden hat; aber wir werden diese vorzeitlichen Lehren – vielleicht von den Namen der Lehrer, von denen er sich distanziert hat, sowie von der Lehre seines Vaters einmal abgesehen – nicht mehr ermitteln und wiederherstellen können.

Wir müssen ja davon ausgehen, dass in die Brāhmaṇa-Sammlung – wie auch in die zeitlich darauf folgende Upaniṣad-Sammlung – einschlägige Texte nur sehr selektiv aufgenommen worden sind:

Die Brāhmaṇa-Sammlung ist nicht zu dem Zweck erstellt worden, alle – oder jedenfalls alle wichtigen – philosophischen Systeme der einzelnen Priesterschulen jener Jahrhunderte zu sammeln und zu überliefern, sondern vielmehr mit dem Ziel, die Opferrituale und insbesondere deren religiösen Hintergrund rein zu halten und rein weiterzugeben. Da dies in den vielen Jahrhunderten zunächst ausschließlich mündlich zu geschehen hatte, durfte diese Sammlung dann auf keinen Fall mit hierfür Zweckfremdem überladen werden.

Zum echten Brāhmaṇentum hat es in jenen Vorzeiten gehört, dass der Brāhmaṇe nach der Vollendung des Hauslebens – d.h. irgendwann in der Lebensmitte, wobei seine Lebenserwartung auf 75-80 Jahre angesetzt worden ist – dieses Hausleben vollständig aufgibt, sich sodann in die Einsamkeit des Waldes zurückzieht und dort den tieferen und tiefsten Sinn der Veden und damit der Welt ermittelt. Nun hat ein solcher Brāhmaṇe in der Kargheit des Waldlebens die Opferrituale nicht mehr im landläufigen – und an der Oberfläche der Bedeutungsschichten liegenden – Sinn durchführen können. Um sie dann dennoch – und intensiviert – weiterhin ausüben zu können, wird er früher oder später nach einem tieferliegenden Sinn dieser Anordnungen – dieses Dharmas – gesucht haben.² In Gedichtform niedergelegt, sind sie – diese Waldbücher – dann an lernbegehrende Schüler von Mund zu Ohr weitergegeben worden.

Im Unterschied zur Veda-Sammlung ist die in den ersten Jahrhunderten ebenfalls noch mündlich weitergegebene Brāhmaṇa-Sammlung – die sich zunächst als Kommentierung der Veda-Sammlung verstanden hatte – nicht ohne Andeutungen

² Darauf hat bereits Strauss aufmerksam gemacht; siehe hierzu OST [1924], S. 42.

eines tiefer liegenden Sinnes für jene Schüler ausgekommen, die im bloßen Dahinschlachten von wehrlosen Menschen und Tieren für die Gelage von unbekanntem Göttern keinen rechten Sinn ermitteln konnten. Insbesondere die aus dem Adel stammenden Schüler, die aus Gründen der Abstammung keinen direkten Draht zu den Göttern hatten und ihnen daher nicht jene großen Opferungen darbringen durften, werden sich in ihren jeweiligen Brähmaṇenschulen mit Fragen an ihre Lehrer nach einer tieferliegenden Bedeutung solcher Opferformeln manchmal nicht zurückgehalten haben.

In der ausgehenden Brähmaṇa-Zeit – also etwa ab 800 v.u.Z. – haben solche brähmaṇisch Geschulten Nichtbrähmaṇen dann und wann auch schon Brähmaṇen unterwiesen³ und vielleicht sogar eigene Schulen gegründet. Und einige dieser nicht-brähmaṇischen Schüler, die in nichtbrähmaṇischen Schulen ausgebildet worden sind, werden irgendwann auch versucht haben, den aus dem Hausleben ausscheidenden Brähmaṇen nachzueifern, nämlich zunächst in die Waldeinsamkeit zu ziehen, um dort das volle Erkennen und Einsehen in das Gehörte zu erlangen, und nach diesem Sich-Abmühen dann als Śramaṇen zu den Menschen zurückzukehren und ihnen einen Vorbild für Weisheit und Reinheit zu sein.

Bei weitem nicht alle Brähmaṇen-Abkömmlinge werden dieses Ideal dieses Brähmaṇen-Wandels ausgeübt haben: in der Frühzeit vielleicht noch die Mehrheit von ihnen, später zunehmend eine Minderheit, die zur Zeit Buddha Śākyamunis sicherlich noch nicht verschwindend klein gewesen ist.

Ein Brāmaṇe bzw. später auch ein Śramaṇe, der im Verlauf dieses Waldlebens sodann – seiner Sicht nach – hohe und höchste Einsichten und mit diesen die Befreiung von Erleiden des Todhaften im Vollenden der Einheit mit dem universellen Brahman das Ziel seiner geistlichen Wünsche erreicht hat, ist daraufhin oft ungebunden als lebendige Wirklichkeit dieser Vereinigung durch die Welt⁴ gezogen und hat dabei denen, die nach seinen Erkenntnissen verlangen, diese weitervermittelt.

Ursprünglich waren die Brähmaṇen jene, die den Priesterberuf ausübten; und natürlich werden sie diesen einträglichen Beruf auch gerne an einen der eigenen Söhne weitergegeben haben, falls unter diesen einer dafür Interesse gezeigt und zumindest die elementarsten Fähigkeiten hierzu mitbracht hat. Doch umgekehrt gab es auch Brähmaṇen-Schulen, die ihre Schüler nicht gemäß ihrer juristischen Abstammung, sondern gemäß ihren Fähigkeiten aufnahmen.⁵ So konnte es dann eben schon vorkommen, dass zur Zeit Buddha Śākyamunis ein Brāmaṇe seine Ahnen nicht beliebig weit zurückverfolgen wollte, weil sich unter diesen einer befand, der in der nunmehr prude gewordenen Zeit nicht mehr vorzeigbar war, nicht etwa deshalb,

³ Siehe auch hierzu OST [1924], S. 43 ff.

⁴ Hier heißt „Welt“ natürlich dasselbe wie: „die Ortschaften der Gangesebene“.

⁵ Siehe OST [1924] S. 44.

weil es in dessen Leben dunkle Seiten gegeben habe, sondern schlicht und einfach deshalb, weil seine Haut von dunkler Farbe war.⁶

Ob der Brähmaṇe Yājñavalkya⁷ von ganz heller Hautfarbe war, das ist nicht bekannt. Auf jeden Fall schätzten ihn seine Berufskollegen nicht allzu sehr, wiewohl sie ihm wegen seines überlegenen Wissens eigentlich nicht nur zu schätzen, sondern auch zu verehren gehabt hätten. Selbst die eigene Schule hat ihn nicht in das Register der Generationsabfolge ihrer Lehrer aufgenommen.⁸ Dass sein Name in dieser Liste nicht erscheint, das kann natürlich mehrere Gründe haben:

* Der eine Grund hierfür könnte der sein, dass in dieser Liste nur die jeweiligen Schulleiter erscheinen, nicht jedoch unbedingt auch die sonstigen hervorragenden Vertreter dieser Schule, und dass Yājñavalkya eben kein Schulleiter war. – Diese Möglichkeit ist immerhin nicht auszuschließen, auch wenn ich ihr nicht zuneige.

* Ein anderer Grund dafür könnte der sein, dass diese Liste unvollständig ist oder jedenfalls nachträglich durch Wortverwechslungen unvollständig geworden ist. – Das halte ich weder für wahrscheinlich noch für einsehbar; denn er wird auch in brähmaṇischen Überlieferungslinien anderer Schulen erwähnt; und auf die peinlich genaue Weitergabe der Übertragungslinie wurde aus einsehbar-Gründen der allergrößte Wert gelegt.

* Ein weiterer Grund dafür könnte der sein, dass er als historische Person überhaupt nicht existiert hat, sondern vielmehr – auf Bourbaki-Art – als eine literarische Gestalt geschaffen worden ist, der man teils Unterweisungen großer Meister zugeschrieben hat, teils auch Unterweisungen solcher Meister, die man – um sie nicht dem Häresieverdacht auszusetzen – lieber anonym hat lassen wollen.⁹ – Aber literarische Figuren werden – insbesondere in den alten Zeiten – ganz regelmäßig schablonenhaft gezeichnet und haben nicht die Individualität, in der die Beschreibungen des Redens und des sonstigen Verhaltens Yājñavalkyas sich in den Berichten überdeutlich auszeichnen. Daher gehe ich – ohne diesen Erklärungsansatz gänzlich abtun zu wollen – davon aus, dass er durchaus eine historische Person gewesen ist und darüber hinaus sogar eine zeitlich recht gut lokalisierbare.

* Ein weiterer Grund dafür, dass er nicht im Register der Lehrerabfolge seiner Schule erscheint, kann allerdings auch darin liegen, dass zur Zeit seines Lebens

⁶ Siehe DN 3 sowie DN 27.

⁷ Sein Familienname war „Vājasaneya“.

Sein Anhänger und Schirmherr war der [Groß-]König Janaka von Vaideha [oder: Videha], dem er als Ratgeber und Graue Eminenz diente.

⁸ Siehe PDS [1897] S. 426.

⁹ So argumentiert PDS hier.

und Wirkens die Kastengesetze und unter diesen insbesondere die ausschließlich juristische¹⁰ Erbllichkeit der Kastenzugehörigkeit, die vielleicht schon formuliert waren, zunehmend häufiger auch praktiziert wurde, was ungefähr um 800 v.u.Z. ansetzte, in dem einen Landstrich früher und in dem anderen etwas später. Ist dann sein brähmaṇischer Ahnenpass nicht lupenrein und seine Hautfarbe nicht allzu hell gewesen, so haben gut meinende engstirnige brähmaṇische Standesbeamte seiner Schule leicht auf den Gedanken kommen können, ihn zum Wohl der Schule und ihrer Überlieferungslinie aus eben dieser Ahnenreihe herauszunehmen. Seine Lehren und seine Gespräche wurden nach seinem Tod von seinen Schülern dann trotzdem von Mund zu Ohr weitergereicht; und sie konnten so dann einige Generationen später, als seine etwas dunkle Abkunft nicht mehr so bekannt und auf jeden Fall dann auch problemlos abzustreiten war, sogar in die ältere Upaniṣad-Sammlung aufgenommen werden. Auch andere Schulen der älteren Upaniṣaden haben dann das eine oder andere von ihm übernommen; und schließlich hat auch noch die Brähmaṇa-Sammlung nachgezogen und eine Begebenheit von ihm aufgenommen, die ihn allerdings nicht im allerbesten Licht darstellt. Für das Eingliedern in die Ahnenreihe der Lehrer kam diese posthume Rehabilitation allerdings zu spät: Diese ja zwischenzeitlich den Brähmaṇen im ganzen Indus- und Gangesgebiet bekannt; und sie konnte daher nachträglich nicht gut umgeschrieben und verbessert werden, ohne damit die ganze Übertragungslinie der Schule unglaublich zu machen.

Diese letztere Sicht der Überlieferung scheint mir mit Abstand die plausibelste zu sein; und daher übernehme ich sie.

Ich erachte Yāavalkya somit als eine historische Person. Nicht nur die Individualität seiner Person in den Berichten bestärkt uns darin, und auch nicht nur, dass er auch außerhalb seiner eigenen Schule erwähnt wird, sondern auch die Tatsache, dass man ihn zeitlich besser lokalisieren kann als alle anderen namentlich erwähnten Autoren:

Sein Wirken kann nicht lange vor 900 v.u.Z. stattgefunden haben; denn damals oder gar Jahrhunderte zuvor hätte er mit brähmaṇischen Tabus nicht so locker und leichtfertig umgehen können, wie er dies tatsächlich praktiziert hat. Auch spricht die Lebendigkeit seiner Darlegungen sowie die beginnende Systematik dagegen, ihn zu weit in der Vorgeschichte anzusiedeln. Zudem hatte er im König Janaka von Vaideha einen für philosophische Fragen höchst interessierten und aufnahmefähigen Schüler

¹⁰ Dass eine juristische Abfolge nicht unbedingt auch eine genetische zu sein braucht, das war wohl jedem Brähmaṇen klar. Denn nicht jeder Ungebetene, der eines Brähmaṇen Lager bestieg, wird ein Brähmaṇe mit lupenreiner Abkunft gewesen sein.

gefunden, der gleichzeitig sein Gönner war.¹¹ Dieses Vaideha aber lag nördlich der Gangesmündung; dann aber müssen die darauf bezogenen Berichte von der Zeit nach der Eroberung des Gangesgebiets handeln.¹² Auch das ist ein deutlicher – oder gar ein sicherer – Hinweis darauf, dass sich dies alles auf keinen Fall lange vor 900 v.u.Z. abgespielt hat.

Andererseits muss er auch deutlich vor 700 v.u.Z. gelebt haben. Dafür spricht sein Stil, der noch nicht die Schreibtischpräzision hat, die von der Mitte der älteren Upaniṣad-Sammlung an einsetzt; und dafür spricht nicht zuletzt, dass wenigstens ein Bericht über ihn – der unmittelbar nachfolgende, mit dem ihm allerdings auch ein kleiner Seitenhieb versetzt wird – dann doch noch in die Brāhmaṇa-Sammlung aufgenommen worden ist. Diese Sammlung aber hat – wie vermutet wird – im 9-ten Jahrhundert v.u.Z. ihre endgültige Ausformung erhalten.

¹¹ So ungefähr kann sich Platon seine politische Zukunft in Syrakus vorgestellt haben, als er zu den dortigen Tyrannen Dionysos I und II reiste, wo er von diesen zunächst freundlich empfangen, in den Tagen und Wochen danach von diesem oft und gerne zu Symposien eingeladen und von Dionysos II schließlich auch in den Kerker geworfen wurde.

¹² Ursprünglich haben – einer Fabel gemäß – die Brahmās die Asūras – die Unguten, d. h. die Götter der Drawiden – besiegt und nach Süden verdrängt. Diesen gelang dann aber der militärische Gegenzug; und sie drängten dabei die Brahmās bis in die Vorberge des Himalaya zurück. Dort erst konnten sich diese von dem so erlittenen Rückschlag militärisch erholen.

Sollte in dieser Fabel ein Körnchen an historischer Wahrheit stecken, so könnte dieses so geformt sein:

Die Grausamkeiten, die sich die Mehrheit der arischen Eroberer bei und nach der Eroberung des Gangesgebiets an dem Teil der einheimischen Bevölkerung, der nicht geflohen war, sodann leistete, weckte und stärkte den Widerstandswillen der zunächst Geflohenen und verhalf ihnen so zu einer vorläufig erfolgreichen Reconquista. Nun hatte aber eine Minderheit der arischen Eindringlinge im nordöstlichen Gangesgebiet – wohl zum Zweck der einfacheren Beherrschbarkeit der Unterworfenen – das ansässige reichere Bürgertum als Dritten Stand ihren beiden Ständen des Adels und der Priesterschaft angegliedert und sie so zum Verbündeten gegen die bis dahin erfolgreichen Rückeroberer gemacht: Bei ihnen dürfte dieser Gegenfeldzug dann zunächst zum Stehen und – weil die Rückeroberer mit den Kollaborateuren wahrscheinlich wenig freundlich umgegangen sein werden – schließlich zum Erliegen gekommen sein.

Vaideha war dann wohl jenes Rājatum – besser: jenes Mahārājatum –, an dem die Reconquista der Drawiden gescheitert ist.

Die Etymologie von S: „vi-deha“ wird als „von der Körper(schaft) gelöst, gegen die Körper(schaft gerichtet)“ angegeben. Das kann als Hinweis darauf genommen werden, dass sich jene (ursprüngliche) Minderheit von Ariern der Gangesebene von der Körperschaft der auf die Einhaltung der Reinrassigkeit bedachten Mehrheit der arischen Eindringlinge noch vor dem Beginn der drawidischen Reconquista gelöst hatte.

Sein Wirken liegt demnach mehr als zwei Jahrhunderte vor der Lehrtätigkeit Buddha Śākyamunis; und die Diskussion über Yājñavalkyas Lehre hatte zur Zeit des Prinzen Siddhārtha Gautama, des späteren Buddha Śākyamuni, zweifellos noch nicht ihren Höhepunkt überschritten.

2. Yājñavalkya und die brāhmaṇischen Götter

Die Götter der altindischen Vorzeit waren individualisierte und personifizierte Kräfte, teils bloße Naturkräfte, teils kausale oder sonstwie unabänderliche Abläufe, und teils kausale und unabwendbare Einwirkungen von Gegenständen wie beispielsweise der Sonne. Einige dieser – aus dem ursprünglichen Brahman hervorgegangenen – Götter sind dabei allgegenwärtig und zeigen sich in ihren Auswirkungen daher weltweit; andere hingegen haben örtlich begrenzte Aufenthalte und wirken daher nur an diesen Orten. So hat dies auch Yājñavalkya gelernt; und so gibt er dies auf Befragen daher wieder. Der zu guter Letzt doch noch in die Brāhmaṇa-Sammlung aufgenommene Text stellt Yājñavalkyas Sicht zur Götterwelt so dar:¹³

»[Dies wird von Yājñavalkya berichtet:]

„Zu einer Zeit brachte Janaka, der [Groß-König von] Vaideha, ein [großes] Opfer [an die ihm nahestehenden Götter] dar und hatte hierfür auch einen großen Opferlohn [für die das Ritual durchführenden versammelten Brāhmaṇen bereitgestellt], nämlich tausend¹⁴ Rinder. [Nach dem Ende dieser Opferungen] sprach er dann: „Der Beste unter euch, ihr Brāhmaṇen, soll diese Rinder [allesamt] zu sich heimtreiben!“

Da rief Yājñavalkya: „Her mit ihnen!“ Die anderen [Brāhmaṇen] aber murrten und widersprachen: „Will denn [so einer] wie du, Yājñavalkya, [bei uns] der größte Brāhmaṇe sein?“¹⁵ Er aber wies sie so zurecht: „[Ich erbitte mir etwas mehr] Verehrung für den besten [und größten] Brāhmaṇen! [So! Und jetzt] nehme ich mir die Rinder!“

Daraufhin taten sich die anderen Brāhmaṇen zusammen und berieten: „Wer von uns [fühlt ich in der Lage], diesen [Kerl da bezüglich des höchsten und geheimsten

¹³ Siehe: Śatapatha-Brāhmaṇa 11.6.3.1ff.

¹⁴ Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit ist hier bei der Ziffer "1.000" hinten eine "0" zu löschen. Denn es dürfte dem Empfänger dieser Rinderherde damals ja schon schwer genug gefallen sein, 100 hinzugekommene Rinder täglich mit Futter zu versorgen.

¹⁵ Wiewohl sie sein Wissen kannten und ganz offensichtlich auch fürchteten, hielten sie ihn für einen Brāhmaṇen minderen Rangs. Daher ist für uns die Vermutung, dieser Dünkel habe etwas mit dem Dunkel seiner Hautfarbe – d.h.: mit seiner Abstammung – zu tun gehabt, durchaus naheliegend.

Wissens der Brāhmaṇen] zu befragen?“ Der kluge Śākalya meldete sich: „Ich [nehm’ ihn mir mal vor]!“; [und er trat sodann vor Yājñavalkya.] Dieser [blickte ihn an und] fragte ihn [mit sanftem Lächeln]: „Dich, Śākalya, haben die Brāhmaṇen also zur Feuerzange gemacht!“¹⁶ [Dieser aber antwortete ihm nicht darauf, sondern begann sofort] mit dem Fragen:

„Sag, Yājñavalkya, wieviele Götter gibt es?“ – „303, sowie 3.003!“¹⁷

„Om!¹⁸ Dann frag’ ich dich so, Yājñavalkya: Wieviele Götter gibt es?“ – „33!“

„Om! Dann frag’ ich dich so, Yājñavalkya: Wieviele Götter gibt es?“ – „Drei!“

„Om! Dann frag’ ich dich so, Yājñavalkya: Wieviele Götter gibt es?“ – „Zwei!“

„Om! Dann frag’ ich dich so, Yājñavalkya: Wieviele Götter gibt es?“ – „Eineinhalb!“

„Om! Dann frag’ ich dich so, Yājñavalkya: Wieviele Götter gibt es?“ – „Einen!“

„Welches sind die 303 sowie die 3.003?“ – „Das sind die Kräfte [der Götter]. Götter aber gibt es insgesamt dreiunddreißig!“¹⁹

„Welches sind die Dreiunddreißig Götter?“ – „Acht Vasus, elf Rudras, zwölf Ādityas, das sind einunddreißig; die beiden übrigen sind: Indra und Prajāpati.“²⁰

¹⁶ Denn er soll für die anderen die Kastanien aus dem Feuer holen.

¹⁷ Das sind die Götter gemäß zweier Götterverzeichnisse; dabei sieht Yājñavalkya diese Götter allerdings, wie er sogleich ausführt, nur als Kräfte an und nicht einmal als deren Personifizierungen.

¹⁸ Das „Om“ ist hier wahrscheinlich eine besondere – geistliche Inhalte von höchster Art betreffende – Verwendung von „Mhm“. Entstanden ist diese Keimsilbe durch Monophthongierung des Diphtongs „Aum“, wie aus der Zusammensetzung des betreffenden Schriftzeichens hervorgeht.

¹⁹ Dies alles sind keine Zufallszahlen und naturgemäß auch keine empirisch ermittelten Zahlen. Allerdings bin ich nicht in der Lage, sie zu deuten; und nur soviel ist mir klar:

$$33 = 3 \cdot 11;$$

$$3.003 = 3 \cdot 7 \cdot 11 \cdot 13 = 33 \cdot 7 \cdot 13.$$

Ich zweifle nicht daran, dass in der ursprünglichen Brahman-Lehre der *Eine* – der *Unausprechliche*, nach dem nicht gefragt werden darf – aus einer *Dreieinigkeit* bestanden hat, die jeweils – vergleichbar den 11 Gesichtern Avalokiteśvaras – elffach gegliedert gewesen ist.

Vielleicht war die Gliederung von 33 und 3.003 – in diesen Zusammensetzungen aus Primzahlen – aber dann doch zu künstlich – d.h.: für den Opferkult zu wirklichkeitsfern –, als dass sie durch die Jahrhunderte hindurch hätte aufrechterhalten werden können.

Yājñavalkya jedenfalls hat sich – wie es sich sofort zeigt – nicht mehr daran gehalten. Und niemand hat ihn deswegen gerügt, im Gegenteil: der gestrenge Śākalya hat diese Antwort Yājñavalkyas als richtig durchgehen lassen.

Ob daher zu seiner Zeit noch jedem der *Dreiunddreißig* genau $7 \cdot 13$ Kräfte zuerkannt worden sind, dafür kann ich nicht meine Hand ins Feuer legen.

²⁰ Hier hat man demnach die – reichlich zusammengewürfelt wirkende – Anzahl:

$$33 = 8 + 11 + 12 + 1 + 1;$$

„Wer sind die Vasus?“ – „Agni und die Erde; Vāyu und der Luftraum, Āditya²¹ und der Himmel; und schließlich: Mond und die Sterne! (...)“

„Wer sind die Rudras?“ – „Die zehn Hauche hier im Menschen²², sowie das Selbst als elftes! (...)“

„Wer sind die Ādityas²³?“ – „Die zwölf Monate des Jahres! (...)“

„Wer sind Indra und Prajāpati?“ – „Indra ist der Donner²⁴; und Prajāpati ist das Opfer²⁵!“

und der ist zahlenmystisch rein garnichts abzugewinnen. Vielmehr versucht Yājñavalkya hier – und versuchten wohl auch seine lieben Amtsbrüder bereits zuvor in ihren epistemologisch eingefärbten Kosmologien – offensichtlich, in seiner Epistemologie die Zahlen der überkommenen Kosmologie zu erreichen, wenngleich dies – wie insbesondere die beiden abschließenden Einzel-Hinzufügungen zeigen – nicht ganz frei von Willkür geschehen kann.

Zu vermuten ist im übrigen, dass er hier im wesentlichen die – damals wohl bereits von den Brāhmaṇen erfolgten – Veränderungen übernimmt, und mit diesen zudem auch den Wortlaut, wenngleich nicht den Wortsinn.

²¹ Das Wort S: „Āditya“ – somit hier im Singular – steht hier für den Herrn des Himmels, für die Sonne. In gleicher Weise ist der Mond der Herr der Sterne, dieser am Firmament sich bewegenden Entsprechungen der irdischen Wesen, der Astrologie nach.

²² Er unterscheidet also zehn Arten von feinstofflichen Dienern des Geistes, d. h. den Geist stets begleitenden feinstofflichen Energien. Das bezieht sich entweder

(1) auf die feinen sowie die groben Arten von Ein-Hauch, Zwischen-Hauch, Aus-Hauch, All-Hauch und Hoch-Hauch; oder

(2) auf die zehnfach gegliederten Sinneskräfte bzw. Sinnesfähigkeiten; in der Repräsentation: das Rad, hier dabei als mit zehn Speichen versehen; oder

(3) auf ein – das Ich repräsentierendes – Mandala mit vier Himmelsrichtungen, vier Zwischenrichtungen, und Unten.

Diese Textstelle gibt keinen Hinweis darauf, was von den Dreien hier gemeint ist.

Unterscheidet man diese Hauche dann noch gemäß Grob–Fein, so wird (3) zu einer Unterart von (1). Bei der Deutung (3) ist von der Vorstellung eines – die Person repräsentierenden Maṇḍalas auszugehen, wobei dann der Aushauch dem Osten, der Einhauch dem Süden, der Zwischenhauch dem Westen, der Allhauch dem Norden und der Hochhauch dem Oben – wohl: dem zentralen Energiekanal, der sich unmittelbar vor der Wirbelsäule befindet – entspricht.

Gemäß des – wohl der Zeit der Schülerschüler Yājñavalkyas stammende Chāndogya-Upaniṣad 5.19-23 beziehen sich der der Einhauch sich auf den Sehsinn, der Zwischenhauch sich auf den Hörsinn, der Aushauch sich auf die Redefähigkeit, der Allhauch sich auf den Denksinn, und der Hochhauch sich auf das Feinstoffliche, d.h.: auf den allgegenwärtigen Wind, auf das Bewegende; doch wirkt *diese* Zuordnung zu gekünstelt, als dass wir sie dem – in dem folgerichtigen Denken sonst schwer schlagbaren – Yājñavalkya zuordnen möchten.

²³ Der Ausdruck S: „Āditya“ – somit hier im Plural – steht hier für die zwölf Teile der Sonne, somit für das Sonnenjahr, nämlich für die zwölf Teile des Jahrs.

²⁴ Der Ausdruck „Donner“ kann in (mindestens) drei Bedeutungsebenen verstanden werden:

„Wer ist der Donner?“ – „Der Blitz!“²⁶
„Wer ist das Opfer?“ – „Die Tiere!“²⁷
„Wer sind die drei Götter?“ – „Die drei Welten!“²⁸

(a) im alltäglichen – und von der Priesterschaft für Laien gepflegten – Sinn gemäß „Blitz und Donner“ oder auch eruptiv, darin dem cholerischen Jahwe und seiner Vergangenheit als Vulkan-Gott nicht unähnlich;

(b) im kosmologischen Sinn gemäß des den Raum durchdringenden, daher mit ihm allgegenwärtigen, und damit ihn letztlich ausmachenden Schall, demnach das allgegenwärtige Wirken der Stimme des ungeteilten Brahmans von dessen Personifizierung und Zerteilung ab, somit quasi die Fleischwerdung des göttlichen Wortes, und damit die Zweite Person des Dreieinigen Gottes, dessen Erste Person Brahmā, dessen Zweite Person gegenwärtig Śiva und dessen Dritte Person gegenwärtig Viṣṇu ist; sowie

(c) im epistemologischen Sinn gemäß „feinerstoffliche Schwingungen, die das Selbst begleiten und tragen“.

²⁵ Prajāpati hat sich ja – kosmologisch verstanden – aufgeteilt: Er hat sich mit diesem eigenen Zerteilen für die Welt geopfert; und dieses ursprüngliche Opfer Prajāpatis wird nun bei jeder Opferhandlung – man ist geneigt zu sagen: bei jeder Messe – wiederholt. Und Indra ist der gemeinsame Gott der Stämme der Arier des Indus- und Gangesbereichs gewesen.

Für Yājñavalkya hingegen dürfte „Donner“ gleichbedeutend mit „[göttliche] Stimme“ und somit eine Benennung für den – den Weltraum durchdringenden und ausfüllenden – Schwingungen des Schalls gewesen sein, und Indra demnach identisch mit dessen Vergrößerungen und daher mit dessen spürbarem Wirken, sozusagen mit der Fleischwerdung dieser göttlichen Stimme, daher mit der zweiten Person des – so vom Selbst erstellten – dreieinigen Gottes identisch, der mehrere Jahrhunderte danach allerdings von Śiva aus seinem Amt gedrängt und so um sein göttliches Recht gebracht worden ist.

²⁶ Im Brahman-Verständnis ist der Blitz – den ja auch Zeus in seiner Hand hält – die sowohl erschaffende als auch zerstörende Urkraft im Weltall.

In der Ātman-Vorstellung ist der Blitz hingegen zweifellos eine aus dem Selbst hervorgehende Urkraft, wie sie sich insbesondere in einem Gedankenblitz darstellt; die unmittelbare Auswirkung eines solchen Gedankenblitzes ist der Gedanke, somit die [innere] Rede, eine Vergrößerung dieser Urkraft.

²⁷ Demnach sieht Yājñavalkya zwar noch das Hinschlachten von Tieren, aber nicht mehr das von Menschen als erlaubte Opferungen an die Götter an.

Erlaubt sind für ihn diese Opferungen zwar; ob sie aber auch sinnvoll sind, darüber sagt er an dieser Stelle noch nichts aus.

Allerdings ist nicht auszuschließen, dass er, dabei wohl wissend, wie die Zuhörer den Ausdruck „die Tiere“ verstehen, selber damit eine übertragene Bedeutung verbindet, etwa: Die Tiere sind dem Leidhaften verhaftet und streben nicht danach, den Schlingen des Todhaften zu entkommen. In eben diesem Sinn sind alle jene nichts als Tiere, die sich solcherart verhalten; denn sie bieten sich dem Todhaften als Opfer dar.

²⁸ Diese *Drei Welten* bestehen, gemäß der Sicht seiner *Zuhörer*, an die er diese Antwort richtet, aus *Erde–Luftraum–Himmel*; und in diesen *drei äußeren Zustandsbereichen* befinden sich

„Wer sind die beiden Götter?“ – „Speise sowie Atem!“²⁹

„Wer sind die eineinhalb Götter?“ – „Was da weht!“³⁰

„Wer ist der eine Gott?“ – „Der Hauch, [auf dem das Selbst fußt]“³¹!

Dann aber fuhr Yājñavalkya fort:³² „Du hast mich nach einer Gottheit gefragt, nach der man nicht fragen darf. [Darum] wirst du vor dem soundsovielten Tag sterben; und deine Gebeine werden nicht mehr in deine Wohnung gelangen!“

[Der arme Śākalya] starb [tatsächlich] wenig später auf eben diese

alle dementsprechenden Kräfte, formuliert als: „In den drei Göttern befinden sich alle übrigen Götter“. Denn diese Götter sind ja Kräfte von äußerer Art; daher können sie – als äußere Kräfte im Weltall – nicht außerhalb dieses dreifach gegliederten Weltalls existieren.

Für den *Antwortenden* allerdings werden die *Drei Welten* wohl aus *Vortodlichem-Geträumtem-Nachtodlichem* bestanden haben, wobei *dem Geträumten* dann mit *dem im Zwischenzustand Erlebten* gleichzusetzen sein wird. Denn dieses Leben ist ja – mit seinen Handlungen und deren Auswirkungen – schon auf das – durch den Zwischenzustand verbundene – nächste Leben bezogen.

²⁹ Damit könnte vielleicht die grobstoffliche und die feinstoffliche Nahrung gemeint sein, die der Körper und der Geist benötigen, somit: die grobstoffliche für den Körper und die feinstoffliche für den Geist.

³⁰ Vermutlich ist das – gemäß der alten Veden – das *Eine*, das sich aus dem undifferenzierten *Urgewoge* durch Anspannung und, so verursacht, durch Zusammenziehung herausgebildet hat und daher zunächst nur vom Leeren umgeben war.

NB: Der Gedanke, dass der Raum aus dem endlich ausgedehnten Weltall und einem ansonsten unendlich großen leeren Raum, der es umgibt, besteht, erscheint in Abänderungen später auch bei Mahāvīra.

Gemäß Yājñavalkya dürften allerdings die *eineinhalb Götter* der – für das Selbst als Diener wirkende – *feinstoffliche Hauch* (als das eine Ganze) mit seiner vergrößerten Ausrichtung als *vom Selbst Veräußertes* (als das zusätzliche Halbe) gewesen sein, als *vom Selbst Vergegenständlichtes*.

³¹ Diesen Zusatz – mit dem auf das bei den *Rudras* aufgeführten *Selbst* Bezug genommen wird – haben wir gemäß PDS [1897] S. 449 eingefügt; sinngemäß habe ich dabei „Brahman“ durch „Ātman“ ersetzt, da ein Abhandeln des Begriffs „Brahman“ für Yājñavalkya kein lohnendes Thema mehr ist. [Allerdings bin ich mir dabei im Klaren, dass dann der *Eine* Gott als eine Zusammenfassung des *Elfgesichtigen* Gottes der *Rudras* anzusehen ist.]

In dieser Form müsste dieser Zusatz von uns im Sinne Yājñavalkyas formuliert sein; und ohne diesen Zusatz ist nicht gut verständlich, warum der gute Śākalya eine Frage zuviel gestellt haben sollte.

Vermutlich hat der arglose Śākalya hier nach dem *Das* – nach dem windlos Atmenden – gefragt; aber nach einem *solchen* *Das* darf *auch* ein Anhänger der *Brahman*-Lehre nicht fragen. Und ein Anhänger der *Ātman*-Lehre, für den das *Das* das *Selbst* ist, sollte ohnehin *nicht* nach diesem *Das* fragen, da ja danach überhaupt nicht gefragt werden kann.

So oder so hat also der gute Śākalya eine Frage zuviel gestellt.

³² Hier ist dem weisen Yājñavalkya ganz offensichtlich der Kragen geplatzt!

Art durch die Hand von Räubern, die ihn mit jemand anderen verwechselt hatten.³³

Darum soll man einen, der alles weiß, nicht durch Reden herausfordern. Denn dieser steht ja am höchsten!³⁴«

Auf diesem Prāṇa – auf diesem Hauch, auf diesen feinstofflichen Energien – ruht das Ātman, das Selbst: Ganz unbewegt relativ zu diesem Hauch ruht es auf ihm, und macht so in dieser relativen Ruhe alle seine Bewegungen vollständig mit; anders gesagt: Dieser Hauch führt die Bewegungen des Selbsts aus als dessen Diener, als sein Puruṣa.³⁵ Die Bewegungen erfolgen dabei auf den vom Ātman vorgezeichneten Linien, kurz: auf den wegen der Gedankenführung des Geistes, genauer: des *Bewusstseins* und der mit diesem untrennbar verbundenen fünffach gegliederten *Begleitkräfte*, d.h.: des Verbunds von *Vijñāna* und *Nāma*.³⁶

Dieser Hauch, aus dem sich im Wachzustand die feineren und gröberen Winde entfalten, ist dem sich bewegenden Reittier vergleichbar, auf dem das in sich ruhende und daher in sich unbewegte Selbst bewegt wird. Das handelnde Ich besteht dann aus diesem festen und unauflöslchen Verbundensein von Selbst und Hauch auf den Verbindungsstellen von Geist und Körper.³⁷

3. Am Anfang war das Selbst

³³ Wer's glaubt! Viel wahrscheinlicher ist es, dass entweder Yājñavalkyas eigene Leute oder die umstehenden Geheimpolizisten des Königs diesen Wink mit dem Zaunpfahl verstanden haben und entweder die Tat selbst ausführten [und sie sodann den unschuldigen Räubern unterschoben] oder aber sie durch – hierfür eigens gedungene – Räuber ausführen ließen.

³⁴ Wer sein Zielrohr auf den Höchsten richtet, dessen Schuss kann leicht nach rückwärts losgehen.

³⁵ Das Wort S: „Puruṣa“ hat dabei das Bedeutungsspektrum von „Mensch, Mann, Diener, Hofbeamter, Minister“. Unter philosophischen Gesichtspunkten betrachtet, ist dann „Diener“ die hier passende Wiedergabe.

³⁶ Bei Buddha Śākyamuni werden diese Begleitkräfte gegliedert in: Hinwendungskraft, Aufmerksamkeitskraft, Berührungskraft, Empfindungskraft, Unterscheidungskraft.

In dem überlieferten Teil der Lehre Yājñavalkyas findet sich zwar kein Hinweis darauf, dass er derart streng zwischen dem Bewusstsein und den – dem Bewusstsein zuarbeitenden – Begleitkräften unterschieden hat; aber es würde mich sehr wundern, wenn er in umfangreicheren Mund-zu-Ohr-Unterweisungen die Tätigkeit des Geistes nicht mit derartigen Begriffen sich verständlich zu machen versucht hätte.

³⁷ Im Gegensatz zum Ātman sind demnach bei ihm Geist und Körper keine Substanzen, sondern durch das Prāṇa hervorgebrachte und vom Ātman gelenkte mentale bzw. physische Kräfte.

Von irgendeinem auf dem *Hauch* ruhenden *Brahman*³⁸ – und somit von den orthodoxen Lehren der *Vorgänger* – ist bei *Yājñavalkya* allerdings *nirgendwo* mehr die Rede.

Solches und manches Andere – wenngleich vielleicht nicht so genau und auch eher verklausuliert Formulierte – haben sich die Brähmaṇen, die zur Zeit *Yājñavalkya*s gelebt haben, wohl dann und wann hinter der vorgehaltenen Hand zugeflüstert. Er aber sagt es ihnen jetzt, wo er offen und laut befragt wird, laut und offen ins Gesicht. Daher – so vermuten wir, ohne allerdings diese Vermutung weiter belegen zu können – haben sie aus seinen Darlegungen und Wechselgesprächen nur das in die Brāhmaṇa-Sammlung aufgenommen, was ihn – nicht nur die 1.000 Rinder, sondern auch das tragische Ende des tapferen Śākalya betreffend – in ein Zwielicht setzen konnte.

Aber sein Ruf als größter Brähmaṇe war nach seinem und seiner Widersacher Tod nicht mehr zu erschüttern. Denn nicht nur die Schule seiner Übertragungslinie, sondern auch andere Schulen beriefen sich dann zunehmend – in der Übernahme seiner Ātman-Lehre und daher mit Hintansetzung der überkommenden Brahman-Sicht – auf seine Unterweisungen: Daher ist es von da ab weder Brahman noch Prajāpati, der durch sein erstes Opfer zunächst Teile von sich zur Welt gemacht und so dann durch ein zweites Opfer in diese Welt als Form und Begriff eingegangen ist, indem er so das zunächst unterschiedslose Gewoge geformt und gegliedert hat. Vielmehr ist es nun das jeweils eigene Selbst – nämlich mein Selbst, wie auch dein Selbst, wie auch sein Selbst –, das das Gewoge des ihm Erscheinenden nach Form und Begriff ordnet und dadurch mit diesen Formen und Unterscheidungen in das Geformte und Unterschiedene eingeht. In nicht zu überbietender Eindeutigkeit wird dies später so beschrieben:³⁹

»[Ein Jünger *Yājñavalkya*s sprach:]

„Am Anfang war diese Welt allein das Selbst in menschlicher Form. Es blickte sich um und sah dabei nichts anderes [als sich selbst]. „Das bin ich!“⁴⁰, das war sein erstes Wort; und daher erhielt es „Ich“ als Namen.⁴¹ (...)“⁴²

³⁸ Gemäß der *orthodoxen* Lehre ruht das *Brahman* auf dem *Prāṇa*, wobei *dieser* Hauch dann natürlich als *äußerer* Hauch verstanden worden ist.

³⁹ Siehe „*Brhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*“ 1.4.1ff., gemäß PDS [1897], S. 392-398.

Ganz offensichtlich ist dies keine lupenreine Wiedergabe der Lehre des Meisters mehr. Aber sie enthält interessante und wichtige Teilstücke dieser Lehre; und deswegen führe ich sie hier an.

⁴⁰ S: „*Sva’ham asmi*“. NB: Auch „*Jahwe*“ hat die Bedeutung von „*Ich bin*“.

⁴¹ S: „*Ahaṃ nāma*“. Hier kann S: „*Nāma*“ durchaus mit „*Name*“ übersetzt werden.

[Dieses Ich] war so groß wie ein Paar, wie Mann und Frau zusammen, die sich umschlungen halten. Daher zertrennte [das Selbst] dieses Ich in zwei Hälften. So ist nun – wie es Yājñavalkya lehrt – dieser Leib an dem Selbst nur die eine Hälfte. Und ausgefüllt wird die – nunmehr leere – andere Hälfte durch die Frau.⁴³ (...)

Die Welt [dieses Selbsts] war damals noch nicht gegliedert. Durch Form und Begriff wurde sie sodann gegliedert, indem gesagt wurde: „Diese Form fällt unter jenen Begriff“. [So ist durch Form und Begriff] das Selbst in alles eingegangen; und dennoch ist es darin nicht zu sehen.

Man sieht [dieses Selbst] nicht, weil es nunmehr verteilt ist: Gemäß dieser Zerteilung fällt nun das Atmen unter den Begriff „Atem“, das Reden unter den Begriff „Re-

⁴² Zusätze, die so naiv und primitiv sind, dass sie bestimmt nicht von Yājñavalkya selbst stammen, lasse ich weg. Dadurch wird der – durch sie unterbrochene und damit gestörte – Gedankengang wieder übersichtlich und klar.

⁴³ Wenigstens vierfach kann dieses Gleichnis verstanden werden; und ich weiß nicht, welcher Deutung ich dabei den unbedingten Vorzug zu geben habe:

(1) Man kann dies zwar alles real verstehen, sei es gemäß Platons Darstellung im „Symposion“ oder sei es gemäß des Kapitels 2 der „Genesis“, da aber mit einer patriarchalisch bedingten Asymmetrie.

(2) Man kann dies andererseits auch kosmisch verstehen, nämlich so, dass sich mit dem Brahman auch der Brahmā aufteilte, und zwar zunächst in die beiden Bereiche der Welten und der Götter, dass er diese sodann ebenfalls aufteilte und dabei jeder Welt den ihr zugehörigen Gott zuordnete.

(3) Man kann es sodann auch phylogenetisch als den ersten Entwicklungsschritt des Embryos im Mutterleib erachten: Dort sind die Keimzellen von Vater und Mutter ineinander verschmolzen, woraus dann rasch ein kleiner Zellhaufen entstanden ist; und mit diesem hat sich das zu diesen Grobstofflichen und Feinstofflichen passende Ich – das Selbst in Verbindung mit dem Hauch, mit dem Feinstofflichen – vereinigt. Daher hat das nun in dieser Vereinigung eingeschlossene Ich am Anfang diese menschliche Form. Und da es nach dieser Vereinigung zunächst nichts als sich selbst wahrzunehmen in der Lage ist, erkennt es: „Das bin ich!“. Sodann aber teilen sich in diesem kleinen Zellhaufen das väterlich Feinstoffliche vom mütterlich Feinstofflichen, was sodann zur Strukturierung dieses bislang noch unstrukturierten Zellhaufens gemäß Oben-Unten führt.

(4) Man kann es schließlich – vom Tantrayāna her gesehen – auch so verstehen: Der Körper besteht aus dem, was an materiellen Energien durch die äußeren Sinne erfassbar ist; und der Geist – die andere Hälfte des Ichs – besteht aus dem, was an mentalen Energien durch die inneren Sinne – zusammengefasst als Denksinn – erfassbar ist. Dabei erbringt der Körper die Mittel zum Handeln, und der Geist die Weisheit zum richtigen Einsetzen dieser Mittel. Das Zusammenkommen von Körper und Geist – die Vereinigung des Körpers als des Männlichen mit dem Geist als dem Weiblichen – im gegenseitigen Sich-umschlungen-Halten ist dann eben nichts Anderes als das Ich, als die materiell und mental wahrnehmbare Form des Selbsts.

de“, das Sehen unter den Begriff „Auge“, das Hören unter den Begriff „Ohr“, das Verstehen unter den Begriff „Verstand“.⁴⁴ Aber alles das sind nur Begriffe, die die Wirkungen [des Atmens, Redens, Sehens, Hörens und Verstehens] benennen und untergliedern.⁴⁵ Wer dann aber nur das eine hiervon oder nur das andere hiervon verehrt, der ist nicht weise; denn nur teilweise befindet sich das Selbst in einem jeden dieser Gliederungen [seines Wirkens]. Deshalb soll man [das ungeteilte Ganze] als das Selbst achten!⁴⁶

Nun verweisen die Leute allerdings auf die verschiedenen Götter und sagen dabei: „Opfere diesen! Opfere jenen!“. Dabei ist doch tatsächlich diese Welt [auf eben diese Weise] vom [Selbst] allein geschaffen worden; das [Selbst] allein [bewirkt] daher das [Zustandekommen] aller Götter.⁴⁷

Dieses Selbst hier, das ist daher die Wegespur des Weltalls; denn in [eben diesem Selbst] erkennt man dieses ganze Weltall. (...)

Darum soll man allein das Selbst wertschätzen und hochhalten. Denn wer allein das Selbst wertschätzt und hochhält, der besitzt dadurch etwas Wertvolles, nämlich etwas, das nicht vergänglich ist. (...)⁴⁸

Wer demnach irgendeinen anderen Gott [anstelle des Selbsts] verehrt, indem er spricht: „Der ist es! Ich hingegen [bin nur] das!“, der ist nicht weise; vielmehr [macht sich dadurch zu] einem Haustier solcher Götter!

Und umgekehrt ist es diesen [Göttern verständlicherweise] nicht angenehm, dass die Menschen [irgendwann] erkennen, [wie sie sich zu Haustieren der Götter machen]. (...)⁴⁹

⁴⁴ Hier werden die inneren und äußeren Fähigkeiten in fünf Gruppen gegliedert.

⁴⁵ Bereits hier findet man Ansätze zu einem reflektieren des Sprechens und Denkens!

⁴⁶ Es folgt eine Umstellung in der Reihenfolge der Überlieferung, die wir gemäß eines Hinweises von PDS vornehmen; siehe PDS [1897] S. 394 FN 1.

⁴⁷ Na, wenn das nicht häretisch ist ... !

⁴⁸ Es folgt der – für sich allein sehr interessante, *hier* jedoch – sehr störende Einschub eines *sehr alten* Brahman-Textes:

„Tatsächlich war diese Welt am Anfang Brahman, das nur sich selbst kannte. Und da es daher sprach: „Ich bin Brahman!“, wurde es zum ganzen Weltall. Und wer immer an Göttern, Sehern und sonstigen Menschen erkannt hat oder erkennt: „Ich bin Brahman!“, der wird dadurch zu diesem Weltall. Und selbst die Götter haben nicht die Kraft, das zu verhindern; denn er ist [ja dann] das Selbst dieser Götter.“

In DN 1 kommt Buddha Śākyamuni auf diese – oben weggelassene – Aussage „Ich bin Brahmā!“ zurück.

⁴⁹ Als nächster Einschub folgt die Erschaffung der Kasten, der biologisch-erblichen Stände in der Gesellschaft (mit geringfügigen Modifikationen Jahrhunderte später wiederholt in Platons „Staat“).

Interessant daran ist hier zweierlei:

Wer darum aus dieser Welt scheidet, ohne sie als die [eigene] Welt erkannt und gesehen zu haben, dem hilft das – eben weil sie ihm unerkant und ungesehen geblieben ist – in keiner Weise. Dem hilft das so wenig wie ein Wissensschatz, den man nicht gelernt hat, oder wie eine Handlung, die man nicht durchgeführt hat. Wer ohne dieses Wissen [um die eigene Welt] große gute Handlungen durchführt, dem werden dennoch [durch das Aufbrauchen dieses angesammelten Verdienstes] schließlich diese Handlungen zunichte. Wer hingegen das Selbst als die Welt verehrt, dessen Handlungen werden nicht zunichte; vielmehr wird ein solcher aus diesem Selbst [alles das] erschaffen, was immer er erschaffen will.⁵⁰ Aber darüber hinaus ist dieses Selbst auch der Wohnort für alle Lebewesen: Indem man opfert oder opfern lässt, ist dieses Selbst der Wohnort der Götter; indem man Menschen beherbergt und speist, ist dieses Selbst der Wohnort der Menschen. Und indem man für Tiere – welcher Art auch immer, bis hinab zu den Ameisen – Futter bereitet, ist dieses Selbst der Wohnort der Tiere.

Ja! Genauso wie einer seinem eigenen Wohnort Gedeihen wünscht, genauso wünschen alle Lebewesen dem, der solches weiß, Gedeihen.⁵¹ Das ist einwandfrei erforscht und als gewiss erkannt! (...)“⁵².«

Die Kaste der Adelligen leitet sich demgemäß direkt aus dem Brahman ab und steht deshalb über den drei anderen Kasten, also auch über der Kaste der Brähmaṇen. Andererseits, eben weil sich die Kaste der Adelligen vom Brahman herleitet, sucht sie insbesondere in Kriegszeiten bei den Brähmaṇen Rat, Unterstützung und Schutz. Das wirft natürlich ein Licht auf die Frage der Abstammung des Autors.

Die dritte Kaste hingegen – die der Bürger – hat hingegen offensichtlich nichts mit dem Brahman zu tun. Und das wiederum wirft ein Licht auf die – offensichtlich nichtarische – Herkunft von ihr.

⁵⁰ Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit ist hier nicht nur das Tätigwerden gemäß der Handlungen des Körpers und der Rede, sondern auch die gemäß der Handlungen des Geistes zu verstehen, und mit höchster Wahrscheinlichkeit auch das Visualisieren, auch wenn es nirgendwo genannt und beschrieben wird; denn das ist ja schließlich etwas, was nicht unter die Leute gehört.

⁵¹ Auch dies ist eine Darlegung des Dharma-Gesetzes, des Zusammenhänge-Gesetzes: Das Gute, das man tut, wirkt auf einen selbst – aber natürlich nicht auf ein Selbst! – zurück.

⁵² Dass das oben Weggelassene von Yājñavalkya stammen könnte, sehen wir als ungesichert an; auf jeden Fall ist es ein störender Einfluss. Es lautet:

„Fünffach ist das Opfer, [nämlich, wem es dargebracht wird, ob Göttern, Sehern, Verstorbenen, Menschen, Tieren]; fünffach sind die Opfertiere, [nämlich das Dargebrachte, seien es Menschen, Pferde, Rinder, Schafe, Ziegen]; und fünffach ist auch der Mensch, [nämlich als Handelnder verstanden und demnach gemäß seiner Sinnesfähigkeiten bestehend aus Denksinn, Rede, Hauch, Auge, Ohr]. Fünffach ist alles, was besteht.“

Vor *versammelten Leuten* Darlegungen zum Selbst – zum Ātman – zu geben, das hat Yājñavalkya augenscheinlich gemieden; und auch die weise Vācakovā Gārgī hat einmal auf einer solchen Versammlung vergeblich versucht, ihn mit zwei klugen Fragen aus seiner Reserve zu locken:⁵³

»[Auf einer Versammlung der Brāhmaṇen hegten einige von ihnen den Wunsch, Yājñavalkya aus ihren Reihen auszuschließen.]⁵⁴

Da sprach Vācakovā⁵⁵: „Ehrwürdige Brāhmaṇen! Zwei Fragen will ich Yājñavalkya nun stellen. Sollte er sie mir beantworten, wird ihn keiner von euch jemals im Streitgespräch überwinden. Sollte er sie mir aber nicht beantworten, wird ihm sein Haupt zerspringen.“⁵⁶

[Yājñavalkya forderte sie daraufhin auf:] „Frag’ nur, Gārgī!“

Sie sprach: „Wie ein [Krieger] aus Kasi⁵⁷ oder aus Vaideha seinen Bogen mit einer Sehne bespannt, sodann zwei Pfeile⁵⁸ nimmt und sich daraufhin gegen seinen Widersacher aufmacht, so hab’ ich mich jetzt mit zwei Fragen gegen dich aufgemacht!“

⁵³ Siehe Brhad-Āraṇyaka-Upaniṣad 3.8, gemäß PDS [1897], S. 444-446.

⁵⁴ Hinzufügungen *dieser* Art sind zwar eine gewagte Sache; aber ich wage sie. Denn dadurch erhält das darauf Folgende einen stringenten Sinn.

⁵⁵ Da und dort wird in der Sekundärliteratur behauptet, diese Vācakovā Gārgī sei Yājñavalkyas Ehefrau gewesen. Wir haben eine derartige – glaubhafte – Information nirgendwo in den überlieferten Texten ermitteln können, nicht einmal eine Spur hiervon.

Der Text vermittelt auf keinen Fall den Eindruck, da würde von einem Ehepaar den versammelten – dem Yājñavalkya alles andere als wohlgesonnenen – Brāhmaṇen ein unter diesen Eheleuten zuvor abgesprochenes Theaterstück aufgeführt.

Natürlich ist nicht auszuschließen, dass die Vācakovā Gārgī diesen intellektuellen Helden später geehelicht hat; aber auch dies ist alles andere als sicher, es sei denn, sie hätte die Eheschließung mit einer – damals durchaus nicht üblichen – Änderung ihres Vornamens zu „Maitrī“ verbunden, was wir gleichfalls als wenig wahrscheinlich erachten. Zudem scheint die Vācakovā Gārgī mit jener Lehre, die später die Maitrī von Yājñavalkya erbittet, schon weitgehend vertraut zu sein, was gleichfalls gegen eine Identität der beiden Frauen spricht.

⁵⁶ Welche genaue *übertragene* Wortbedeutung diese Redewendung „das Haupt wird ihm zerspringen“ damals [und auch noch Jahrhunderte später zur Zeit Buddha Śākyamunis] gehabt hat, wissen wir nicht.

⁵⁷ „Kasi“ ist ein anderer – vielleicht der ursprüngliche, der drawidische – Name für Vārāṇasī, für das heutige Benares.

⁵⁸ Die Scharfschützen unter den Bogenschützen verschossen im Gefecht normalerweise zunächst – solange der Feind noch weit genug weg war – viele billig erstellte Pfeile im Winkel von 45° nach oben in der berechtigten Annahme, dass davon manche durch Zufall treffen werden. Üblicherweise hatten sie zudem zwei sehr wertvolle Pfeile mit perfektem Schliff bei sich, mit dem sie sodann – sowie sich das feindliche Heer auf 100 bis 50 m genähert hatte – ausgewählte menschliche Objekte gezielt beschossen.

Er sprach: „Frag’ nur, Gārgī!“

Sie sprach: „Yājñavalkya! Was jenseits des Himmels[gewölbes], was zwischen Himmels[gewölbe] und Erd[oberfläche], was unterhalb der Erd[oberfläche] ist, ob in der Vergangenheit, in der Gegenwart, in der Zukunft: in was ist das alles fest eingebunden?“

Er sprach: „In den Raum ist das alles fest eingebunden, Gārgī!“⁵⁹

Sie sprach: „Du hast mir diese Frage richtig beantwortet, Yājñavalkya; Verehrung sei dir hierfür zuteil! Aber mach’ dich auf die Folgefrage gefasst!“

Er sprach: „Frag’ nur, Gārgī!“

Sie sprach: „[Auf meine Frage:] „Was jenseits des Himmels[gewölbes], was zwischen Himmels[gewölbe] und Erd[oberfläche], was unterhalb der Erd[oberfläche] ist, ob in der Vergangenheit, in der Gegenwart, in der Zukunft: in was ist das alles fest eingebunden?“ [hast du richtig] geantwortet: „In den Raum ist das alles fest eingebunden!“ Nun frag’ ich dich weiter, Yājñavalkya:

In was ist [dann] der Raum fest eingebunden?“

Er sprach: „Gārgī! [Der Raum ist] in das [fest eingebunden], was die Brāhmaṇen „das Unversiegliche“ nennen.“⁶⁰

[Dieses Unversiegliche ist ohne Grenzen:] Es hat nichts vor sich und nichts hinter sich; und es hat kein Innen und kein Außen. [Daher ist es] weder lang noch kurz und weder dick noch dünn. Es ist [auch] nicht der Sehsinn, nicht der Hörsinn, nicht der Riechsinn, nicht der Schmecksinn, nicht der Tastsinn, nicht der Denksinn.⁶¹ Es ist

⁵⁹ Damals wurde die Zeit zwar häufig im Zusammenhang mit dem Tod, aber fast nie im Zusammenhang mit dem Raum thematisiert. Auch an dieser Stelle bezieht er den Raum nicht auf die Zeit, sondern vielmehr – wie stets vor Einstein – die Zeit auf den Raum.

⁶⁰ Noch lässt er damit offen, ob er mit diesem Ausdruck das Brahman – den kosmischen Urgrund – oder aber das Ātman – das eigene Selbst – meint, den individuellen Urgrund, ob er demnach materialistisch-realistisch oder hingegen idealistisch-phänomenalistisch spricht:

Die *anderen* Brāhmaṇen – die *versammelten Leute*, seiner da etwas abfälligen Sprechweise nach – verstehen unter „Unversiegliches“ das *Brahman*, ohne dabei aber verstehen und erklären zu können, wieso dann der Raum in dieses Brahman fest eingebunden zu sein hat. Die *echten* Brāhmaṇen hingegen – die *Brāhmaṇen*, seiner Sprechweise nach – verstehen darunter das *Ātman*, in das – siehe Kant! – der Raum in naturgemäßer Weise fest eingebunden ist.

Dass sich hier Fragen und Antworten hart an der Grenze dessen bewegen, wonach nicht gefragt [und was nicht beantwortet] werden darf, wird niemandem entgehen. Und Yājñavalkya benützt hier sinnvollerweise die Umschreibung „das Unversiegliche“ und hütet sich, einen Namen zu gebrauchen.

⁶¹ Den – hier ungeteilt gelassenen – Denksinn (= innerer Sinn) unterteilt er an anderen Stellen in: Vorstellungssinn–Unterscheidungssinn–Verstand, dabei der Verstand als Verstehens- oder Erkennensinn verstanden. Den Wahrnehmungssinn (= äußeren Sinn) hingegen klassi-

[zudem ohne Erdartiges, ohne Wasserartiges,] ohne Feuerartiges, ohne Windartiges; und es ist nicht von räumlicher Art.⁶² Es ist auch nicht Mund und Stimme, [somit nicht die Rede, die die Begriffe hervorbringt]. Es ist auch nicht die – durch einen Namen zu erfassende – Abfolge von auseinander hervorgehenden Leben⁶³: [Vielmehr] ist es frei von Altwerden–Totwerden. Es verändert nichts Anderes und wird auch von nichts Anderem aufgebraucht.⁶⁴ Es ist, [kurz gesagt,] das Unsterbliche, das Todlose.

Gārgī! Dieses Unversiegliche [unter]scheidet Erde–Himmel;⁶⁵ es unterscheidet Halbmonat–Monat–Jahreszeit–Jahr.⁶⁶

Gārgī! Jemand, der in diesem Leben Opferungen [an die Götter dieser Welt] darbringt, der [an Anderen Menschen] Freigiebigkeit ausübt, der [mit dem Ziel der Reinigung] Selbstquälungen durchführt, der erreicht – selbst dann, wenn er solche Übungen [ununterbrochen] jahrtausendlang durchführt – dadurch nur die [räumlich wie insbesondere auch zeitlich] endliche Welt [des Götterdaseins]; wer dieses Unversiegliche nicht kennt, der bleibt im Elend, im Leidhaften. Wer hingegen, dieses Unversiegliche kennend, aus dieser Welt scheidet [und sie hinter sich lässt], der ist ein [echter] Brāhmaṇe!⁶⁷

fiziert er hier – anders als an anderen Stellen – bereits fünffach, wie dies später zum Standard geworden ist.

⁶² Hier werden die *Vier Großen Grundstoffe* aufgeführt, gefolgt vom *Grundstoff* Raum, in dem sie durch *Form* und *Begriff* gegliedert werden.

⁶³ Den Ausdruck „Nāma-Gotra“ geben wir hier recht umständlich mit „die – durch einen Namen zu erfassende – Abfolge von auseinander hervorgehenden Leben“ wieder und lassen damit, wie auch er selbst, offen, ob damit im materialistisch-realistischen Sinn die Geschlechterabfolge oder aber im idealistisch-phänomenalistischen Sinn die Wiedergeburtskette [mit den unterschiedlichen Namen in jedem dieser aufeinanderfolgenden Leben] gemeint ist.

⁶⁴ Es unterliegt also nicht der kausalen Interaktionen, im Gegensatz zu seinen Gegenständen.

⁶⁵ Das ist zu verstehen als: Es unterscheidet nach räumlichen Gesichtspunkten.

⁶⁶ Das ist zu verstehen als: Es unterscheidet nach zeitlichen Gesichtspunkten, das erste Paar des Quadrupels dabei auf den Mondkalender und das verbleibende Paar auf den Sonnenkalender abzielend. NB: Hier werden Zeit und Raum immerhin parallel aufgeführt.

⁶⁷ An *diesem* Brocken: „... der ist ein Brāhmaṇe“ hatten seine lieben Kollegen, die ihn nieder-machen wollten, *dann* natürlich zu kauen:

Denn *er* hat nun das Kriterium dafür aufgestellt, *wer* ein *echter* Brāhmaṇe ist; und so hat nun *er* seine Drohung in den Raum gestellt, die *anderen* Brāhmaṇen dahingehend zu beurteilen, *ob* sie auch *tatsächlich* echte Brāhmaṇen sind.

NB: Bis dahin hat er sich, seine weltanschauliche Grundhaltung betreffend, noch etwas bedeckt gehalten. Von da ab aber lässt er diese Hülle fallen und gibt, auch ohne Verwendung des Wortes „Ātman“, für jeden philosophisch Kundigen unzweideutig zu erkennen, was denn nun dieses Unversiegliche tatsächlich ist.

Gārgī! Dieses Unversieglliche ist das [letztlich] Sehende, das man nicht [durch] Sehen [erfassen] kann, das [letztlich] Hörende, das man nicht [durch] Hören [erfassen] kann, das [letztlich] Vorstellende⁶⁸, das man nicht [durch] Vorstellen erfassen kann, das [letztlich] Erkennende, das man nicht [durch] Erkennen [erfassen] kann.⁶⁹ Es gibt nichts Anderes, das sieht, hört, vorstellt, erkennt. Und eben dieses, Gārgī, ist das Unversieglliche, in das der Raum fest eingebunden ist, [und die Zeit desgleichen]⁷⁰“

Sie sprach daraufhin: „Ehrwürdige Brāhmaṇen! Verabschiedet euch von diesem hier⁷¹ mit einer Verneigung! Und seid glücklich darüber, [dieses hier vor ihm tun zu dürfen; denn er ist der Größte unter Allen!]: Keiner von euch wird ihn jemals im Streitgespräch überwinden!“

Darauf schwieg⁷² Vācakaṇvī Gārgī.«

4. Greifen und Gegriffen-Werden

⁶⁸ Da der Ausdruck „Denken“ im jetzigen Deutschen der Oberbegriff für alle geistigen Tätigkeiten – das Erkennen eingeschlossen – ist, ersetze ich hier wie auch in vergleichbaren Zusammenhängen stets „denken“ durch „vorstellen“; denn unseren gegenwärtigen Sprachgebrauch gemäß ist in den Handlungen ist das dem Erkennen Vorausgehende eben das Vorstellen.

⁶⁹ Hier hat Yājñavalkya die inneren und äußeren Sinneskräfte in vier Gruppen eingeteilt; auch in den Lehreden Buddha Śākyamunis findet sich diese Gliederung in nur vier Gruppen da und dort.

⁷⁰ Ich gebe zu, dass ich mit diesem Zusatz: „und die Zeit desgleichen“ eine gewagte Interpretationshypothese aufstelle.

NB: Mit: „Es gibt nichts Anderes ...“ deutet Yājñavalkya – versteckt wenngleich unmissverständlich – an, dass auch das Brahman nichts als ein Produkt dieses unversiegllichen Ātmans ist; dass er es vermeidet, darauf ausdrücklich hinzuweisen, mag seinen Grund darin haben, dass er einem Inquisitionsgericht aus dem Weg hat gehen wollen.

NNB: Allen späteren Epigonen, die – zum Zweck der Vereinigung des Unvereinbaren – das Ātman als eine Ausstülpung des Brahmans dargestellt haben, ist demnach vorzuhalten, dass sie die Erkenntnislehre Yājñavalkyas grundlegend missverstanden haben.

⁷¹ Erstaunlicherweise sagt sie: „von diesem hier“, nicht aber: „von diesem Brāhmaṇen“; und dieser flapsige Hinweis: „von diesem hier“ wäre nach Allem eine ungeheuerere Beleidigung für Yājñavalkya gewesen, wäre dieser abstammungsmäßig reinster brāhmaṇischer Abkunft und daher in eben *diesem* Sinn von seinen Kollegen ausnahmslos und bedingungslos als Brāhmaṇe anerkannt gewesen.

⁷² Der Muni – der Schweigende – ist ein Weiser.

Nun ist gemäß Yājñavalkya der Vorgang des Erfassens von Sinnesgegenständen allerdings eine tückische Angelegenheit. Denn die jeweilige Sinnestätigkeit, die einen von ihr erfassbaren Gegenstand erfasst, wird durch eben diesen Gegenstand gebunden und dadurch festgehalten; kurz gesagt: Der Einfangende wird durch dieses Einfangen vom Eingefangenen eingefangen.

Mit Sicherheit ist das, am Beispiel des Auges verdeutlicht, so zu verstehen: Mein feinerstoffliches Sehorgan – kurz: mein Sehsinn, meine Sehfähigkeit, gesagt wird: mein Auge – wirft das Netz der ihm verfügbaren Formen auf das, was dieses Organ berührt. In einer dieser Maschen des Netzes bleibt ein Seheindruck hängen; und diesen führt das Sehorgan dann dem Sehbewusstsein zu. Das Sehorgan hat dann nicht mehr die Freiheit, etwas anderes als das so Eingefangene als Gesehenes zu wählen; vielmehr wird es durch das, was es da mit sich führt, an eben diesem Mitgeführten festgehalten. Der betreffende Text lautet:⁷³

»Ārtabhāga, der Sohn des Rtabhāga aus dem Geschlecht des Jaratkāru, wandte sich an Yājñavalkya [und begann mit ihm das folgende Wechselgespräch] :

„Yājñavalkya! Wieviele Greifende und wieviele Gegengreifende⁷⁴ gibt es?“

„Acht Greifende und acht Gegengreifende gibt es!“⁷⁵

„Welches sind diese acht Greifenden und die acht Gegengreifenden?“

„Die Ausatmung ist ein Greifender; denn sie erfasst das Eingeatmete als Geruch und wird dadurch von diesem Geruch als einem Gegengreifendem festgehalten.“⁷⁶

⁷³ Siehe Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad 3.2, PDS [1897] S.431-433.

⁷⁴ Ich schreibe „Greifender“ statt „Greifer“ sowie „Gegengreifender“ statt „Übergreifender“.

NB: Als Rad genommen, sind die Greifenden dessen Speichen und die Gegengreifenden die dazu gehörenden Teile des Radkranzes. Das Ich – genauer: der Diener des unerfassbaren Selbsts – ist dann die Nabe des Rads.

⁷⁵ Hier hat Yājñavalkya nun tatsächlich die inneren und äußeren Sinneskräfte bzw. -fähigkeiten in *acht* Gruppen untergliedert, gemäß den acht Speichen eines Rads, nämlich: in die fünf äußeren Sinne, bestehend aus Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck- und Tastsinn, und in die drei inneren Sinne; dieser dreigeteilte *innere Sinn* – der *Denksinn* – besteht hier dabei aus: *Vorstellungssinn* [Kant: transzendente Einbildungskraft], *Unterscheidungssinn* [Redesinn, Kant: transzendente Unterscheidungskraft], *Erkennenssinn* [Verstehenssinn, Kant: Verstand].

Dabei erfasst der Vorstellungssinn das Vorgestellte in ähnlicher Weise, wie die äußeren Sinne das Wahrgenommene erfassen; dabei erfasst der Unterscheidungssinn das mit den äußeren Sinnen wie auch mit dem Vorstellungssinn Erfasste mit Begriffen; und dabei erfasst der Erkennenssinn – d.h.: der Verstand – die Zusammenhänge zwischen dem begrifflich Erfassten.

⁷⁶ Man darf wohl davon ausgehen, dass sich gemäß Yājñavalkya das Aussenden von Feinerstofflichem zum Zweck des Erfassens des Erfassens eines Sinnesgegenstands nicht nur beim Riechen vollzieht, sondern beispielsweise auch beim Sehen, etwa nach der Art: Aus dem Aug-

Die Rede ist ein Greifender; denn sie erfasst [den Namen als] Begriff und wird dadurch von diesem Begriff als einen Gegengreifenden festgehalten.⁷⁷

Die Zunge ist ein Greifender; denn sie erfasst [den Nahrungssaft als] Geschmack und wird dadurch von diesem Geschmack als einem Gegengreifenden festgehalten.

Das Auge ist ein Greifender; denn es erfasst [den Sehgegenstand als] Form und wird dadurch von dieser Form als einem Gegengreifenden festgehalten.

Das Ohr ist ein Greifender; denn es erfasst [den Hörgegenstand als] Schall und wird dadurch von diesem Schall als einem Gegengreifenden festgehalten.

Der Vorstellungssinn ist ein Greifender; denn er erfasst [das ihm als Vorstellung Gegebene als] Wirkliches und wird dadurch von diesem Wirklichen als einem Gegengreifenden festgehalten.

Die Haut⁷⁸ ist ein Greifender; denn sie erfasst [den Tastgegenstand als] Tastung⁷⁹ und wird dadurch von dieser Tastung als einem Gegengreifenden festgehalten.

apfel der eigenen Form tritt das Augenlicht aus, erfasst dadurch den Sehgegenstand, bringt ihn sodann zum Selbst und stellt ihn so dem Selbst vor. Denn auch Platon äußert sich Jahrhunderte später im „Timaios“ auf ähnliche Art, wenngleich nicht in einen solchen epistemologischen Zusammenhang sinnvoll eingebettet und daher auch in einer bei ihm nicht so recht einsehbaren Weise.

⁷⁷ Dass die Rede die in ihr vorkommenden Ausdrücke zu Begriffen formt, das hat nahezu dreitausend Jahre später Hilbert – sicherlich ganz unabhängig von Yājñavalkya – in Kurzform so formuliert: „Die Grundsätze einer Theorie definieren ihre Begriffe, und zwar die abgeleiteten Begriffe explizit und die Grundbegriffe implizit“.

Ist ein Begriff dann einmal durch eine derartige Rede bestimmt worden, so hält er sie – etwa beim Begriff der Länge – auf diese Art fest: Dieser Begriff bestimmt dann andere Aussagen, allen voran jene, in denen den einzelnen Gegenständen diese oder jene Längen zu- bzw. abgesprochen werden.

⁷⁸ Es kann durchaus sein, dass auch Yājñavalkya mit „Haut“ nicht nur die Außenhaut gemeint hat, sondern alle Häute auf dem und in dem Körper, vielleicht sogar alle Körperteile, die empfindungsfähig für Druck, Schmerz, Sinneslust usw. sind; so jedenfalls verstehen wir es, ihn wohlwollend interpretierend, und verstehen daher „Haut“ als gleichwertig mit „Fähigkeit des Spürens von Druck, Schmerz, Sinneslust usw.“, verbunden mit den entsprechenden Nervenenden der äußeren und der inneren Häute und der sonstigen dementsprechenden Nervenenden.

Ganz entsprechend ist ja auch „Auge“ nicht gemäß „Augapfel“, sondern gemäß „[im Augapfel und den sich daran anschließenden Nerven wirkender] Sehsinn“ zu verstehen, und in entsprechender Weise dann „Ohr“ und „Zunge“. Hingegen wird „Nase“ hier gemäß ihrer Funktion mit „Ausatmung – Einatmung“ benannt.

⁷⁹ Statt „Berührung“ schreiben wir hier „Tastung“; dann sonst müsste die Frage beantwortet werden: „Berührung womit und wodurch?“. Diese Frage aber liegt dem Autor naturgemäß fern; und da er sie nicht stellt, beantwortet er sie auch nicht.

[Der Verstand ist ein Greifender; denn er erfasst das Zusammenhängende als Erkanntes und wird dadurch von diesem Erkannten als einem Gegengreifenden festgehalten.]⁸⁰

Dies sind die acht Greifenden und die acht Gegengreifenden.“

„Yājñavalkya! Diese Welt ist ja die Speise des Todes⁸¹; welche Gottheit hat dann als Speise etwa diesen Tod?“⁸²

„Der Tod ist ein Feuer; indem man dieses Feuer zur Speise des Wassers macht, wehrt man den Wiedertod ab!“⁸³

„Yājñavalkya! Wenn dieser Mensch stirbt⁸⁴, verlassen dann die Lebenskräfte⁸⁵ seinen Leib oder nicht?“

„Natürlich [verlassen sie ihn] nicht! Vielmehr bleiben sie in diesem Leib und schwellen ihn auf: Aufgebläht liegt der Tote dann da!“

⁸⁰ Vermutlich ist dieser Absatz in der Überlieferung verloren gegangen; die Reihenfolge ist in dieser Aufzählung ohnehin chaotisch. Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit ist auch dieser Gegengreifende ursprünglich aufgeführt gewesen, nicht nur, weil zuvor nicht von sieben, sondern von acht Paaren gesprochen worden ist, sondern auch, weil sich das auf die acht Speichen des Wagenrads als der gegenständlichen Beschreibung dieser Zusammenhänge bezieht.

⁸¹ Der kausale Zeitablauf, den die Sonne repräsentiert, ist der Mörder, der den Tod bringt. Das Leben in der Welt des Wahrgenommenen und des Gedachten ist daher die Speise für diesen Mörder, für Māra.

⁸² Diese Frage ist zu lesen als: „Wer verzehrt den Tod? Durch wen wird der Tod – der Mörder, der Māra – vertilgt?“

⁸³ Das brennende Sich-Verzehren im Leidhaften ist der Tod. Das Auslöschendes dieses verzehrenden Feuers durch das Sich-Besinnen auf das, was es bei Erfassendem und Erfassten an Verbindendem gibt, das Sich-Rückbesinnen auf das Selbst im Erfassenden wie im Erfassten, die durch solches Besinnen erfolgte Auslöschung des brennenden Feuers nach dem Erfassten, die durch dieses Auslöschendes erfolgte Kühlung des Gemüts, sie ist das Ende des – ansonsten im Zwischenzustand erfolgten – Wiedertods.

Siehe hierzu auch das Lehrgespräch Buddha Śākyamunis gemäß MV I.21: „Alles brennt!“

Im Kontext der Brāhmaṇa-Sammlung hätten wir die obige Antwort allerdings so gedeutet: Das [äußere] Feuer vernichtet alles und ist daher der Tod, nämlich das Ende des Lebens. Aus dem Wasser hingegen entsteht alles Leben; daher überwindet das Wasser [immer wieder auf's Neue] das Feuer.

⁸⁴ Hier wird – eben meinem Verständnis gemäß – streng zwischen „Gestorbensein“ und „dem Tod unterworfen sein“ unterschieden!

⁸⁵ Die Lebenskräfte sind die feineren unter den grobstofflichen Kräften, somit jene, die auch noch in den Pflanzen als Steuerungskräfte wirken, und jene, die vor dem Zusammenkommen mit dem Bewusstsein das Zusammenkommen der väterlichen und mütterlichen Keimzelle bewirken. Sie sind nicht die den Geist in seinen Tätigkeiten unterstützenden feineren und feinsten Energien, d.h.: der Hauch mit seinen Ausformungen.

„Yājñavalkya! Was verlässt diesen Menschen nach dem Sterben nicht?“

„Die Begrifflichkeit⁸⁶ [verlässt ihn nicht]. Denn die Begrifflichkeit ist [nicht ein durch diese Welt begrenzter Teil dieser Welt, sondern vielmehr – weil nicht zu ihr gehörend und daher über jede Grenze in dieser Welt hinausreichend,] unbegrenzt⁸⁷, und desgleichen [die mit ihm fest verbundenen und mit ihm wirkenden Allkräfte,] die Allgötter; daher erwirbt er durch die [Begrifflichkeit] die unbegrenzte Welt!“⁸⁸

⁸⁶ Natürlich ist mit „Nāma“ auch hier *nicht* der *Name* – der bloße *Ausdruck* – gemeint. Gemeint sein könnte entweder (a) der Begriff, oder (b) die Begrifflichkeit.

Zu (a): Der *Begriff* ist – dem in der Analytischen Philosophie gängigen Sprachgebrauch gemäß – der einer bestimmten Vorstellung gemäß gebrauchte Ausdruck, d.h.: dass mit diesem Namen Intendierte, und dabei das von der Begrifflichkeit zu Lebzeiten Erstellte; das aber verlässt den Sterbenden beim Tod.

Zu (b): Die *Begrifflichkeit* besteht – unserer hier gebrauchten Sprechweise nach – aus den gemäß der Begriffe in Zusammenarbeit mit dem Bewusstsein wirkenden und ständig mit ihm zusammenarbeitenden *Begleitkräfte des Geistes*, gemäß Buddha Śākyamuni diese fünf – denn *Alles ist fünf!* – mit dem Bewusstsein untrennbar verbundenen und sein Handeln bewirkenden Begleitkräften des Geistes: Hinwendungskraft, Aufmerksamkeitskraft, Berührungskraft, Empfindungskraft, Unterscheidungskraft.

Diese im Geist immer anwesenden Begleitkräfte des Bewusstseins sind – mit der Unterscheidungskraft als ihrer Krönung – das, was im inneren Reden – im Denken – zu den Begriffen führt, nämlich zu den dem jeweiligen Leben angepassten und angemessenen Begriffen, und mit diesen zu ihrer jeweils eigenen *Welt*:

Die meisten Lebewesen leben *in ihrer Welt*; und *in ihr* erfassen sie – wie weit sie in diesem Erfassen auch gelangen mögen – mit ihren endlich vielen Begriffen nur jeweils endliche Stücke *von ihr*. Wer hingegen die Begrifflichkeit insgesamt erfasst, mit der er die Dinge in der Welt erfasst, der erfasst dadurch – weil er sich dabei ja nicht mehr auf der Ebene des Erfassens befindet, d. h. *nicht* mehr *in* der Welt, sondern *nunmehr* auf der Ebene des Erfassenden steht, d.h.: *über* der Welt, auf der epistemologischen Ebene, auf der Reflexionsebene – die *ganze Welt*, nämlich die ganze mit der Begrifflichkeit in den unterschiedlichsten Arten erfassbare und durch sie erkennbare und begreifbare Welt, somit die unbegrenzte Welt; und die mit der Begrifflichkeit verbundene – wenngleich natürlich von ihr verschiedene – Allgottheit (die Viṣve Devā, auch sie verstanden als: Allkräfte des Puruṣas des Ātmans) führt die Tätigkeit des Erfassens und Begreifens gemäß der begriffenthaltenden Vorstellungen aus.

In simplifizierter Form findet man diesen Zusammenhang bei Platon wieder, sowohl im „Phaidon“ als auch im „Staat“ Kap. X, d. h. immer da, wo er seine – mit seiner Wiedergeburt lehre verbundene – Ideenlehre vorstellt.

⁸⁷ Statt „unendlich“ schreiben wir hier „unbegrenzt“; denn die Anwendungsweise eines Begriffs – einer mit dem betreffenden Ausdruck verbundenen allgemeinen Regel – ist grundsätzlich auch dann unbegrenzt, wenn sich das Anwendungsfeld dieses Begriffs schließlich als begrenzt erweist.

⁸⁸ Indem er das Leben in der – durch die vom Selbst bereitgestellten Formen und Begriffe – erstellten Welt durch das semantische und epistemologische Nachdenken über sie verlässt,

„Yājñavalkya! Nachdem bei einem Menschen, [der den Wiedertod abgewehrt hat,]⁸⁹ nach seinem Tod sich seine Rede im Feuer sich auflöst, sein Atem im Wind, sein Auge in der Sonne, sein Denksinn im Mond, sein Ohr in das Weltall, sein Körper in der Erde, seine Seele⁹⁰ in den Raum⁹¹ (...) ⁹², sein Blut und seine Keimzellen in das Wasser, [aus dem sodann wieder Alles hervorgeht]⁹³, wo bleibt denn dann dieser Mensch?“

„Reich’ mir die Hand, mein guter Ārtabhāga!“ , sprach da Yājñavalkya. „Denn das müssen wir beide draußen allein unter uns besprechen, nicht hier vor den versammelten Leuten⁹⁴!“

Und so gingen sie dann beide hinaus und sprachen dann allein miteinander: Sie sprachen über das Handeln, und was es mit dem Handeln [und dessen Auswirkun-

steht er nunmehr über dieser Welt, und damit über ihren jeweils nur begrenzten Möglichkeiten; und eben dadurch steht ihm nun grenzenlos viel zur Verfügung.

⁸⁹ Dieser Zusatz scheint mir hier aus inhaltlichen Gründen erforderlich zu sein.

⁹⁰ Mit dem Wort „Ātman“ verbindet der naive Ārtabhāga noch etwas, das sich in irgendetwas Umfassenderes – wohl: in den Raum und mit diesem in das Brahman – auflöst. Dies zu meinen, das ist gemäß Yājñavalkya aber ein *Unding*; denn der Raum ist ja in das Unversiegliche eingebunden, und nicht umgekehrt. Daher Übersetzen wir hier den Ausdruck „Ātman“ mit „Seele“, um ihn von Yājñavalkyas „Selbst“ auch äußerlich – d.h.: syntaktisch – zu unterscheiden.

⁹¹ Der gute Ārtabhāga ist da noch ganz in einer materialistisch-realistischen Weltsicht befangen. Um ihn einer idealistisch-epistemologischen Anschauung zuzuführen, sieht sich Yājñavalkya nun genötigt, auf Ansichten aufzubauen, wie etwa auf die Zusammenhänge von Handlungsursachen und deren Auswirkungen, die – zu seiner Zeit – unbedingt vertraulich zu behandeln sind.

Denn auf dem Hintergrund eines überkommenen Materialismus-Realismus kann und will ihm Yājñavalkya keine Antwort geben.

Darum – aber eben nicht nur darum – führt er dieser wahrheitssuchenden Brāhmaṇen nun weg von den *versammelten Leuten* und klärt ihn hier *von Mund zu Ohr* auf, u.a.: dass das Selbst aus sich selbst heraus besteht und daher nicht vergeht, dass der Raum im Selbst ruht und daher das Selbst sich nicht in den Raum auflöst, und was damit zusammenhängt.

⁹² Wir lassen oben weg: „seine Körperhaare in die Kräuter, seine Kopfhaare in die Bäume,“.

⁹³ So sieht das der gute Ārtabhāga. Anders hingegen sieht es natürlich der kluge Yājñavalkya, nämlich wohl so: Sie lösen sich in das Wasserartige auf, nämlich in das Verbindende auf der Höhe des Herzens zu dem gegen Ende des Sterbevorgangs die weißen väterlichen und die roten mütterlichen Grundbestandteile zusammentreffen und von wo aus sie sich später wieder trennen.

⁹⁴ Die *versammelten Leute* waren ausnahmslos sein geschätzten *Amtsbrüder*, denen er hier – siehe das in FN 67 Bemerkte – die Berufsbezeichnung „Brāhmaṇen“ *verwehrt*.

gen auf sich hat]: „Wirklich! Gut wird man durch gutes Handeln, und schlecht durch schlechtes Handeln.“⁹⁵

Und der Sohn des R̥tabhāga schwieg dann.«

5. Brahman und Ātman

Noch in der Brāhmaṇa-Sammlung wird immer wieder darauf hingewiesen, wie wichtig es ist, sich für den künftigen Aufenthalt in jener Welt schon jetzt in dieser Welt die Gunst der Götter durch gehörige Opferungen zu erkaufen: Denn diese Opferungen entscheiden, ob man danach bei ihnen freundlich oder gar herzlich aufgenommen wird; nicht hingegen entscheidet die Frage, in welchem Umfang man sein Handeln tugendhaft gestaltet und auf Heilsames hin ausgerichtet hat.

Für Yājñavalkya kann das so natürlich nicht stehen bleiben. Denn die Gegenden im Weltall, ob sie nun zu dieser oder zu jener Welt oder zur dazwischenliegenden Welt des Traums – insbesondere des traumähnlichen Zwischenzustands zwischen dieser und jener Welt – gehören, sind ja durch das jeweils eigene Selbst mit Begriffen und Formen erstellt, und zwar nicht nur die Gegenstände dieser Welt sowie die der Zwischenwelt, sondern auch die Gegenstände jener Welt. Fassbar sind die Gegenstände jener Welt aber als Kräfte, und nur so, auch wenn die Art des Erfassens mit irgendwelchen Götternamen als Bezeichnungen dieser Kräfte verknüpft werden. Dann aber ist das eigene Selbst auch in diesen Göttern oder Kräften hineingeflossen, nämlich durch das vom *Selbst* zum erfassenden Gegenstand bereitgestellte Paar *Form–Begriff*.⁹⁶

Das Selbst hat damit diese Götter erstellt; und dann ist die Ansicht, dieses Selbst könnte nach dem Tod auf die Dankbarkeit dieser selbsterstellten und vom Selbst im Jenseits angesiedelten Objekte hoffen, vom Grundsatz her verkehrt, weil auf einem Kategorienfehler beruhend.

Man handelt aber auch nicht deshalb gut und unterlässt nicht deshalb schlechtes Handeln, weil dies irgendein Gott als Gebot erlassen hat, nämlich irgendein durch das Selbst erstellter Gott; vielmehr übt man richtiges Handeln aus, weil sich ein

⁹⁵ Die Karmanlehre gehörte für Yājñavalkya offensichtlich noch zur Geheimlehre.

Und nur diese Banalform des Karmengesetzes haben sie den *versammelten Leuten* preisgegeben, und selbst dies vielleicht in der Absicht, diese Amtsbrüder von dem Wichtigen, das Yājñavalkya dem – draußen dann nahe bei ihm sitzenden – Ārtabhāga von Mund zu Ohr weitergegeben hat, abzulenken.

⁹⁶ Gemäß Kant wird der Gegenstand als Form von der Sinnlichkeit (= den Sinneskräften) erfasst und vorgestellt und sodann vom Verstand (von Anderem) unterschieden sowie erkannt.

schlechter Mensch viel schwerer tut als ein guter, über diese Welt hinauszukommen.⁹⁷

Daher ist das tugendhafte Handeln nunmehr entscheidend, nicht hingegen das Darbringen von Opferungen an die – vom eigenen Selbst mittels seines Dieners erstellten – Götter. Eine solche Ansicht aber konnte zur Lebenszeit Yājñavalkyas selbstverständlich nicht in einer öffentlichen Versammlung dargelegt werden, und insbesondere nicht vor den *versammelten Leuten*, die sich zwar als Brähmaṇen *ausgaben*, ohne aber – in seinem Verständnis – *echte* Brähmaṇen zu *sein*.⁹⁸

Wer oder was ist dann dieses Selbst, dieser *Ātman*? Und wer oder was erstellt diese Welt vermittels seiner Dienerschaft, nämlich der Sinnesfähigkeiten, der Sinne, dem *Puruṣa*? Die ganz genaue Antwort darauf wird in den überlieferten Texten nicht gegeben; aber wir stellen sie uns ungefähr so vor:

Der für das Sehen zuständige Diener – der Sehsinn, die Sehfähigkeit, die Sehkraft – befindet sich [hauptsächlich] im Auge, und damit meinen wir hier: im Augapfel, in diesem grobstofflichen Körperteil. Vermittels der vom Selbst so bereitgestellten Möglichkeiten zum Formen des Gewoges der Erscheinungen greift er nach außen, ergreift er den – vom Selbst als außerhalb von ihm angesiedelten und daher als räumlich genommenen – Sehgegenstand, und führt das so Ergriffenen, von diesem dabei durch Gegengreifen Gebundene, dem Sehbewusstsein zu. Dieses erkennt vermittels der ihm vom Selbst bereitgestellten Begriffe diese gegengreifende Form dann als unter einen der vorgegebenen Begriffe fallenden Gegenstand. In diesem Sinn ist zu verstehen, dass das Selbst die Welt samt ihren Menschen und Göttern erstellt, und mehr noch: dass die Welt daher die Welt des Selbsts ist, dass sie dem Selbst gehört, dass es ferner vom eigenen Ich – gesteuert vom Selbst und erwirkt vom Hauch, der grundlegenden Wirkungsweise des Dieners – erstellt ist, die sich daher darin wiederfinden kann, und dass es schließlich – genau genommen, weil aus

⁹⁷Diese – in seinen Überlieferten Lehrreden so nicht zu findende, sondern von uns durch Konsistenzüberlegungen erstelle – Deutung dürfte seiner Ethik zugrunde liegen.

Vom Buddhismus her gesehen, wäre diese Grundhaltung so zu rechtfertigen: Das tugendhafte Handeln führt zur Reinigung des Geistes; und der so gereinigte Geist ist dann in einen Zustand versetzt, in dem er die Haltung des idealistisch-epistemologischen Über-der-Welt-Stehens mit entsprechenden Anstrengungen schließlich zur mühelosen Lebenseinstellung gedeihen lassen kann. Das nichttugendhafte Verhalten hingegen baut in den so zu begehenden Weg durch die Eindrücke, die solche Handlungen im Geist hinterlassen, Hindernisse auf, die entsprechend des Umfangs und der Schwere dieses nichttugendhaften Handelns kaum oder nicht zu überwinden sind.

⁹⁸ Man denke an die Darlegung Buddha Śākyamunis über das echte Brähmaṇentum wenige Tage nach dem Gewinnen der Erwachung; siehe MV I.1. – Siehe auch FN 67 und FN 95!

dem Selbst hervorgegangen – das Selbst ist, dass man daher, kurz gesagt, von ihr in eben diesem Sinn sagen kann: „Das ist mein; das bin ich; das ist mein Selbst!“⁹⁹

Durch ein solches Erstellen der Welt – vermittelt dieser feinerstofflichen und feinstofflichen Kräfte als Dienerschaft – geht hier das Selbst als Form-Begriff in das so Erfasste ein, erfasst vom Ich, dieser untrennbaren Verbindung aus Selbst und Dienerschaft, aus Ātman und Puruṣa. Wie dabei die Dienerschaft zu bestimmen ist, das lässt sich anhand der Arten des Erfassens und Erkennens problemlos feststellen:¹⁰⁰

»Janaka, der [Großkönig] von Vaideha, veranstaltete eine Sitzung. Zu dieser gesellte sich, von einer Wanderschaft herbeikommend, [dann] auch Yājñavalkya. Mit ihm begann daraufhin Janaka, [nachdem er sich mit ihm in seinem Privatgemach begeben hatte,¹⁰¹ das folgende Wechselgespräch]:

„Yājñavalkya! Warum wanderst du landauf-landab? Bleib' hier bei uns! Du kannst hier erhalten, was du haben willst, seien es [gesunde] Rinder, seien es weise Unterredungen!“

„Beides will ich haben, Großkönig. Aber sag' mir bitte zuerst, was dir [vorhin die] Anderen bei [dieser] Unterredungen dargelegt haben!“¹⁰²

„Mir sagte Udanka Śaulbayana: „Brahman ist der Hauch¹⁰³“ .“

„So redet jemand mit bloßer Schulbildung. Denn wie verhält es sich bei jemandem, der nicht atmet?¹⁰⁴ Hat er dir dazu die Stütze und die Stelle erklärt?“

⁹⁹ Die Sicht Buddha Śākyamunis ist die genaue Gegenposition zu dieser Auffassung.

¹⁰⁰ Siehe Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad 4.1-2, gemäß PDS [1897], S. 457-463, hier leicht gerafft wiedergegeben.

¹⁰¹ Einen erheblichen Teil des nun folgenden Wechselgesprächs hätte Yājñavalkya auf keinen Fall vor den hier versammelten *Leuten* führen können. Und da dieser beschlagene Großkönig auf eben solche Darlegungen abzielte, wird *er sich mit ihm* ganz sicherlich von den versammelten Leuten *abgesondert* haben.

¹⁰² Die verblüffenden Parallelen, die ein knappes halbes Jahrtausend später der Rahmen insbesondere der Eingang des Sūtras DN 2 zum Rahmen zum Eingang des vorliegenden Textes – nicht nur die sechs häretischen Schulen betreffend – erhalten hat, ist nicht zu übersehen. – Diesen Hinweis verdanke ich Christian Mann.

¹⁰³ „Hauch“ ist, wie gesagt, die Wiedergabe von S: „Prāṇa“.

¹⁰⁴ Jeder kann den Atem sekundenlang anhalten, und einige Ungeübte sogar an die zwei Minuten lang. Einige Freitaucher Mitteleuropas können über sieben Minuten unter Wasser bleiben, ohne dabei atmen zu müssen. Und von den früheren Brunnen-Instandhaltern der Sahara ist berichtet worden, dass sie an die zwanzig Minuten im Brunnen unter Wasser gearbeitet haben.

Meeressäuger übertreffen dieserhalb jeden Menschen aber noch um ein Vielfaches.

„Nein, das hat er nicht getan.“
 „Dann hat er dir die Sache nur halb erklärt!“
 „So erkläre du, Yājñavalkya, sie Uns [nun ganz]!“
 „Der Hauch ist die Stütze und der Raum die Stelle, [an der gewirkt wird].¹⁰⁵ Als Dürsten soll man [den Hauch daher] verehren.“¹⁰⁶
 „Worin besteht dann dieses Dürsten?“
 „Eben im Hauch¹⁰⁷! Denn vom Hauch gedängt,¹⁰⁸ opfert man [sogar] einem, der des Opfern nicht würdig ist, und nimmt Gaben [sogar] von einem an, der des Spendens nicht würdig ist; und selbst Todesfurcht ist im Dürsten des Hauchs vorhanden. Daher ist der Hauch höchstes Brahman und weilt stets im [Dürsten]: Wer den Hauch mit solchem Wissen verehrt, gelangt dadurch zu den Göttern und wird dadurch sogar zu einem Gott.“¹⁰⁹
 „Stiere und Elefanten geb’ ich dir, Yājñavalkya, für diesen Hinweis!“
 „Mein Vater hat gesagt: „Nimm nichts an, solange du noch keine Unterweisung gegeben hast!“¹¹⁰
 Wer hat dir sonst noch etwas zum Brahman gesagt, Großkönig?“
 „Mir sagte Jitva Śailina: „Brahman ist die Rede¹¹¹.“ (...)“¹¹²

Und zu bestimmten Arten der Selbstquälung im Alten Indien – im Atmen das Vergängliche sehend und dabei das Todlose suchend – hat es gehört, für möglichst lange Zeitspannen den Atemfluss zum Stillstand kommen zu lassen. Jahrhunderte später hat dies auch der Prinz Siddhārtha Gautama – vergeblich – versucht.

NB: Gesagt wird, dass mit dem Erreichen des Zustands des *Klaren Lichts der Geistesvertiefung* das [grobe] Atmen zum Stillstand kommt. Ob dann aber umgekehrt das Unterdrücken des [groben] Atmens zu mehr als zum Zustand des *Klaren Lichts des Todes* führt, das ist spätestens seit den Erfahrungen des Prinzen Siddhārtha Gautama unbedingt zu bezweifeln.

¹⁰⁵ Das Brahman ruht auf dem Hauch als seinem Beweger.

¹⁰⁶ Denn es leitet zum Erstellen der Welt, indem das den Sinnen Erscheinende durch dieses Dürsten nach Wirklich-Sein als Wirkliches genommen wird.

¹⁰⁷ Genauer müsste er natürlich sagen: „in den gröberen Ausformungen des Hauchs“.

¹⁰⁸ Statt „zuliebe“ schreiben wir „gedrängt“, um das Unfreie daran zu unterstreichen.

¹⁰⁹ Taktvoll verschweigt er hier dem Herrscher, dass das Leben als ein Gott zeitlich begrenzt und daher leidvoll ist! Und zudem kann er ihm noch nicht verdeutlichen, dass das, was einem bei einer anderen Person als göttlich erscheint, wie auch das, was einem, einmal in himmlische Bereiche gelangt, an einem selber als göttlich erscheint, ja von einem selbst – nämlich durch das eigene Selbst – erstellt ist und daher nicht in einer diesem Selbst nicht gehörenden Weise besteht.

¹¹⁰ Buddha Śākyamuni sagt später hingegen genau umgekehrt: „Für das Geben von Unterweisungen nehm’ ich nichts an!“. Auch bei dieser Richtungsumdrehung ist die Parallelität unübersehbar.

¹¹¹ Denn es steht geschrieben: „Am Anfang war das Wort“. Die innere Rede gestaltet, sowie sie sich zu einer Theorie verdichtet, die Wortbedeutungen, d. h. die Begriffe.

„Die Rede ist die Stütze und der Raum die Stelle, [an der gewirkt wird]. Als Zum-Erkennen-Führendes soll man [die Rede daher] verehren.“¹¹³

„Worin besteht dann dieses Zum-Erkennen-Führende?“

„Eben in der Rede. [Denn in der Rede sammelt] man das Wissen aus der Überlieferung wie auch das aus den [gegenwärtigen] Wissenschaften. Daher ist die Rede höchstes Brahman¹¹⁴ und verweilt stets beim [Erkennen]. (...)

Wer hat Dir sonst noch etwas zum Brahman gesagt, Großkönig?“

„Mir sagte Varku Varśna: „Brahman ist der Sehsinn¹¹⁵.“ (...)

„Der Sehsinn ist die Stütze und der Raum die Stelle, [an der gewirkt wird]. Als Zu-Wirklichem-Führenden soll man [den Sehsinn daher] verehren.“

„Worin besteht dann dieses Zu-Wirklichem-Führende?“

„Eben im Sehsinn. Denn von dem, der mit dem Sehsinn sieht, sagt man: „Du hast [es selber] gesehen!“; und er bestätigt: „Ich hab' [es selber] gesehen!“. Eben dieses [Gesehen-Haben] ist das Wirkliche. Daher ist der Sehsinn höchstes Brahman und verweilt stets beim [Wirklichen]. (...)

Wer hat dir sonst noch etwas zum Brahman gesagt, Großkönig?“

„Mir sagte Gardabhivipita Bharadvaja: „Brahman ist der Hörsinn.“ (...)

„Der Hörsinn ist die Stütze und der Raum die Stelle, [an der gewirkt wird]. Als Zu-Unbegrenztem-Führenden soll man [den Hörsinn daher] verehren.“

„Worin besteht dann dieses Zu-Unbegrenztem-Führendes?“

„Im Raum. Denn nach welcher Richtung sich auch etwas fortbewegen mag, es erreicht keine Grenze.“¹¹⁶ (...)

NB: Wer die Ansicht aufrechterhält, die Weisen des Alten Indiens hätten mit „Rede“ hauptsächlich oder gar ausschließlich die *äußere Rede* gemeint, der hat sich damit ein schwer zu überwindendes Hindernis zum Verstehen und Nachvollziehen ihrer Einsichten in den Weg gestellt.

NNB: Platon ist im „Sophistes“ bei weitem nicht der erste Philosoph, der das *Denken* als *inneres Sprechen* bestimmte.

¹¹² Die sich – gemäß der ersten Gesprächsrunde – nun stereotyp wiederholenden Zwischentexte lassen wir aus Platzgründen von nun an weg.

Wir lassen – nur in dieser Lehrrede – zudem bis zum Absatz: „Da erhob sich der Großkönig...“ ausnahmsweise auch die vielen Markierungen des Weggelassenen weg; denn diese stören das Schriftbild hier sehr und beeinträchtigen daher das Lesen erheblich.

¹¹³ Das innere Reden erstellt zunächst die Begriffe, wendet sie sodann auf das ihr Gegebene an, und stellt schließlich das Ergebnis dieser Anwendung in einer Erkenntnis fest.

¹¹⁴ Dies also ist Yājñavalkyas *epistemologische* Umdeutung des ursprünglich *kosmologischen* Begriffs „Brahman“!

¹¹⁵ Statt „Auge“ schreiben wir „Sehsinn“, um die – hier im Westen naheliegende – Assoziation von „Auge“ mit „Augapfel“ zu vermeiden.

Wer hat dir sonst noch etwas zum Brahman gesagt, Großkönig?“
 „Mir sagte Satyakama Jabala: „Brahman ist der Denksinn“.“ (...)“
 „Der Denksinn ist die Stütze und der Raum ¹¹⁷ die Stelle, [an der gewirkt wird].
 Als Glückseligkeit soll man [den Denksinn daher] verehren.“
 [„Worin besteht dann diese Glückseligkeit?“
 „Eben im Denksinn.] So erbringt ja der Denksinn dem Mann bei [der Vereinigung
 mit] der Frau Glückseligkeit;¹¹⁸ und ihr wird dadurch ein ihm ähnlicher Sohn gebo-
 ren, was ihm gleichfalls Glückseligkeit bereitet. (...)“
 Wer hat dir sonst noch etwas zum Brahman gesagt, Großkönig?“
 „Mir sagte Vidagdha Śakalya: „Brahman ist der Geist“.“ (...)“
 „Der Geist ist die Stelle und der Raum die Stütze,¹¹⁹ [an der gewirkt wird]. Als
 Festigkeit¹²⁰ soll man [das Gemüt daher] verehren.“
 „Worin besteht dann diese Festigkeit?“

¹¹⁶ Ähnlich, wie gegenwärtig davon ausgegangen wird, dass sich elektromagnetische Wellen grenzenlos im – nicht unendlichen, aber unbegrenzten – Weltall ausbreiten, so hat man dieses damals offenbar für den Schall angenommen, was im nicht-luftleeren Teil des Raums nicht unberechtigt ist.

Ganz in diesem Sinn ist im späteren Buddhismus auch die Glocke als Symbol für die unbegrenzte Ausbreitung der Lehre genommen worden.

Möglicherweise ist schon die damalige Kosmologie – oder gar schon die der besiegten Drawiden – davon ausgegangen, dass die sich bewegenden Himmelskörper durch ihre Bewegungen Schalle – Kepler sagte später: Sphärenmusik – erzeugen, die ein hinreichend geschultes Ohr – ein himmlischer Hörsinn, wir sagen jetzt: ein Teleskop – hören kann.

NB: Ob damals ein Unterschied zwischen unbegrenzt und unendlich gemacht worden ist, ist wohl zu bezweifeln; denn solches Unterscheiden setzt eine entsprechend entwickelte Theorie voraus.

NNB: Mahāvīra hat das Weltall als endlich und begrenzt genommen: In etwa einen Jahr ist es von einem Lichtstrahl zu durchqueren. Buddha Śākyamuni hingegen hat nur darauf bestanden, dass Grenzen des Weltalls nicht zu ermitteln sind; und er hat sich nicht auf theorieunabhängige Spekulationen darüber eingelassen, ob es unendlich ist oder aber endlich ist.

¹¹⁷ Statt „der Raum“ sollte hier – vielleicht auch sonst, aber auf jeden Fall hier – besser „der Äther“ oder noch besser „das Feinstoffliche“ stehen; vermutlich handelt es sich bei „der Raum“ um einen im Verlauf der jahrhundertelangen mündlichen Überlieferung erfolgten Fehler.

¹¹⁸ Ob das schon als linkshändiges Tantra zu verstehen ist, das gibt der Text nicht her.

¹¹⁹ Man beachte hier die Umkehrung der Reihenfolge, die – da die Glückseligkeit die innerste Hülle des Selbsts ist – dahin weist, wo man zum eigenen Selbst gelangen kann.

¹²⁰ Natürlich ist hier „Festigkeit“ nicht im Sinne von „Erdartiges“, sondern von „Beharrlichkeit“ zu verstehen.

„Eben im Geist. Denn der Geist ist bei allen Wesen die Stelle, [von der aus sie in jeder Hinsicht wirken]; und der Geist gibt allen Wesen [jederzeit und ununterbrochen] ihren Halt¹²¹.“ ¹²²

„Elefanten und Stiere geb' ich dir, Yājñavalkya, für diese Hinweise!“

„Mein Vater hat gesagt: „Nimm nichts an, solange du noch keine Unterweisung gegeben hast.“

Da erhob sich der Großkönig Janaka von Vaideha von seinem Kissen, begab sich ehrerbietig zu Yājñavalkya und sprach: „Verehrung sei dir zuteil, Yājñavalkya! Lehre mich [weiter, und unterweise mich]!“; und dieser antwortete:

„So wie jemand, der eine Reise unternehmen will, sich hierzu einen Wagen oder ein Boot besorgt, so hast du, Großkönig, dich [bis dahin] mit diesen Mund-zu-Ohr-Unterweisungen eingedeckt.¹²³ Du bist daher nicht nur reich, sondern auch wissens-kundig. [Aber nun frag' ich dich bei deinem ganzen so angesammelten Wissen:] Wohin wirst du gehen, wenn dein jetziges Leben sein Ende findet?“

„Ich weiß es nicht, Ehrwürdiger!“

„Dann will ich es dir sagen!“

„Sag' es mir bitte, Ehrwürdiger!“

„Der Diener im rechten Auge heißt „Indha“; doch obwohl dieser ein Entflammter¹²⁴ – eben ein Indha – ist, wird er jetzt – weil die Götter, das Offene scheuend, dieses Entflammtsein verheimlichen wollen – meist „Indra“ genannt.¹²⁵ [Der Diener] im linken Auge ist seine Gattin; sie heißt „Virāj“. Die Stelle ihres Zusammenwirkens ist das Innere des Herzzentrums¹²⁶. Sie nähren sich von dem Bluttröpfchen im Inneren dieses Herzzentrums; und sie bewegen sich innerhalb des Netzähnlichen in diesem

¹²¹ Wäre dieser Halt nicht wirksam, so könnte sich die Person von vorhin nicht mit der von jetzt, die sich aus jener entwickelt hat, identifizieren.

¹²² Die im Anfangsteil von DN 2 zu erkennende Parallelität zu dem bis hierher reichenden Teil dieser Lehrrede ist, wie gesagt, frappierend!

¹²³ Wie gesagt: Eine solche Unterweisung wird er nicht vor den *versammelten Leuten* – wer immer diese gewesen sein mögen – gegeben haben.

¹²⁴ Die feinstofflichen Flammen des Sehsinns senden Strahlen aus – eben das Augenlicht –, die das zu Sehende einfangen; so formuliert es viel später dann auch Platon im „Timaios“.

¹²⁵ Siehe auch Śat.Brahm.10.5.2.9: „Der Diener im rechten Auge ist Indra und der im linken Auge Indrānī“; siehe zudem Ch.Up.8.7.4.

Vermutlich steht schon hier das Weibliche für die Weisheit und das Männliche für die – aufzubringenden und gemäß der Weisheit einzusetzenden – Mittel.

¹²⁶ Das – vom grobstofflichen Herz verschiedene – Herzzentrum befindet sich unmittelbar vor der Wirbelsäule auf der Höhe des Herzens, genauer: auf der Höhe der Brustwarzen.

NB: Bereits bei Yājñavalkya werden – wie später im buddhistischen Tantrayāna – die männlichen Hinsichten des mentalen und physischen Handelns auf der rechten und die weiblichen auf der linken Körperhälfte angesiedelt.

Herzzentrum. Von und zum Herzzentrum bewegen sie sich innerhalb jener Ader, die – vom Herzzentrum ausgehend – nach oben [zunächst zum Scheitel und von da aus in einem Bogen zur Stirn hin] führt.

Jede der – vom Herzzentrum ausgehenden – Adern, genannt „Hitā“, hat den Durchmesser eines tausendfach gespaltenen Kopfhaars.¹²⁷ Das Flüssige, das in diesen Adern fließt, ist von feinerer Art als (...) das sonstige Flüssige im Körper.¹²⁸

Der von diesem Diener[paar] nach Osten gehende Hauch ist der Osten, der nach Süden gehende der Süden, der nach Westen gehende der Westen, der nach Norden gehende der Norden, der nach oben gehende das Oben, der nach unten gehende das Unten. In dieser Weise erfassen alle diese Hauche alle Bereiche des Weltalls.¹²⁹

[Aber] das [mittels dieses Hauchs wirkende] Selbst ist ein Weder-Noch¹³⁰: Es ist nicht fassbar; und es ist nicht zerstörbar. Denn es haftet nicht [am Zerstörbaren und kann daher nicht mit Zerstörbarem zerstört werden]; und es ist nicht gebunden [an das Schwankende der Erscheinungen und Gegebenheiten und kann daher durch ihr Schwanken] nicht zum Schwanken gebracht werden.“

[Nach einer Weile der Besinnung fuhr Yājñavalkya fort: „Ja, du wirst das, worin ich dich jetzt unterwiesen hab’, fest in Erinnerung behalten. Heil dir,] Janaka! [Denn] Freiheit von der Gefahr, [die dem Nichtwissenden unweigerlich droht,] hast du [durch dieses Wissen] nun erlangt!“

Ihm antwortete daraufhin der Großkönig Janaka von Vaideha: „Verehrung sei dir zuteil, Yājñavalkya! Freiheit von dieser Gefahr sei auch dir stets gegeben, dir, der uns soeben die Freiheit von dieser Gefahr gelehrt hat! [Als unser Dank an dich sind wir

¹²⁷ Das Kopfhaar von mir hat den durchschnittlichen Durchmesser von 0,048 mm mit 0,002 mm Abweichung, d.h.: $48 \cdot 10^{-6} \text{ m} \pm 2 \cdot 10^{-6} \text{ m}$. Demnach hätte bei mir ein derartiger feinstofflicher Kanal ungefähr den Durchmesser von 0,000.048 mm, d.h. von $48 \cdot 10^{-9} \text{ m}$.

Das Barthaar von mir ist nahezu doppelt so stark, mit durchschnittlichem Durchmesser von: $0,090 \text{ mm} \pm 0,015 \text{ mm}$.

Der Grad an arithmetischer Präzision bei der Angabe der Dicke eines solchen feinstofflichen Energiekanals ist für mich sowohl verblüffend als auch – mangels Kenntnissen von den damaligen medizinischen Theorien – jetzt nicht zu erklären.

¹²⁸ Dies ist eine der wenigen überlieferten vorbuddhistischen Textstellen, in denen auf feinstoffliche und feinststoffliche Energieflüsse verwiesen wird. Und da jenen Ärzten Messmöglichkeiten dieser Kanäle wohl nicht zur Verfügung gestanden sind, bleibt die – wohl heutzutage kaum noch zu beantwortende – Frage offen, gemäß welcher – arischer, vorarischer, drawidischer – Theorien sie diese Verhältnisse der Durchmesser von einem Kopfhaar zu tausend [aneinandergelegten] Kopfhaaren bestimmt haben.

NB: Das Vergleichbare ist vom Herzzentrum zu sagen.

¹²⁹ Damit gibt Yājñavalkya seinen erkenntnistheoretischen Standort, nämlich den des Idealismus bzw. Phänomenalismus, zu erkennen.

¹³⁰ Unserer Kenntnis nach taucht dieses „na-na“ hier erstmals auf.

stets für dich da, für dich als Deine Diener:] Hier sind die Leute von Vaideha; und hier bin ich!“«

6. Das nicht aufzuspürende allgegenwärtige Ātman

Wie nun der – gemäß Yājñavalkya – allem Erkannten und allem Erkennen zugrundeliegende Erkennen genau zu bestimmen ist, wie der – hier noch von Mund zu Ohr weitergegebene – Ausdruck „Selbst“ in seinem genauen diesbezüglichen Gebrauch zu beschreiben und damit zu definieren ist, das wird für Yājñavalkya schwierig, und mehr noch, das ist seiner Sicht gemäß gänzlich unmöglich. Es ist seiner Sicht nach nicht etwa deshalb unmöglich, weil hier etwas Geheimnisvolles und Dunkles und Mystisches vorliegt, sondern weil der Erkennen der Relation des Erkennens nicht auf der Seite des Erkannten liegen kann, weil beispielsweise in der Relation des Sehens das Auge nicht das Auge sieht: Das Auge sieht nicht das sehende Auge, d.h. hier: den Sehsinn. Natürlich kann das feinerstoffliche Auge in einem Spiegel ein Bild des grobstofflichen Auges sehen, aber auch hier nicht den sehenden Sehsinn:¹³¹

»Uṣasta aus dem Geschlecht der Cākra wandte sich an Yājñavalkya [und begann mit ihm das folgende Wechselgespräch]:

„Yājñavalkya! Erkläre mir bitte das Selbst, das Allem innewohnt, demnach das Jedem innewohnende Brahman, nicht das Alles umfassende Brahman!“

„Das ist dein Selbst, das Allem innewohnt!“¹³²

„Und was, Yājñavalkya, ist das, was Allem innewohnt?“

„Was durch den Einhauch einatmet, das ist Dein Selbst, was Allem innewohnt. Was durch den Aushauch ausatmet, das ist dein Selbst, das Allem innewohnt. Was durch den Zwischenhauch zwischenatmet, das ist dein Selbst, das Allem innewohnt. [Was durch den Allhauch allatmet, das ist dein Selbst, das Allem innewohnt.]“¹³³ Was

¹³¹ Siehe Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad 3.4, gemäß PDS [1897], S. 435-436.

¹³² Der gute Uṣasta fragt hier ganz naiv, nämlich von einem realistisch-materialistischen Standpunkt aus nach dem Selbst, das jeder Einzelne als partikuläres Brahman in seinem Körper beherbergt. Aber Yājñavalkya läßt sich darauf nicht ein, sondern antwortet gemäß seiner idealistischen-epistemologischen Position, was dann für ihn heißt: vom jeweils eigenen innewohnenden Selbst. Daher sagt er unmissverständlich: „Das ist dein Selbst, das Allem [aus deiner Welt] innewohnt!“

NB: Der standfeste – wenngleich reizbare – Yājñavalkya wird hier, seine Geduld betreffend, durch den unschuldigen Uṣasta auf eine harte Probe gestellt!

¹³³ Die Auflistung des Allhauchs scheint im Verlauf der Tradierung irgendwann verlorengegangen zu sein.

durch den Hochhauch hochatmet, das ist dein Selbst, das Allem innewohnt.¹³⁴: Eben das [alles zusammen] ist dein Selbst, das Allem innewohnt!“

„Damit hast du mir dieses [jedem innewohnenden Brahman nicht erklärt, sondern] auf dieses lediglich hingewiesen, so wie jemand [nicht erklärt, was eine Kuh und was ein Pferd ist, sondern] nur darauf hinweist, [wenn er sagt]: „Dies ist eine Kuh! Jenes ist ein Pferd!“¹³⁵ Erkläre mir [daher doch bitte dieses Jedem] innewohnende Brahman: nicht das alles umfassende Brahman, [nein, sondern] das Selbst, das Allem innewohnt!“

„Das ist dein Selbst, das Allem innewohnt!“

„Und was, Yājñavalkya, ist das, was Allem innewohnt?“¹³⁶

„Den Seher des Sehens kannst du nicht sehen. Den Hörer des Hörens kannst du nicht hören. Den Vorsteller des Vorstellens kannst du nicht vorstellen.¹³⁷ Den Erkennner des Erkennens kannst du nicht erkennen. Und eben der, [den du dabei nicht sehen, nicht hören, nicht vorstellen, nicht erkennen kannst,] er ist dein Selbst, das

¹³⁴ Diese fünf – ein vollständiges Maṇḍala bildenden – Arten des Hauchs haben wohl noch jeweils zwei Unterarten – vermutlich hinsichtlich Fein–Grob –, sodass man dann im Menschen zehn Hauche – oder Rudras – zu zählen hat. Wann nun diese und wann – bei einer Zehner-einteilung der Sinneskräfte – dann jene gemäß Yājñavalkya die *zehn* der elf Rudras sind, das ist für uns nicht zu ermitteln. Das *elfte* Rudra ist dann das – durch diese zehn Rudras wirkende – *Selbst*.

Siehe hierzu aber auch die Hinweise in FN 22.

¹³⁵ Der Wahrheitsucher Uṣasta will das Unergründbare nicht durch Hinweise ermittelt, sondern durch eine exakte Definition eindeutig identifiziert haben. Aber genau das kann ihm Yājñavalkya beim besten Willen nicht geben.

Etwas sehr Wichtiges hat Uṣasta hier aber angesprochen, nämlich: die Unmöglichkeit, ohne Vorwissen etwas durch Hinweise mit einem Fremdwort gesagt: durch Exemplifizierung – zu erfassen. Es sei z.B. „aftig“ ein Adjektiv einen deutschen Dialekts. Jemand, der es nicht mittels geeignetem Hintergrundwissen einordnen kann, der mag beliebig viele Hinweise von der Art: „Sepp Müller ist aftig“, „Fritz Meier ist nicht aftig“, „Erna Hundsbichler ist aftig“, ... erhalten und wird dann trotzdem bei der Frage: „Ist Ida Schuhplattler aftig?“, wenn er nicht blind raten will, mit der Antwort passen.

NB: Den Ausdruck „aftig“ habe ich hier zu diesem Zweck der semantisch-epistemologischen Argumentation erfunden.

¹³⁶ Das Gespräch droht sich im Kreis zu drehen; denn Yājñavalkya bekommt den guten Uṣasta nicht dazu, von selbst aus die idealistisch-epistemologische Sichtweise einzunehmen. Daher muss er sie ihm nun mit Worten schildern, damit aus dem drohenden kein wirklicher Kreistanz wird.

¹³⁷ Um der sinngemäß-genauen Wiedergabe willen habe ich mich entschlossen, den Stil – der in Deutschen gelegentlich nicht sehr geschmeidig ist – hier kantig zu belassen.

Allem [in deiner Welt] innewohnt. Was aber davon verschieden ist, das ist leidvoll!“¹³⁸

Und Uṣasta aus dem Geschlecht der Cākra schwieg dann.«

Dieser Seher–Hörer–Vorsteller–Erkenner ist [mit Form und Begriff] in Allem enthalten; demnach ist Alles sein, nämlich seine Welt, die ihm *gehört*. Und mehr noch: Er *ist* diese Welt;¹³⁹ denn sie ist ja durch ihn erstellt und aus ihm hervorgegangen, nachdem er gänzlich in sie eingegangen ist. Und noch mehr: Nicht nur die Welt um ihn herum, sondern auch er selber ist erstellt und hervorgegangen, nämlich aus dem eigenen Selbst, aus seinem Ātman. Schlagwortartig – und auf die dieser Ansicht diametral entgegengesetzten Anschauung Buddha Śākyamunis bezogen – kann Yājñavalkyas Erkenntnislehre daher, das Nahe und Ferne, das Grobe und Feine betreffend, so formulieren: „Dies gehört mir; dies bin ich; dies ist mein Selbst!“

Auf diesen Erkenner kann man zwar nachträglich im Beschreiben der Handlung des Erkennens hinweisen; aber man kann ihn nicht beim Handeln des Erkennens gleichzeitig erkennen. Und deshalb kann man ihn auch nicht beschreiben; deshalb kann man ihn nicht erfassen, ihn nicht unter einen Begriff bringen, einen entsprechenden Ausdruck nicht definieren: Ein solcher Ausdruck bleibt dann eben ein bloßes Wort.¹⁴⁰ Alles, was Gegenstand des Sehens, des Hörens, des Verstehens und des Erkennens ist, hängt miteinander kausal zusammen, wird durch die Kausalrelation zeitlich geordnet, ist demnach der Zeit und damit dem Tod unterworfen, ist – kurz gesagt – leidvoll, weil unfrei die Veränderung erleidend. Solange der Erkenner etwas erkennt, wird er von dem, was er dabei erkennt, als dem Gegengreifenden festgehalten und damit in der Kausalität der Zeit gefangen gehalten.

7. Das Erreichen der Todlosigkeit

Wie aber erlangt man gemäß Yājñavalkya dann die Freiheit, das Aufhören dieses Gefangenseins, darüber hinaus das Friedvolle, das Im-Frieden-Ruhen des Selbsts in

¹³⁸ Verschieden von diesem Selbst ist alles, was das Ich im Sehen–Hören–Vorstellen–Erkennen als etwas von sich selbst – genauer: von seinem Selbst – Verschiedenes nimmt, und somit alles, was in ihr der Zeit und damit der Kausalität unterworfen ist: Alles das ist ein Erleiden und daher leidvoll.

¹³⁹ Wittgensein, dem die Werke Deussens bekannt waren, formuliert dies – ohne aber, wie es sich bei ihm versteht, dabei Yājñavalkya zu nennen – so: „Ich und die Welt sind eins.“

¹⁴⁰ Kant würde stattdessen sagen: „Diese transzendente Apperzeption – m.a.W: dieses transzendente, dieses erkenntniskonstituierende Ich – ist eine erkenntnisleitende Vorstellung, aber keine Erkenntnis“.

sich selbst? Natürlich erreicht man es nicht im Hausleben. Daher verlässt ein echter Brāhmaṇe irgendwann das Hausleben, nämlich dann, wenn er für die Nachkommenschaft und für alles sonstige, das zu erledigen seine heilige Pflicht ist, gesorgt hat, und zieht sich sodann besitzlos und bedürfnislos in die Einsamkeit des Waldes zurück; er zieht sich dorthin zurück, um da *zu sich selbst* und auf diesem Weg *zum eigenen Selbst* zu finden. Und umgekehrt ist *der* und *nur der* ein *echter* Brāhmaṇe – kurz: ein *Brāhmaṇe* –, der sich zur *rechten Zeit* vom *Weltlichen* vollständig *abwendet*.

In dieser Weise übergibt dann auch Yājñavalkya seinen beiden Frauen das, wonach sie verlangen: Der *einen* Frau gibt er seinen *weltlichen* Besitz, den er dadurch verliert, der auch für sie verlierbar ist, und den sie einmal verlieren wird, spätestens bei ihrem Tod; und der *anderen* Frau gibt er seinen *geistlichen*¹⁴¹ Besitz, den er dadurch nicht verliert und den sie sich ebenfalls unverlierbar machen kann:¹⁴²

»Yājñavalkya [suchte vor dem Verlassen des Hauslebens seine beiden Frauen auf, die Kātyāyanī und die Maitreyī].

„Maitreyī!“ wandte er sich sodann an diese. „Ich werde nun diesen Abschnitt [meines Lebens] beenden. Daher werde ich jetzt meinen Besitz zwischen dir und der Kātyāyanī aufteilen!“

„Nehmen wir an, Herr,“ so entgegnete ihm da Maitreyī, „mir würde von jetzt ab die ganze Welt samt all' ihrem Reichtum gehören. Würd' ich dann dadurch unsterblich werden und todlos?“¹⁴³

„Natürlich nicht!“, bestätigte er ihr. „Dein Leben würde dann vielmehr so wie das der im Wohlstand Lebenden verlaufen. Aber die Todlosigkeit durch Reichtum? Nein, das gibt es nicht!“

„Was soll ich mit den Dingen anfangen, Herr,“ wandte sie da ein, „durch die ich nicht die Todlosigkeit erlange? Bitte teile mir daher das Wissen mit, das du [dieserhalb] besitzt!“

„Gut¹⁴⁴ warst du stets zu mir,“ so sprach er da zu ihr, „und Gutes ist [stets] in deiner Rede.¹⁴⁵ Komm', setz' dich [zu mir her]!¹⁴⁶ Ich werde dir [das Todlose] erklären. Achte daher genau auf alles das, was ich dir nun darzulegen habe:

¹⁴¹ Wir benützen das Begriffspaar „körperlich–geistig“ gemäß „physisch–mental (bzw. psychisch)“, hingegen das Begriffspaar „weltlich–geistlich“ gemäß „mundan– spirituell“.

¹⁴² Siehe Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad 2.4. gemäß PDS [1897], S. 416-420, sowie 4.5.

¹⁴³ Gemeint kann mit „todlos“ hier auf keinen Fall sein, man würde, wenn man unsterblich ist, in diesem Leben nicht mehr sterben, sondern vielmehr, man werde dann dem Wiedertod entgehen, man werde nicht mehr nach einem Zwischenaufenthalt in einem Zustand ohne grobstoffliche Formen den Wiedertod erleiden und sodann abermals in diese oder jene grobstoffliche Form geweht, abhängig vom Wind (= den Kräften) der früheren heilsamen und unheilsamen Handlungen.

Nicht als [ein abgesonderter und für sich genommener] Gegenstand ist dieser Gegenstand begehrenswert; vielmehr ist er wegen des Selbsts, [aus dem er hervorgegangen ist,] begehrenswert. Wer demnach den Gegenstand als außerhalb des Selbsts [befindlich] erachtet, den wird dieser [derart außerhalb des Selbsts angesiedelte] Gegenstand [- früher oder später, und spätestens beim Tod -] preisgeben, [alleinlassen, nicht mehr für ihn da sein]: Denn das Selbst ist es ja doch, was diesen Gegenstand ausmacht, [woraus er erstellt ist, woraus er besteht]. Und das gilt für jeden Gegenstand im Weltall, den Ehepartner nicht ausgenommen. Aber das gilt sogar für das Weltall insgesamt: Nicht als [ein abgesonderter und für sich genommenes] Weltall ist dieses Weltall begehrenswert; vielmehr ist es wegen des Selbsts, [aus dem es hervorgegangen ist,] begehrenswert. Wer demnach das Weltall als außerhalb des Selbsts [befindlich] erachtet, den wird dieses [derart außerhalb des Selbsts angesiedelte] Weltall [- früher oder später, und spätestens beim Tod -] preisgeben, [alleinlassen, nicht mehr für ihn da sein]: Denn das Selbst ist es ja doch, was dieses Weltall ausmacht, [woraus es erstellt ist, woraus es besteht].¹⁴⁷

[Im Sehen, Hören, Verstehen, Denken] soll man [daher dieses] Selbst [mit-]sehen, [mit-]hören, [mit-]verstehen, [mit-]denken. Wer dieses tut, der erkennt [durch seine] ganze Welt.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Statt „lieb“ schreiben wir, dabei auf ihren Namen „Maitreyī“ (= „die Gütige“) anspielend, hier „gut“ bzw. etwas später „gütig“.

¹⁴⁵ Auch *hier* ist mit „Rede“ *nicht nur* das *äußere* Reden, sondern *auch* – und *vor allem* – das *innere* Reden gemeint, das Formulieren von Gedanken.

Die Falschheit und Verlogenheit, die darin besteht, dass man zwar stets Gutes redet, dabei aber stets Übles denkt, kann hier auf keinen Fall gemeint sein.

¹⁴⁶ Sie sitzt nahe bei ihm, und das heißt in der damaligen Zeit dann: Sie erhält von ihm nun eine Mund-zu-Ohr-Unterweisung.

¹⁴⁷ So deuten wir, zusammengefasst, die nicht ganz leicht – und für sich und ohne Kommentar überhaupt nicht – zu verstehenden Aussagen der Art:

„Nicht um des Weltalls Willen ist das Weltall lieb, sondern um des Selbsts Willen ist das Weltall lieb; das Weltall wird den preisgeben, der das Weltall außerhalb des Selbsts weiß; dieses ist das Weltall, was das Selbst ist.“

Die Gegenstände des Weltalls bestehen demnach aus eben diesem Selbst, genauer: in ihrem Erfasst- und Erkenntwerden durch das Selbst mittels Form und Begriff.

NB: Einem Hinweis von PDS [1897], S. 417 FN 1, gemäß vertauschen wir hier zwei Absätze und erhalten dadurch die obige Reihenfolge des geistlichen Erbes Yājñavalkyas.

¹⁴⁸ Man befindet sich *in* der Welt, solange man – im *Nicht-Sehen* des Selbst – die Welt als *außerhalb* dieses Selbsts befindlich erachtet, gemäß der materialistisch-realistischen Sicht; und eben *diese* Welt muss man früher oder später zurücklassen, spätestens beim Tod.

Aber man befindet sich *außerhalb* der Welt, wenn man – im *Mit-Sehen* des Selbsts – die Welt als *in* diesem Selbst befindlich weiß, gemäß der phänomenalistisch-idealistischen Sicht. Und von diesem – sich außerhalb der Welt befindenden – Standpunkt aus erkennt man dann

Das ist mit einem Beispiel zu vergleichen: Mit der Hand kann man einen Schall, den ein Musikinstrument – sei es eine Trommel oder eine Muschel oder eine Laute – hervorgebracht hat, nicht fassen. Das grobe Musikinstrument hingegen, diese kann man mit der Hand anfassen; und tut man dies, dann fasst man – durch dieses grobe Musikinstrument vermittelt – auch den aus ihm heraustretenden [– und etwas feinstofflichen –] Schall an. In vergleichbarer Weise erfasst man am Gesehenen, am Gehörten, am Verstandenen, am Gedachten das Selbst.¹⁴⁹

Oder man verdeutlicht sich den Zusammenhang an folgendem Beispiel: Jemand entzündet an feuchtem Holz ein Feuer, worauf sich ringsherum Rauchwolken verbreiten. In vergleichbarer Weise sind aus diesem Großen Wesen ausgehaucht worden: der Rgveda, der Yajurveda, der Sāmveda,¹⁵⁰ ferner [die Lieder] der Atharvan's und der Aṅgiras', schließlich die Erzählungen die Geschichten, die Wissenschaften, die Mund-zu-Ohr-Lehren, die Verse, die Sinnsprüche, die Erörterungen, die Erklärungen. [So geht aus dem Selbst alles Empfundene und Erkannte hervor.]

Das verdeutlicht man sich an folgendem Beispiel: Der Sammelplatz allen Wassers ist das Weltmeer. In vergleichbarer Weise ist der Sammelplatz aller Tastempfindungen die Haut, ist der Sammelplatz aller Geschmacksempfindungen die Zunge, ist der Sammelplatz aller Geruchs[empfindungen] die Nase, ist der Sammelplatz aller Form[empfindungen] das Auge, ist der Sammelplatz aller Schall[empfindungen] das Ohr, ist der Sammelplatz aller [Gegebenheiten] der Vorstellungssinn, ist der Sammelplatz aller [Begriffe] die Rede,¹⁵¹ und ist der Sammelplatz aller [Zusammenhänge] der Verstand; genauso ist der Sammelplatz allen Tuns das [Paar der] Hände, ist der Sammelplatz aller Lust der Geschlechtsteil, ist der Sammelplatz aller Entleerung das [Paar aus] After [und Blasenaustritt], und ist der Sammelplatz aller Fortbewegung das [Paar der] Füße. [Jeder dieser Sammelplätze ist vom Selbst erstellt; und in jedem von ihnen ist daher eben dieses Selbst vorhanden; keiner dieser Sammelplätze ist vom Selbst abgetrennt und nicht in ihm enthalten.]

seine ganze Welt, die einem dann nicht verlorengehen kann, die einen dann nicht mehr preisgibt.

¹⁴⁹ Wie dieser Vergleich genau zu verstehen ist, das haben wir nicht ermitteln können.

¹⁵⁰ Dies sind die drei Veden, auf denen dann und wann auch in den Lehrreden Buddha Śākyamunis Bezug genommen wird; das vierte Veda ist demnach frühestens kurz vor der Zeit seines Wirkens entstanden.

¹⁵¹ Wir haben hier eine Umstellung vorgenommen.

Erstaunlich sind, wie gesagt, nicht die bei der Tradierung erfolgten Veränderungen, sondern deren geringe Anzahl sowie der zumeist erfassbaren Vorformen dieser uns überkommenen Abänderungen.

Mit diesem [Großen Wesen]¹⁵² verhält es sich wie mit einem Salzklumpen, der, in Wasser geworfen, sich darin aufgelöst hat, weshalb er nun daraus, wie immer man auch schöpfen mag, nicht mehr herausgenommen werden kann, sondern von jetzt ab vielmehr das ganze Wasser salzig schmeckt: Wirklich, in damit vergleichbarer Weise geschieht es, dass sich dieses Große – dieses endlose, uferlose, gänzlich aus Wissen bestehende – Wesen, das sich von den Grundstoffen [Erde–Wasser–Feuer–Luft–Raum]¹⁵³ [abtrennt, mit ihnen] untergeht.¹⁵⁴ Denn nach dem Tod besteht [dann] kein Bewusstsein [mehr].¹⁵⁵ Das sag' ich!":¹⁵⁶ So sprach Yājñavalkya.

„Herr!“, sprach da Maitreyī [zu ihm]. „Mit deiner Aussage, nach dem Tod bestehe [bei einem solchen Wesen] kein Bewusstsein mehr, hast du mich nun verwirrt!“

„Ich habe [aber] gar nichts Verwirrendes gesagt. Denn das, was ich gesagt habe, ist verstehbar [und ist so zu verstehen]:

Mit Etwas sieht man etwas Anderes; mit Etwas hört man etwas Anderes; mit Etwas redet man etwas Anderes; mit Etwas stellt man etwas Anderes vor; mit Etwas erkennt man etwas Anderes. Sowie aber jemandem alles [ihm Gegenwärtige und ihm Gegebene] zum [eigenen] Selbst geworden ist, wie sollte er [in einem solchen Zustand] etwas [Anderes] sehen, hören, reden, vorstellen, erkennen? Und durch wen sollte er dann alles dieses, [das ihm nun zum eigenen Selbst geworden ist,] erken-

¹⁵² Mit „Großes Wesen“ ist hier nicht das Selbst gemeint, sondern – wie aus dem Folgenden hervorgeht – das Ich, das zu sich selbst findet: Dieser Ich ist zwar vom Selbst erstellt; doch sind an ihm noch darüber hinaus vom Selbst im – auf dem Selbst beruhenden Raum – die Vier Großen Grundstoffe zu erkennen, damit vom Selbst durch dessen Veräußerung erstellt, damit bestehend.

¹⁵³ Die Vier Großen Grundstoffe enthalten nur die ersten vier hiervon. Der fünfte Grundstoff ist der – vom feinstofflichem Äther gänzlich erfüllte und damit ihn ausmachende – Raum.

¹⁵⁴ Dieser – wohl viel ältere – nämlich aus der noch materialistisch-realistischen Philosophie stammende – Vergleich muss hier auf jeden Fall im Sinne Yājñavalkyas und somit idealistisch-phänomenalistisch verstanden werden.

Eine andere Lesart dieses Satzes wäre: „Wirklich, in damit vergleichbarer Weise geschieht es [nunmehr], dass sich dieses Große – dieses endlose, uferlose, gänzlich aus Wissen bestehende – Wesen von den Grundstoffen [Erde–Wasser–Feuer–Luft–Raum] abtrennt, [wodurch] diese Grundstoffe vergehen und dieses Große Wesen [zugleich allgegenwärtig und unauffindbar] wird.“

¹⁵⁵ Ein *Bewusstsein nicht mehr da* besteht darin, ein *Bewusstsein-von-Etwas* zu haben, somit: sich einer Sache bewusst zu sein. Wo es dann *kein Etwas* mehr gibt, da gibt es dann daher auch *kein Bewusstsein* mehr. Natürlich verliert das Selbst samt Hauch dabei nicht seine Fähigkeit, sich einer Sache bewusst zu werden, d.h. ein Bewusstsein zu erzeugen; aber es übt diese Fähigkeit dann nicht mehr aus.

Demnach ist ein *Bewusstsein* stets ein *Bewusstseinszustand*, nicht jedoch irgendein von solchen Zuständen verschiedener geistiger Gegenstand.

¹⁵⁶ Hier hat Yājñavalkya eigentlich zu reden aufhören wollen.

nen?¹⁵⁷ Wie denn nur sollte er den, [der erkennt,] erkennen?¹⁵⁸ Wie denn nun sollte er den Erkenner erkennen?“

[Und, nachdem er sodann seinen weltlichen wie auch seinen geistlichen Besitz zwischen seinen Frauen Kātyāyanī und Maitreyī aufgeteilt hatte, zog Yājñavalkya fort.]«

Den Vergleich mit dem Salzklumpen verstehe ich nicht in allen Einzelheiten. Sehr wohl aber verstehe ich den Ablauf der Zustände des Salzklumpens. Vielleicht wird mit dem Salzklumpen dies verglichen:

Esse est – wie dies zweieinhalb Jahrtausende später auch Berkeley gesagt hat – *percipi vel percipere vel agere*. Wo kein Handeln des Bewusstseins mehr vonstatten geht, da ist dann auch kein Wahrgenommenwerden und kein Vorgestelltwerden mehr, und damit auch kein Wahrnehmen und kein Vorstellen mehr, somit – weil das Bewusstsein ja keine Substanz, sondern eine Abfolge von augenblicklichen Bewusstseinszuständen ist, von Zuständen des Wahrnehmens und Vorstellens – kein Bewusstsein von etwas, somit kein Bewusstsein: Die Fähigkeit hierzu geht nicht verloren; aber sie wird nicht mehr eingesetzt. So findet mit den erkannten Grundstoffen auch der Erkenner – das Bewusstsein, wenngleich natürlich nicht die betreffende Fähigkeit des Selbsts ihren Abschluss, ihr Ende.

In seinem nun folgenden letzten Lebensabschnitt will Yājñavalkya bewirken, dass er diese beiden Ebenen der Geisteshaltung – nämlich die auf der ersten aufbauende zweite im Sterben aufrechterhalten und damit über den Tod hinaus bewahren kann: So ruht sein Selbst dann, seiner Sicht nach, von da ab störungsfrei in sich selbst, ohne noch auf etwas Leidhaftes hin – auf etwas, das mit : „Alles Andere ist leidhaft!“ zu beschreiben ist – ausgerichtet zu sein. Und so weilt dann das Selbst ausschließlich bei sich selbst, ohne sich nochmals von dieser [unterscheidungslosen] Ausrichtung auf sich selbst abzuwenden, ohne sich nochmals dem davon Verschiedenen – und damit: dem Leidvollen – zuzuwenden. Und das ist dann die von ihm angestrebte Befreiung vom Leidvollen.

In diesem Zustand kann sich natürlich auch keine frühere Handlung, die sich noch nicht ausgewirkt hat, dann noch auswirken; denn das Bewusstsein, in dem die-

¹⁵⁷ Das *Selbst* kann ja nicht *sich selbst* sehen–hören–vorstellen–erkennen, sondern allenfalls *etwas Anderes*. Etwas Anderes ist aber, sowie man in Allem – vormalig Anderem – jetzt ausschließlich das eigene Selbst weiß, nicht mehr da; und dieses – nun zu sich selbst gekommene – Selbst kann jetzt daher weder es selbst noch etwas Anderes sehen–hören–vorstellen–erkennen.

¹⁵⁸ Auch auf der Meta-Ebene sind diese Unterschiede nun nicht mehr vorhanden; gemäß Yājñavalkya ist demnach der Reflektierende durch das Reflektierte eingeholt und von ihm nicht mehr unterscheidbar.

se Auswirkung dann zu erfolgen hätte, ist ja da nicht mehr tätig. Dass insbesondere weniger heilsame vergangene Handlungen dann nicht mehr zur Reifung gelangen können – in anderen Worten: dass dieses Karman dann kein Phala mehr hervorbringt –, das war dabei für den nun das Heil anstrebenden Yājñavalkya – der in seinen frühen Jahren durchaus den Ellenbogen eingesetzt hat wie auch einsetzen hat müssen – natürlich von allergrößtem Belang.

8. Der Weg zum eigenen Selbst

Neben seinen beiden Frauen [und seinen Kindern] gab es aber noch einen weiteren Menschen, von dem er sich zu verabschieden hatte:¹⁵⁹

»Yājñavalkya begab sich zum Großkönig Janaka von Vaideha in der Absicht, mit ihm zu sprechen. Er traf ihn beim Feueropfer¹⁶⁰.

Dieser bat ihn, [kaum dass er seiner ansichtig wurde, um] die Erfüllung eines Wunsches; und Yājñavalkya sicherte sie ihm zu. Daraufhin wählte Janaka die Erlaubnis, [ihn heute nach Belieben] befragen zu dürfen; und Yājñavalkya stimmte dem zu.¹⁶¹ Sodann begann der Großkönig [zunächst ganz harmlos] das folgende Wechselgespräch:

„Yājñavalkya! Was hat der Mensch als Licht?“

„Die Sonne, Großkönig! Denn beim Licht der Sonne sitzt er jetzt hier, geht er dann dorthin, arbeitet er dort, kehrt danach wieder hierher zurück.“¹⁶²

„Ja, so ist es. Wenn aber die Sonne untergegangen ist, was hat der Mensch dann [noch] als Licht?“

„Den Mond, Großkönig! Denn auch bei diesem [schwachen] Licht des Mondes kann er seine Beschäftigungen durchführen.“

¹⁵⁹ Siehe Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad 4.3-4, gemäß PDS [1897], S. 466-480, auch dies in geraffter Form wiedergegeben.

Es ist eine blanke Annahme von mir, dass das folgende Wechselgespräch kurze Zeit nach dem der Maitreyī gegebenen Lehrgespräch stattgefunden hat.

Letztlich sind es inhaltliche Gründe, die mich dazu bewogen haben, diese beiden Wechselgespräche hier in diese Reihenfolge anzuführen.

¹⁶⁰ So geben wir hier „Agnihotra“ wieder.

¹⁶¹ Solche Zustimmungen mussten seinerzeit unbedingt und unter allen Umständen eingehalten werden; und das hat für den – hier etwas unvorsichtig gewesenen – Yājñavalkya wenig später erhebliche Auswirkungen gehabt, wie es sich ihm dann gezeigt hat.

¹⁶² Für ihn ist ja nicht die Sonne der Tod, sondern vielmehr das Verbundensein mit dem Leidvollen.

„Ja, so ist es. Wenn aber die Sonne untergegangen und der Mond nicht [am Himmel steht], was hat der Mensch dann [noch] als Licht?“

„Das Feuer, [das er sich dann entzündet,] Großkönig! Denn auch beim Licht des Feuers kann er seine Beschäftigungen durchführen.“

„Ja, so ist es. Wenn aber dann zudem auch noch das Feuer erloschen ist, was hat der Mensch dann [noch] als Licht?“

„Die Stimme¹⁶³, Großkönig! Denn mit dem Licht der Stimme kann er sich auch dann noch dahin und dorthin bewegen und dabei dieses und jenes verrichten. Daher geht man in einer stockfinsternen Nacht, in der man nicht einmal mehr die Hand vor seinen Augen erkennen kann, dort hin, von wo her man eine Stimme hört.“¹⁶⁴

„Ja, so ist es. Wenn aber zudem keine Stimme vernehmbar ist, was hat der Mensch dann [noch] als Licht?“

„Das Selbst, Großkönig! Denn mit dem Licht des Selbsts kann er auch dann [noch] seine Beschäftigungen durchführen.“

„Was ist das für ein Selbst?“¹⁶⁵

„Das ist der aus Erkennen Bestehende, dessen leuchtender Diener sich inmitten der Hauche im Herzzentrum aufhält. Mit diesem durchdringt er, ohne sich dabei zu verändern, beide Welten, die irdische und die himmlische; und zudem verlässt er die irdische Welt auch schon im Traum und weilt dann [in der Welt seiner] Gedanken.

Bei der Geburt¹⁶⁶ gelangen [das Selbst und] sein Diener in einen Leib; und [sie] verbinden sich da mit allerlei Unvorteilhaftem; und beim Sterben ziehen [sie] aus dem Leib aus und verlassen so des Todes Formen.¹⁶⁷

In dieser und in jener Welt hält sich [das Selbst mit] diesem Diener auf, und zudem noch in einem Zwischenbereich, in der Welt des Traums.¹⁶⁸ Von diesem Zwi-

¹⁶³ Unmissverständlich klar zeigt diese Antwort, dass Alltagsbegriffe von den Weisen des Alten Indiens schon seit Vorzeiten in einem von der veränderten Rede entsprechend veränderten Sinn – und somit als Termini Technici – gebraucht worden sind.

¹⁶⁴ „Stimme“ ist hier mit „Schall“ gleichzusetzen. Und der Schall durchdringt, wie gesagt, den ganzen Raum, wobei dieser im Unversieglichen – im unversieglichen Selbst – eingebettet ist.

¹⁶⁵ Mit dieser plötzlichen Wendung des vom Großkönig ganz harmlos begonnenen Gesprächs hat der – durchaus nicht auf den Kopf gefallene – Yājñavalkya ganz offenkundig nicht gerechnet. Daher will er diesen Fragenden nun vom Selbst – vom Ātman – weglocken und ihn auf die Spur des *Diener*s – des *Puruṣas* – ansetzen. Aber das wird ihm, weil der Großkönig ebenfalls gewitzt ist, nicht vollständig gelingen, wie es sich wenig später erweist. Daher nehme ich oben bereits jetzt jeweils sinngemäß die entsprechenden Ergänzungen vor.

¹⁶⁶ Mit „Geburt“ ist hier offensichtlich nicht der Vorgang des Austretens aus dem Mutterleib gemeint, sondern vielmehr die Vereinigung des Selbsts und seines Dieners mit den schon vereinigten Keimzellen von Vater und Mutter.

¹⁶⁷ Die Formen des Todes – die Formen Māras – sind die Formen des Entstehens-Vergehens, somit die Formen von allem, was unabweislich dem Vergehen unterworfen ist.

schenbereich aus übersieht [das Selbst mit seinem] Diener beide Welten, die zuendegegangene und die kommende.¹⁶⁹ (...) ¹⁷⁰

Wenn der Mensch in den Schlaf sinkt,¹⁷¹ teilt und spaltet sich seine Welt von selbst in Teile und Teilchen; [und im Traum] baut er [daraus dann] wieder [eine Welt] auf.¹⁷²

Beim eigenen Licht sinkt [das Selbst mit seinem] Diener¹⁷³ in den Schlaf; und dieser [Schlaf] ist von da ab [beider] Licht. [Und dieses Licht lenkt dann auch das Selbst samt seinem Diener zum Traum:] Keine Wege und keine Wagen wird [diesem untrennbaren Paar da von Anderen] zur Verfügung gestellt; vielmehr erzeugt es sich jetzt die Wege und die Wagen selber. Keine Wonnen und keine Schmerzen widerfahren ihm da von Anderen; vielmehr erzeugt es sich jetzt die Wonnen und die Schmer-

¹⁶⁸ Zwei Arten des Traums scheint er zu meinen: Die Zwischenwelt zwischen der Welt von heute und der von morgen, sowie die Zwischenwelt zwischen der diesseitigen Welt dieses Lebens und von der jenseitigen Welt des darauf folgenden Lebens.

¹⁶⁹ Statt „die diesseitige und die jenseitige“ schreibe ich, den Sinn besser erfassend: „die zuendegegangene und die kommende“.

NB: Hier ist offenkundig die zweite Art des Traums gemeint. Denn im Zwischenzustand sieht man nicht nur noch zurück auf die vergangene Welt, sondern auch schon vorwärts auf die künftige Welt.

¹⁷⁰ Sätze und Satzteile, die wir aus Gründen der Stilistik wie auch des Inhalts als spätere Zusätze erachten, lassen wir hier wie auch an anderen Stellen weg.

Aus stilistischen Gründen erachten wir insbesondere solche Teile als spätere Zusätze, die aus ermüdend-langen Wiederholungen bestehen. Aus inhaltlichen Gründen sehen wir insbesondere solche Teile als – meist gut gemeinte – später erfolgte Hinzufügungen an, die inhaltlich sehr flach sind, wie auch, die in undurchdachter Art schwer zu Vereinendes zusammenwürfeln, aber beispielsweise auch Aussagen mit dem Inhalt: der – bei niemand Anderem Halt suchende – Yājñavalkya würde sich zum Beweis der Richtigkeit seiner Lehre auf die Lehren irgendwelcher Vorgänger berufen: Er beruft sich ja nicht einmal auf die Lehre seines Vaters!

¹⁷¹ Hier ist offenkundig in erster Linie der Zwischenzustand zwischen zwei Tagen gemeint, wenngleich sich die Symptome natürlich auch für den Zwischenzustand zwischen zwei Leben diagnostizieren lassen.

¹⁷² Sie spaltet sich natürlich nicht physikalisch, sondern vielmehr epistemologisch in kleinere und kleinste Teilchen auf, sodass laufend feinere und noch feinere Ebenen des Geisteszustands des Schlafenden entstehen.

Die allerfeinste Ebene – sozusagen die Ebene der mentalen Atome – erreicht der Mensch beim Übergang vom vergangenen zum nächsten Leben, von der zuendegegangenen zur nächsten Welt.

¹⁷³ Jetzt braucht er nicht mehr vom Selbst, sondern nur noch von dessen Diener zu reden.

zen selber. Keine Flüsse und keine Seen stehen ihm da anderweitig zur Verfügung; vielmehr erzeugt es sich jetzt die Flüsse und die Seen selber.¹⁷⁴

Dieser Diener hat – mit „Hitā“ benannte – Adern von der Stärke eines tausendfach gespaltenen Kopfhaares, gefüllt mit Weiß–Blau–Gelb– Grün–Rot.¹⁷⁵

[Im Traum] vermeint das [Paar aus Selbst und] Diener, man quäle es, man jage es, man wolle es töten, man verfolge es, wie auch, es stürze in eine tiefe Grube: Alle die Schrecken, die es irgendwann zuvor im wachen Zustand gesehen hat, das bildet es sich in der Unwissenheit darüber, dass es träumt, zu erleben ein, [und desgleichen manchmal auch Geträumtes von angenehmerer Art:] Seine höchste Wonne wird es, wenn es dabei vermeint, es sei ein König oder gar ein Gott, und Solches verbunden mit dem Gedanken: „Das bin ich!“¹⁷⁶. Was der Mensch dabei alles an Freud und Leid erlebt, [das kann man zwar an seinen wechselnden Gesichtszügen] erahnen; [das Selbst und seinen] Diener aber sieht dabei keiner.“

„Ja, so ist das, Yājñavalkya! Unterweise mich [daher] weiter in dem, was zum Loslassen [vom Leidvollen] führt!“

„[Wer den Weg zu solchem Loslassen einschlägt,] der erfreut sich im Traum [am Wissen darum, dass es ein Traum ist];¹⁷⁷ [Zudem] sieht er dabei, was [an dem Geträumten] Gutes wie auch Ungutes ist. Und nachdem er dieses [wissensklare Träumen in der für das Schlafen bestimmten Zeit] ausgeübt hat, kehrt er [nach dem Ablauf dieser Zeit bewusst und gewollt] wieder in den Zustand des Wachseins gemäß seiner Herkunft und seiner Bezogenheiten zurück. Was immer er [aber bis dahin gesehen hat und was immer er von da ab] sieht, davon bleibt er nun unberührt; denn an nichts haftet er nun an.“¹⁷⁸

„Ja, so ist das, Yājñavalkya! Unterweise mich [noch] weiter in dem, was zum Loslassen [vom Leidvollen] führt!“

„(...) Durch diese beiden Zustände wandert [das Selbst vermittelt seines] Dieners [während dieses Lebens hier von der Nacht zum Tag]: durch den des Träumens, und

¹⁷⁴ Wir haben versucht, die an dieser Stelle etwas durcheinander geratene Textvorlage so neu zu ordnen, dass daraus ein Sinn gemäß der übrigen Lehre Yājñavalkyas entsteht.

¹⁷⁵ Leider hat der Großkönig nicht nachgefragt, was es mit diesen – ansonsten meist fünf Cakras anzeigenden – fünf Farben bei Yājñavalkya für eine Bewandnis hat.

¹⁷⁶ Yājñavalkya persifliert hier gekonnt das „Tat tvam asi!“, das „Das bist du!“ des Heilswegs der Brahman-Anhänger, bei diesen das „Das“ auf das Brahman bezogen.

¹⁷⁷ Ohne diese beiden Zusätze bleibt der Inhalt der Restaussage banal und bleibt deren inhaltlicher Anschluss an die Bitte des Großkönigs obskur. Vermutlich sind hier die Beschreibungen des Klarträumens, deren Erleben späteren Generationen nicht mehr möglich war, von diesen dann auch nicht mehr verstanden und daher – als angebliche Sinnwidrigkeiten – von ihnen weggelassen worden.

¹⁷⁸ Lange vor Buddha Śākyamuni wird hier bereits das Nicht-Anhaften als der Beginn des Heilswegs beschrieben.

durch den des Wachseins.¹⁷⁹ [Und in gleicher Weise wandert er nach dem Ende dieses Lebens von dem sich daran anschließenden Traum zum nächsten Leben.]¹⁸⁰

Doch wie ein Falke oder ein Adler, der lange im Luftraum herumgeflogen ist, sich dann irgendwann zum Niedersetzen ansetzt und hierzu seine Flügel zusammenfaltet, so begibt sich [das Selbst mit seinem] Diener irgendwann in einen weiteren Zustand, in dem er während des Schlafens nichts mehr sieht und nichts mehr erlebt, in dem er sich nichts mehr ausdenkt und sich nichts mehr wünscht. Hat man einen solchen Zustand erreicht, in dem sein Selbst¹⁸¹ [zu sich selbst gefunden hat, so ist das nicht mehr endende Verweilen in diesem Zustand nun sein einziger] Wunsch. [Und sowie er erkennt, dass auch dieser Wunsch erfüllt ist, sind dann] alle seine Wünsche erfüllt und ist [dann daher] kein [unerfüllter] Wunsch mehr zurückgeblieben, [ist dann überhaupt kein Wunsch mehr da]. So wie ein Mann, der, von einer liebenden Frau umfangen, dann [beim Erreichen höchster Wonne] kein Bewusstsein von etwas Äußerem oder von etwas Innerem mehr hat,¹⁸² so hat von da ab das im [Herzzentrum des] Körpers weilende Selbst, umfangen vom [zum] Erkennen [befähigten] Selbst, kein Bewusstsein mehr von einem Äußeren oder von einem Inneren. [Denn] dieser Zustand liegt jenseits allen Wünschens [und Wollens]; er ist daher frei von jeglichem Kummer und von allen Sorgen.

Dieser Zustand [ist ja frei von jeglichem Vorstellen–Unterscheiden–Erkennen: In ihm erachtet sich] der Vater nicht als Vater, die Mutter nicht als Mutter, (...) der Dieb nicht als Dieb, der [Mörder] nicht als [Mörder], der Kastenlose nicht als Kastenloser, der Bettelgänger nicht als Bettelgänger, der Sich-Abmühende¹⁸³ nicht als Sich-Ab-

¹⁷⁹ Wir vermuten, dass die Reihenfolge dieser beiden Teilsätze gezielt gesetzt worden ist; denn dann beschreiben sie nicht nur die – so oder umgekehrt ausgerichtete – Abfolge von Nacht–Tag, sondern zudem auch den der – nur so ausgerichteten – Abfolge von Unwissenheit–Wissen.

¹⁸⁰ Dieser Zusatz ist nicht nur aus den vorhin genannten Gründen angebracht, sondern auch – als Brücke zum folgenden Absatz – unerlässlich; denn es geht da letztlich ja *nicht* um den Genuss des störungsfreien Tiefschlafs *einer* Nacht.

NB: Ganz vorsichtig will Yājñavalkya nun seinem Großkönig den Weg zur Befreiung andeuten. Wer dabei aber nicht bruchstückhaft und fehlerbeladen vorgehen will, der wird sich früher oder später verplappern; und Yājñavalkya verplappert sich dabei nicht erst später.

¹⁸¹ Jetzt aber hat sich Yājñavalkya verplappert; denn nun lenkt er, entgegen seiner Absicht, den König auf die richtige Fährte zurück.

¹⁸² Gemäß der Sprechweise des späteren buddhistischen Tantrayāna heißt das: der im Zustand des *Klaren Lichts* weilt.

¹⁸³ Entweder hat demnach schon damals die mit „Śramaṇen“ bezeichnete Bewegung von nicht-brāhmaṇischen Heilssuchern gegeben; oder mit dieser Bezeichnung wurden damals jene Brāhmaṇen erfasst, die aus dem Hausleben in die Waldeinsamkeit gezogen sind.

mühender. Nichts Gutes und nichts Ungutes berührt dann dieses Selbst; und alle Sorgen des Gemüts sind von da ab überwunden:¹⁸⁴

Da es dann nicht sieht, so nimmt es – obschon es [nach wie vor die Fähigkeit] des Sehens besitzt – nichts Sichtbares wahr. Diese [Fähigkeit des] Sehens vergeht zwar nicht; aber [in diesem Zustand] gibt es kein Anderes, das dieses Selbst dann sehen könnte.¹⁸⁵

Da es dann nicht riecht, so nimmt es – obschon es [nach wie vor die Fähigkeit] des Riechens besitzt – nichts Riechbares wahr. Diese [Fähigkeit des] Riechens vergeht zwar nicht; aber [in diesem Zustand] gibt es kein Anderes, das dieses Selbst dann riechen könnte.

Da es dann nichts schmeckt, so nimmt es – obschon es [nach wie vor die Fähigkeit] des Schmeckens besitzt – nichts Schmeckbares wahr. Diese [Fähigkeit des] Schmeckens vergeht zwar nicht; aber [in diesem Zustand] gibt es kein Anderes, das dieses Selbst schmecken könnte.¹⁸⁶

Da es dann nichts hört, so nimmt es – obschon es [nach wie vor die Fähigkeit] des Hörens besitzt – nichts Hörbares wahr. Diese [Fähigkeit des] Hörens vergeht zwar nicht; aber [in diesem Zustand] gibt es kein Anderes, das dieses Selbst hören könnte.

Da es dann nichts tastet, so nimmt es – obschon es [nach wie vor die Fähigkeit] des Tastens besitzt – nichts Tastbares wahr. Diese [Fähigkeit des] Tastens vergeht zwar nicht; aber [in diesem Zustand] gibt es kein Anderes, das dieses Selbst tasten könnte.

Da es dann nichts vorstellt, so erfasst es – obschon es [nach wie vor die Fähigkeit] des Gedankenbildens besitzt – nichts Vorgestelltes.¹⁸⁷ Diese [Fähigkeit des]

¹⁸⁴ Insbesondere braucht er sich – dieser Lehre gemäß – dann keine Sorgen über die voraus-sichtlichen Früchte – S: Phala – seiner vergangenen Handlungen – S: Karman – zu machen.

NB: Gemäß Buddha Śākyamuni ist dieser von Yājñavalkya angestrebte – und wohl auch erreichte – Zustand karmisch erzeugt und daher von endlicher Dauer, weil man nach dem Aufbrauchen der karmischen Ursache hiervon recht bald wieder aus diesem Zustand heraus-fällt: Es fehlt da ja die – über jede endliche Wissensschränke hinausgehende – Weisheit, die sich – in ihrer Vollendung – selbst regeneriert, und die daher zwar gleichfalls dem augen-blicklichen Entstehen-Vergehen unterworfen ist, aber dabei keine Verminderung mehr erlei-det.

¹⁸⁵ Denn zum Kern seiner Lehre gehört, dass das Selbst nicht sich selbst sehen kann. Über-haupt sind alle diese Relationen des Wahrnehmens und des Erkennens asymmetrisch.

¹⁸⁶ Wir schieben hier einen Absatz nach hinten und erhalten dadurch eine sinnvollere Anrei-hung dieser acht Glieder.

¹⁸⁷ Das Gedachte ist das dem Bewusstsein durch den Denksinn Gegebene. Es handelt sich da-bei somit um jeweils einzelne Gedanken, nicht hingegen um Gedankenketten, wie sie bei-

Gedankenbildens vergeht zwar nicht; aber [in diesem Zustand] gibt es kein Anderes, das dieses Selbst vorstellen und denken könnte.

Da es dann nichts redet, so erfasst es – obschon es [nach wie vor die Fähigkeit] des Begriffbildens und Unterscheidens besitzt – nichts Begreifbares.¹⁸⁸ Diese [Fähigkeit des] Begriffbildens vergeht zwar nicht; aber [in diesem Zustand] gibt es kein Anderes, das dieses Selbst unterscheiden und begreifen könnte.¹⁸⁹

Da es dann nicht erkennt,¹⁹⁰ so erfasst es – obschon es [nach wie vor die Fähigkeit] des Zusammenhänge-Erkennens besitzt – nichts Zusammenhängendes. Diese [Fähigkeit des] Verstehens vergeht zwar nicht; aber [in diesem Zustand] gibt es kein Anderes, das dieses Selbst erkennen und verstehen könnte.¹⁹¹

Dieses [Selbst] ist dann [eben] das Eine, das neben sich nun nichts Anderes [mehr] hat. Und dieser [Zustand des Selbsts ist zudem] die Welt des Brahmans¹⁹², Großkönig! Sie ist erreichbar, [auch für dich]! Sie ist die höchste Vollendung, die höchste Welt¹⁹³, das höchste Glück. Von diesem Glück genießen die anderen Wesen, (...) [in welche himmlischen Bereiche sie auch gelangt sein mögen,] nur kleine Bruchteile. [Suche daher,] Großkönig, in [eben] dieser Welt des Brahmans¹⁹⁴ das Todlose!“

spielsweise Überlegungen und Untersuchungen darstellen und überhaupt alles zum Verstehen der Zusammenhänge darstellen.

¹⁸⁸ Die Rede – d. h. die mit der inneren oder dann auch mit der äußeren Rede formulierte Theorie – erstellt ja, wie nicht oft genug betont werden kann, gemäß Hilbert implizit die Sinngehalte der in ihr vorkommenden Begriffe. Mit diesen Begriffen kann dann gedacht – d. h. hier: Überlegungen durchgeführt – werden; und es kann damit erkannt – d. h.: das Ergebnis solchen Überlegens [wie auch des Betätigens der äußeren Sinne] festgehalten – werden.

¹⁸⁹ Da gibt es keinen vom Selbst sich abhebenden Begriff, den dieses Selbst mit einer Theorie erfassen könnte.

¹⁹⁰ Das ist natürlich zu verstehen gemäß: „Da es dann nicht mehr Verstandestätigkeiten ausübt“!

Den Unterschied zwischen einer *eingetretenen Sache* [einem *Faktum*] und der *Fähigkeit* [der *Disposition*] ihres Eintretens hat in der Philosophie des Alten Griechenlands – unserem Überlieferungszustand gemäß – erstmals Aristoteles thematisiert.

¹⁹¹ Das sind demnach die acht Speichen des Rads, die hier allerdings inaktiv sind, d. h. die hier eben nicht mehr auf die jeweiligen Teile des Radkranzes bezogen sind.

¹⁹² Hier versucht der in die Enge gedrängte Yājñavalkya nun, seinen König, dem er das getreue Beantworten seiner Fragen zugesagt hat, auf eine andere Fährte – auf die des Brahman – zu locken, gleichfalls vergeblich, wie sich sofort zeigen wird.

¹⁹³ Hier wird „Welt“ im Sinne von „Zustand [der Geistes, in dem seine Welt besteht]“ gebraucht.

¹⁹⁴ Auf diese verbalen Tricks zur Ablenkung vom Ātman fällt der kluge Großkönig nicht herein: Er lässt sich nicht auf diesen ausgelegten Köder des Brahman ein!

„Ich geb’ dem Ehrwürdigen einen Tausender!¹⁹⁵ Unterweis’ mich dafür weiter von [allem], was zur Befreiung führt!“¹⁹⁶

Da geriet Yājñavalkya in große Furcht;¹⁹⁷ [denn nun wurde ihm klar, dass er dem Großkönig nicht länger die letzten Geheimnisse vorenthalten konnte. Er erkannte nämlich:] „Dieser Großkönig ist sehr klug: Er hat mich jetzt von dem, was ich ihm [zu sagen] beabsichtigt hab’, abgedrängt. [Nun muss ich ihm – dem ich vorhin die Wunschgewährung zugesagt habe – wohl oder übel auch die letzten geheimen Kenntnisse preisgeben!]“. Und daher fuhr er nun fort:

„Irgendwann wird [der Körper] durch fortschreitendes Altern oder auch durch schweres Erkranken schwach und schwächer. Und so, wie sich eine Mangofrucht oder eine Feige oder eine Waldbeere [irgendwann] vom Stiel löst, so löst sich dann das – den Körper [bis dahin ganz] durchdrungen habende – Selbst von den [übrigen] Teilen des Körpers und kehrt nach Ordnung und Ursprung wieder zum [Hauptsitz des] Hauchs zurück, [nämlich ins Herzzentrum]. (...) So, wie sich bei einem König, der die Vorbereitungen zur Abreise trifft, seine Hofbeamten einfinden,¹⁹⁸ so sammeln sich bei dem, der da [aus diesem Leben] scheidet, alles an Hauch bei seinem letzten Atemzug [schließlich in seinem Herzzentrum]: Sowie das – [bis dahin noch

¹⁹⁵ Dabei dürfte es sich wohl um 1.000 Goldmünzen gehandelt haben, die vielleicht den Wert von – sagen wir – 1.000.000,- Euro oder gar den Wert des Gesamtverdienstes eines Groß-Managers haben, also 1.000.000.000,- Euro oder mehr!

Zwar wird Yājñavalkya diese horrende Summe zu dieser Lebenszeit sicherlich nicht mehr benötigt haben; aber er wird sie immerhin seinen Frauen samt Kindern haben zukommen lassen. Dass er hingegen den weltlichen Gegenwert seiner geistlichen Gabe an den Großkönig zurückgewiesen haben könnte, das erachte ich mit Blick auf seinen früher geäußerten Grundsatz als wenig wahrscheinlich.

NB: Dieser Großkönig ist tatsächlich sehr klug! Denn er hat seine Frage so gestellt, dass sie nicht unbedingt von sich aus nach etwas fragt, nach dem nicht gefragt werden darf. Andererseits darf sich der in die Ecke gedrängte Yājñavalkya jetzt auch nicht mehr als begriffsstutzig stellen und muss über alles das Auskunft geben, worüber der Großkönig mit eben dieser flehentlichen Bitte – die zudem nach Yājñavalkyas Bedingung mit Vergütung verbunden ist – Auskunft erbittet.

¹⁹⁶ Die Welt des Brahman führt nicht zur Befreiung vom Leidhaften; denn irgendwann geht dieser Tiefschlaf, wie angenehm und erholsam er auch sein mag, von selber zuende: So ist die Bitte des Königs – jetzt nicht mehr um Unterweisung zum Loslassen, sondern um solche zum Befreitwerden – im Hinblick auf Yājñavalkyas Reaktion darauf zweifellos zu verstehen.

¹⁹⁷ Es gibt einen einzigen Grund, weswegen der einflussreiche Yājñavalkya an dieser Stelle in große Furcht geraten konnte, nämlich: nun ein Gelöbnis zu brechen, das er seinem Lehrer – vielleicht: seinem Vater – gegeben hatte. Dies hat uns ermuntert, oben den folgenden Einschub vorzunehmen.

¹⁹⁸ Dieser Vergleich müsste heute doch erheblich anders formuliert werden.

an den ganzen] Körper¹⁹⁹ gebundene – Selbst schwach wird und [der Scheidende daher, von den ihn Umstehenden her gesehen, in Verwirrung zu fallen scheint, beginnen die [sich bis dahin noch überall im Körper aufhaltenden] Hauche, sich zum [Herzzentrum] zurückzuziehen:

Sowie der – sich [bis dahin] im Auge²⁰⁰ aufhaltende – Diener sich [vom Auge zum Herzzentrum] zurückzieht, hört der [Scheidende] auf, etwas [Sehbares] zu sehen; und die [ihn Umstehenden] sagen dann: “Er sieht nicht [mehr]!”

Sowie der – sich [bis dahin] in der Nase aufhaltende – Diener sich [von der Nase zum Herzzentrum] zurückzieht, hört der [Scheidende] auf, etwas [Riechbares] zu riechen; und die [ihn Umstehenden] sagen dann: “Er riecht nicht [mehr]!”

Sowie der – sich [bis dahin] in der Zunge aufhaltende Diener – sich [von der Zunge zum Herzzentrum] zurückzieht, hört der [Scheidende] auf, etwas [Schmeckbares] zu schmecken; und die [ihn Umstehenden] sagen dann: “Er schmeckt nicht [mehr]!”

Sowie der – sich [bis dahin] im Ohr aufhaltende Diener – sich [vom Ohr zum Herzzentrum] zurückzieht, hört der [Scheidende] auf, etwas [Hörbares] zu hören; und die [ihn Umstehenden] sagen dann: “Er hört nicht [mehr]!”

Sowie der – sich [bis dahin] im Leib aufhaltende – Diener sich [vom übrigen Leib zum Herzzentrum] zurückzieht, hört der [Scheidende] auf, etwas [Tastbares] zu tasten; und die [ihn Umstehenden] sagen dann: “Er ertastet nicht [mehr]!”

Sowie der – sich [bis dahin] in der Stirn aufhaltende – Diener sich [von der Stirn zum Herzzentrum] zurückzieht, hört der [Scheidende] auf, etwas [Denkbares] zu denken, [sich etwas vorzustellen]; und die [ihn Umstehenden] sagen dann: “Er denkt nicht mehr [und stellt sich nichts mehr vor]!”

Sowie der – sich [bis dahin] im Mund-[Hals-]Bereich aufhaltende – Diener sich [vom Mundbereich zum Herzzentrum] zurückzieht, hört der [Scheidende] auf, etwas [Unterscheidbares] zu [unterscheiden]; und die [ihn Umstehenden] sagen dann: “Er [unterscheidet]²⁰¹ nicht [mehr]!”

¹⁹⁹ Man kann getrost davon ausgehen, dass schon Yājñavalkya die Formulierung „das an die ganze Form gebundene Selbst“ strikt zurückgewiesen hätte: Der *Körper* – S: *Kāya* – ist das *Wirkende*, wohingegen die *Form* – S: *Rūpa* – das an diesem Wirkenden mit den äußeren Sinnen *Wahrgenommene* ist.

²⁰⁰ Hier allerdings wird “Auge” sinngleich mit “Augapfel” verwendet. Siehe hierzu auch: Śat.Br.10.5.2.9 sowie Brhad.Ar.2.1.

Denn jene feinerstofflichen Energien, deren Wirken den Sehsinn ausmacht, befinden sich ja im Augapfel, größtenteils zumindest, sowie in bzw. nahe bei den Nervenbahnen, in denen die empfangenen optischen Reize in elektomagnetische Felder umgewandelt und weitergeleitet werden.

²⁰¹ Auch hier ersetzen wir „reden“ durch „unterscheiden“. Denn es kann sich hier – beim Thematisieren der drei inneren Sinne – ganz eindeutig nur um das *innere Reden* handeln.

Sowie der – sich [bis dahin] im Scheitel aufhaltende – Diener sich [vom Scheitel zum Herzzentrum] zurückzieht, hört der [Scheidende] auf, etwas [Erkennbares] zu erkennen; und die [ihn Umstehenden] sagen dann: „Er erkennt nicht [mehr]!“

[Nachdem diese Vorgänge ihr Ende gefunden haben, beginnt] die Spitze des Herzzentrums zu erglänzen; und sowie sie [voll] erglänzt, [trennt sich] das Selbst [vollständig vom Leib²⁰² und] verlässt ihn, sei es aus dem [dritten] Auge, oder sei es aus dem Scheitel, oder sei es aus einer anderen Stelle des Leibs. Mit dem Selbst zieht auch der [ihn stets begleitende] Hauch [des Herzzentrums] sowie die anderen Hauche [aus dem Leib], und mit diesen daher auch der Geist.²⁰³ Das Bewusstsein im Geist ist mit Erinnerung ausgestattet; und in ihr sind das zurückliegende Erkennen, Wissen und Handeln gespeichert.²⁰⁴ (...)

Nun wird [zwar] gesagt: „Der Diener ist das Dürsten“; und gesagt wird [auch]: „Wie er will, so entscheidet er; wie er entscheidet, so handelt er; und wie er handelt, so wird er!“;²⁰⁵ das gilt [durchaus] für den vom Dürsten Durchdrungenen.²⁰⁶ Der Kundige aber, der des Dürstens müde geworden ist, der [schon] frei vom Begehren ist, dessen [einzigster und unbedingter] Wunsch das [nicht mehr endende Verweilen beim eigenen] Selbst ist, [dieser weiß:] „Bei wem alles Begehren schwindet, der wird todlos (...)“.

So, wie die Schlange ihre alte Haut abgeworfen hat, so lässt das [nunmehr] leiblose, [aber] wissensreiche Selbst dann diesen Leib zurück. (...) Denn wenn der Mensch vom Selbst weiß: „Das bin ich!“²⁰⁷ mit welcher Absicht und in welchem Dürsten könnte er dann noch an diesem Leib [und an diesem Leben] hängen?

Wer auf solche Weise sein Selbst gefunden hat, wer es auf solche Art in diesem dichten Behälter erfasst und erkannt hat, der ist von da ab allschaffend und somit

²⁰² Mit „Leib“ meinen wir: das Gröberstoffliche am Körper, das zurückgelassen wird, das dann als Leichnam zurückbleibt; und mit „Gröberstoffliches“ meinen wir dabei das Grobstoffliche samt dem – auch schon in Pflanzen vorkommenden – Gröberen am Feinstofflichen.

²⁰³ Der Geist, dessen Ausrichtung wohl das Bewusstsein ist, besteht gemäß Yājñavalkya zweifelsohne aus der festen Verbindung vom Selbst mit seinem Diener, dem Hauch.

²⁰⁴ Wären sie nicht darin gespeichert, so könnten die in diesem Leben vollzogenen Handlungen von Körper–Rede–Geist keine Auswirkungen auf das nächste Leben haben.

²⁰⁵ Diese – in der vorgegebenen Kurzfassung an Eindeutigkeit nicht zu überbietende – Karman-Lehre mit ihrem Ausgangspunkt im Geist und speziell im Wollen ist – wegen: „Nun wird gesagt ...“ – offenbar deutlich älter als die Ātman-Lehre Yājñavalkyas.

²⁰⁶ Wir holen einen erst später aufgeführten Absatz, der thematisch hierher gehört, nun hierher.

²⁰⁷ Er weiß das von eigenen Ātman und keinesfalls von einem angeblich allgemeinen Brahman!

der Schöpfer von Allem: Ihm gehört von da ab die Welt; und er ist von da ab die Welt.²⁰⁸

Wer auf dieses Selbst [mit seinem Inneren des Geistes] unvermittelt²⁰⁹ sieht – auf diesen Gott, auf diesen Herrn über [den Zeitablauf von] Vergangenheit–[Gegenwart–]Zukunft, auf dem die fünf [Sinne] beruhen wie auch [die räumliche Anordnung des diesen Sinnen Erscheinenden, kurz:] der Raum –, der hegt keinen Zweifel mehr (...). Erfassen und sehen muss man dieses feste und unvergängliche, dieses nicht im Raum weilende Selbst; mit dem Denksinn²¹⁰ hat man es zu erfassen und zu sehen.

Von diesem Selbst aber kann nur gesagt werden: „Weder–Noch“. Denn es ist [mit der Rede und mit ihrem Begreifen vermittels Begriffen nicht fassbar; und da etwas nur mit der Rede zu fassen ist, ist es somit] unfassbar.

[Dieses Selbst] ist unzerstörbar; und todlos wird [somit der, der – indem er alles Andere, weil ihn dieses vom Selbst abhält, zurücklässt, dadurch – mit diesem todlosen Selbst eins wird] (...).

Die Gedanken „Ich tat Ungutes!“ und „Ich tat Gutes!“ überwindet der [nunmehr] Todlose beide: Weder Ungut noch Gut, weder Unterlassen noch Getan berührt ihn [jetzt] noch. Kein weiteres Handeln [erfolgt mehr; und daher baut er nicht] erneut eine Welt auf. (...)

Der Weise, (...) der auf diese Weise [schon hier und jetzt] dieses Selbst erkannt hat, er soll von da ab Klugheit walten lassen. Klugheit walten lassend, soll er daraufhin [beim Vermitteln seines Wissens] nicht weitschweifig werden. Denn er ist ja nun sanft und entsagend geworden,²¹¹ [jedes zugefügte Unbill] duldend und [auf das unbehinderte Einswerden mit seinem Selbst] vertrauend.

Dadurch erkennt er dann schließlich in jedem [Wahrgenommenen] das Selbst; und er wird dadurch selbst für jedes [Wahrgenommene] zu [dessen] Selbst.

Auf diese Weise überwindet er alles Übel; und dieses kann ihn nun nicht mehr überwinden. Auf diese Weise verbrennt er alles Übel; und dieses kann ihn nun nicht mehr verbrennen.

Frei von Alter [und Vergänglichkeit], frei von Hunger und Durst wird der Brāhmaṇe, der dieses weiß!“«

Nicht mehr der Zeit und der zugrundeliegenden Kausalität unterworfen zu sein, dadurch von allem Leidvollen getrennt zu sein, das ist gemäß Yājñavalkya die Befrei-

²⁰⁸ Wer diese Aussagen genau versteht, der versteht auch Wittgensteins Mystik genau!

²⁰⁹ Damit ist wohl gemeint: „nicht vermittelt durch die Rede, d. h. durch Begriffe“.

²¹⁰ Der Denksinn – d.h.: der innere Sinn – umfasst, wie gesagt: Vorstellungssinn–Unterscheidungssinn–Verstehenssinn.

²¹¹ Er hat auch dem Drang entsagt, aus Streitgesprächen als Sieger hervorzugehen: Er ist ein *Schweigender* – ein (S:) *Muni* – geworden.

ung vom Leidhaften und vom Todhaften, nämlich dieses unbewegte Ruhen in sich selbst, das unbewegte und das nicht mehr unterscheidende – und zweifellos auch nicht mehr zwischen Unterscheiden und Nichtunterscheiden unterscheidende²¹² – Verweilen im eigenen Selbst, nachdem in allem Wahrgenommenen, Vorgestellten und Erkannten der Wahrnehmende, Vorstellende und Erkennende wahrgenommen, vorgestellt und erkannt worden und daher von da ab nichts mehr wahrzunehmen, vorzustellen und zu erkennen erforderlich ist.

Literatur:

PDS [1897]

Deussen, Paul „Sechzig Upanishad's des Veda“, Bd. 1-4, Brockhaus Verlag Leipzig 1897

KML [1992]

Mylius, Klaus „Gautama Buddha: Die vier edlen Wahrheiten – Texte des ursprünglichen Buddhismus“, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 4. Aufl. 1992

KML [1997]

Mylius, Klaus „Die Datierung des Buddha im Lichte des Veda“, in: S. Lienhard – I. Piovano „Lex et Litterae“, Edizioni dell' Orso, Alessandria 1997, S. 373-384

OST [1924]

Strauss, Otto „Indische Philosophie“, Ernst Reinhardt Verlag, München 1924

WKE-UMT [2006]

Essler, Wilhelm K. – Mamat, Ulrich „Die Philosophie des Buddhismus“, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006

WKE-UMT [2007]

Essler, Wilhelm K. – Mamat, Ulrich „Buddhismus als gelebtes Philosophieren: Ein Lesebuch für Interessierte, Band I: Von den Anfängen bis zum Buddha“, www.VFPhil.de, Frankfurt 2007

²¹² Er ist dann im Zustand von *Weder-Unterscheiden-noch-Nichtunterscheiden*.

DN

Walshe, Maurice (Hrsg.) „The long discourses of the Buddha: a translation of the Dīgha Nikāya“, Wisdom Publications, Boston 1. Aufl. 1987, 2. Aufl. 1995

Joshi, K.L. e – Bimali, O.N. e – Trivedi, B. „112 Upaniṣads“ Vol. 1-2, Parimal Publications, Delhi, 1. Aufl.2004, 3. Aufl. 2007

Madhavananda, Swami (ed.) „The Bṛhadāranyaka Upaniṣad“, Advaita Ashrama, Kolkata, 10. Aufl. 2004

Gambhīrānanda, Swāmi “Chāndogya Upaniṣad”, Advaita Ashrama, Kolkata, 5. Aufl. 2006

Gambhīrānanda, Swāmi “Eight Upaniṣads”, Advaita Ashrama, Kolkata, Vol. 1: 1. Aufl. 1957, 9. Aufl. 2008, Vol. 2: 1. Aufl. 1958, 16. Aufl. 2008

Jhi, Ganganatha “The Chāndogyopaniṣad”, Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, Delhi o.J. (1942)