

Kommentar

Ich verwende zwei Schriftgrößen, die größere für Erklärungen, die fürs Verständnis des Textes wichtig sind, die kleinere für nebensächliche Detailfragen oder historische Bemerkungen.

Kapitel 1

Die Bhagavadgita ist Teil des Mahabharata-Epos. Es handelt sich dabei um ein Heldenepos, das von einem großen Krieg berichtet, ein wenig vergleichbar der homerischen Ilias, jedoch 13 so mal lang wie diese und etwa doppelt so lang wie die ganze Bibel.¹ Das Mahabharata hat in Indien bis heute große religiöse Bedeutung. Neben dem epischen Geschehen enthält es auch ausgedehnte Partien mit philosophisch-spirituellen Belehrungen. Die längste davon, der Mokshadharma, hat seinerseits die beeindruckende Länge der Ilias. Sehr viel beliebter und bekannter ist jedoch die Bhagavadgita, die mit ihren exakt 700 Versen ist nur gerade ein Zehntel so lang ist.

Das gesamte Epos dürfte in der zweiten Hälfte des 1. Jt. v.Chr. entstanden sein. Die Textgeschichte ist sehr kompliziert und praktisch unmöglich zu entwirren. Es ist mit Sicherheit über mehrere Jahrhunderte und von mehreren Autoren an dem Werk gearbeitet worden. Dasselbe gilt wohl auch für die Bhagavadgita. Möglicherweise wurde sie ursprünglich nur mündlich überliefert und ist, wie das Mahabharata als ganzes, ein langsam gewachsenes Werk. Die erste schriftliche Niederlegung der Bhagavadgita geschah übrigens nicht in der Devanagari-Schrift, in der wir die Bhagavadgita heute lesen und die erst 800 Jahre alt ist, sondern möglicherweise in einer Variation der Brahmi-Schrift, die ab dem 6. Jh. v.Chr. durch Inschriften in Töpferei und Stein belegt ist. Eine Kostprobe der Brahmi-Schrift findet sich am Anfang des vorliegenden Buches, in der ersten Zeile der Widmung.²

Das Motiv des Mahabharata-Krieges ist ein Streit zwischen Kauravas und Pandavas, zweier Linien der Herrscherdynastie der Bharatas, um die Thronfolge des Reiches von Hastinapura. Es handelt sich also um einen Bruderkrieg. Das Recht liegt formal auf seiten der Pandavas, doch lassen sich Gut und Böse nicht sauber trennen. Sowohl unter Pandavas als auch Kauravas gibt es rechtschaffene und schlechte

¹ Die Ilias besteht aus 15'693 Hexametern, das Mahabharata aus ungefähr 106'000 Shlokas, wobei ein Shloka etwa doppelt so lang ist wie ein Hexameter. Daraus ergibt sich ein Verhältnis von 1:13. Die Bibel mit Altem und Neuem Testament besteht aus 774'746 Wörtern. Ein Shloka besteht durchschnittlich aus 13 bis 14 Wörtern. Bei 106'000 Shlokas ergibt sich ein Verhältnis von etwa 1:2. Im Internet finden sich zu dieser Frage oft falsche Angaben.

² Die Widmung enthält ein und denselben Satz in drei verschiedenen Schriften:
 1. in Brāhmī-Schrift (ab dem 6. Jh. v.Chr. belegt; sie ist die Mutter aller heutigen indischen Schriften),
 2. in Kharoṣṭhī-Schrift (ca. 300 v.Chr. bis 300 n.Chr. in Gebrauch, von rechts nach links zu lesen) und
 3. in Devanāgarī-Schrift (um 1200 entstanden, seit dem 19. Jh. bevorzugte Schrift für Sanskrittexte).

Der Satz lautet: *om namo bhagavate vāsudevāya*, d.h. „OM, Verbeugung sei dem Segensreichen, dem Vasudevasohn (Krishna)“.

Charaktere. Das Geschehen ist letztlich tragischer Natur, vom Schicksal gelenkt und ausweglos.

Die Situation ist genauer wie folgt: Als Vicitravirya, der König von Hastinapura, sohnlos stirbt, geht der Heilige Vyasa zu dessen Frau Ambika und zeugt mit ihr auf jungfräulichem Wege, allein durch seine magischen Kräfte, einen Sohn namens Dhritarashtra. Da Ambika den wunderbaren Anblick Vyasas nicht ertragen kann und die Augen schließt, wird Dhritarashtra blind geboren. Wegen seiner Blindheit muß er die Herrschaft seinem jüngeren Halbbruder Pandu überlassen, ebenfalls Sohn des Vyasa, jedoch gezeugt mit Vicitraviryas zweiter Frau Ambalika. Nach dem Tode Pandus kann schließlich Dhritarashtra doch noch die Macht übernehmen. Rechtmäßiger Nachfolger Dhritarashtras wäre nun Yudhisthira, der älteste Sohn Pandus, weil er älter ist als Dhritarashtras Sohn Duryodhana. Doch weil Duryodhana sich damit nicht abfinden will, teilt Dhritarashtra das Reich in zwei Teile. Er gibt Yudhisthira den schlechteren Teil und behält den besseren für seinen Sohn Duryodhana. Duryodhana und seine Brüder sind jedoch auch damit nicht zufrieden. Sie verführen Yudhisthira zu einem Würfelspiel, in dem dieser sein Reich für zwölf Jahre an die Kauravas, die Söhne Dhritarashtras, verliert. Als diese das Reich auch nach Ablauf der Frist nicht an die Pandavas (Pandusöhne) übergeben wollen, kommt es zum großen Krieg.

Die Bhagavadgita, das „Lied des Segensreichen“, befindet sich im Epos unmittelbar vor dem Aufeinandertreffen der beiden Heere. Arjuna, einer der Pandavas, bittet seinen Wagenlenker Krishna, ihn in die Mitte zwischen den beiden Heeren zu bringen. Da sieht er in den gegnerischen Schlachtreihen Verwandte und Lehrer stehen. Schwere Zweifel erwachen in ihm, ob es richtig sei, an dem katastrophalen Gemetzel teilzunehmen. Er bringt seine Bedenken Krishna gegenüber zum Ausdruck. Doch Krishna ist niemand anders als die Inkarnation des höchsten Gottes Vishnu. Er belehrt nun Arjuna, daß er dem Kampf zwar nicht entfliehen kann, jedoch, wenn er mit der richtigen Haltung daran teilnimmt, spirituelle Befreiung und Unsterblichkeit erlangen kann. Unsterblichkeit kann er als Krieger erreichen, indem er sich erstens stets bewußt ist, daß nur der *Körper* stirbt, während der *Körperhaber* (*dehī, śarīrī*) unzerstörbar ist, mithin niemand wirklich vernichtet wird. Zweitens ist es wichtig, daß er das ihm vom Schicksal bzw. seiner Kastenzugehörigkeit vorbestimmte Tun tut, jedoch derart, daß er sich für die positiven oder negativen „Früchte“ dieses Tuns nicht interessiert. Dieses Desinteresse und Nichtberührtwerden durch irdisches Geschehen führt zur Befreiung des Unsterblichen im Menschen aus dieser vergänglichen Welt. Leid, Altern, Geburt und Tod lassen sich so überwinden. Der Krieg erweist sich somit für Arjuna als eine günstige Gelegenheit, um Befreiung und Unsterblichkeit zu erreichen.

Beachtung verdient auch die Tatsache, daß die Bhagavadgita genau genommen nicht ein Gespräch zwischen Krishna und dem Pandava Arjuna ist, sondern zwischen Dhritarashtra, dem Vater der Kauravas,

und seinem Wagenlenker Sanjaya. Sanjaya hat von Vyasa, der dem Mythos zufolge die Veden schriftlich niedergelegt hat, die Gabe erhalten, alles zu sehen, was sich auf dem Schlachtfeld ereignet. Sanjaya berichtet Dhritarashtra vom Beginn der Schlacht und insbesondere von der spirituellen Unterweisung, die Arjuna von Krishna erhält. Es ist bemerkenswert, daß damit nicht nur die Partei der Pandavas der Lehren Krishnas teilhaftig wird, sondern auch die gegnerische Partei der Kauravas. Am Ende der Bhagavadgita erweist sich, daß Sanjaya ein großer Verehrer Krishnas und Anhänger seiner Lehre ist. Auch hierin zeigt sich, daß es falsch wäre, die beiden Parteien mit Gut und Böse gleichzusetzen. Die Bhagavadgita denkt sehr differenziert. Im übrigen erkennen wir, daß Krishna für die Mitglieder beider Parteien das Heil sucht.

Ob Arjuna und Krishna und die anderen Figuren historisch sind, ob es den Mahabharata-Krieg tatsächlich gab und wann er stattfand, dafür gibt es bis heute keine hinreichenden historischen oder archäologischen Hinweise. Die vedische Tradition datiert Krishnas Tod am Ende des Mahabharata-Epos auf den 18. Feb. 3102 v.Chr. (-3101) jul. Dieses Datum gilt auch als Anfang des gegenwärtigen Weltzeitalters, des sogenannten Kaliyuga. Der indische Astrologe B.V. Raman datiert Krishnas Geburt mit Hilfe von astronomischen und kalendarischen Angaben aus dem Bhagavatapurana, dem Vishnupurana und dem Harivamsha auf den 20. Juli 3228 v.Chr. (-3227) jul., 0 Uhr, in Vrindavana, nahe Mathura, etwa 150 km südlich von Delhi.³ Dieses Datum entspricht – was Raman merkwürdigerweise nicht erwähnt – exakt dem Sommersolstiz. Der Krieg wird traditionell auf das Jahr 3238 v.Chr. (-3237) datiert. Von daher erklärt sich übrigens, warum Traditionalisten behaupten, die Bhagavadgita sei 5000 Jahre alt. Die moderne Wissenschaft hält nichts von alledem. Sie nimmt an, daß der Krieg sich, wenn überhaupt, dann im frühen 1. Jt. v.Chr. ereignet hat.⁴

Das Anfangskapitel der Bhagavadgita ist nicht nur wörtlich, sondern auch allegorisch lesbar, jedoch letzteres nur, wenn man die Lehre Krishnas bereits kennt. Es empfiehlt sich daher, den Kommentar zu diesem Kapitel nach Lektüre der Kapitel 2-4 erneut zu lesen. Erst dann wird sein tieferer Sinn ahnbar.

Vers 1.1:

Der Krieg ereignet sich „auf dem Feld der *Ordnung*, dem Feld der Kurus...“ (*dharmakṣetre kuru-kṣetre*): Das Wort „Feld“ (*kṣetram*) erscheint ansonsten nur noch in Kapitel 13, in der Lehre von der „Unterscheidung zwischen *Feld* und *Feldkenner*“. Es handelt sich dabei um eine Variation der soeben erwähnten Unterscheidung von

³ B.V. Raman, *Notable Horoscopes*, S. 1ff.

⁴ H.C. Raychaudhuri, *Political History of Ancient India*, S. 27ff.

Körper und *Körperhaber*. Das „*Feld*“ ist die körperliche Welt, in welcher die Schlacht sich ereignet. Der „*Feldkenner*“ ist dasjenige, was *Körper* annimmt und ablegt, aber selbst nicht zerstörbar ist. Die Bhagavadgita spielt also bereits im ersten Vers auf diese für sie zentrale Unterscheidung an.

„*Feld der Ordnung*“ (*dharma-kṣetram*): Unter der *Ordnung* (*darmah*) ist die durch das Vierkastensystem bestimmte Gesellschaftsordnung zu verstehen, die gleichzeitig das Verhältnis der Menschen zu den göttlichen Grundlagen des Lebens festlegt. Diese Menschen und Götter in sich begreifende *Weltordnung* wird als fundamental für das Leben der Menschen erachtet. Ohne sie bräche das Chaos aus. In Kapitel 2 und folgende wird deutlich, daß diese *Ordnung* auch auf dem Wege zur spirituellen Befreiung und zur Erlangung von Unsterblichkeit eine wichtige Rolle spielt. Zentral für die spirituelle Befreiung ist, daß der Mensch sich von allen vergänglichen Zielen loskoppelt. Krishna lehrt, wie dies am einfachsten erreicht werden kann: dadurch, daß man die von der *Ordnung* einem vorgegebenen Pflichten erfüllt, ohne dabei auf irgendwelche Früchte seines Tuns abzuzwecken. Durch solchen Verzicht auf Tatfrucht koppelt sich der Mensch nämlich ab von allem Vergänglichen.

Eine Ebene namens *Kurukshetra* gibt es tatsächlich nahe des heutigen Delhi, in nördlicher Richtung. Sie ist Teil eines größeren Gebietes namens *Dharmakshetra*. Hastinapura, die Hauptstadt des Reiches, um das gekämpft wird, ist heute ein Dorf 120 km nordöstlich von Delhi.

Verse 1.2-11:

Duryodhana, der Anführer der Kauravas, tritt zu seinem Lehrer in Kriegskünsten, Drona hin, und zählt ihm die herausragendsten Helden auf, die auf beiden Seiten an der Schlacht teilnehmen. Er schätzt die gegnerische Seite als überlegen ein (1.10) und ermuntert die Seinen, am zugewiesenen Platz in den Schlachtreihen „festzustehen“ und besonders gut zu auf ihren Heerführer Bhishma aufzupassen.

Vers 1.5: „Männerstier“: Diese und ähnliche Anreden gehen auf einen uralten, prähistorischen Kult zurück, der Helden mit Stieren assoziiert und in dem Stierkämpfe zur Initiation junger Krieger gehörten. Spuren dieses letztlich neolithischen Kultes finden wir etwa im alten Mesopotamien, bei den Hethitern und Kretern und heute noch im spanischen Stierkampf.⁵

⁵ Ausführlich behandelt ist dieses Phänomen in meinem Buch *Der Stierkampf des Gilgamesch*.

Vers 1.7: „Zweimalgeborener“: Ein Mensch, der von einem Lehrer ins heilige Wissen eingeweiht worden ist. Diese Initiation ist den oberen drei Kasten zugänglich.

Vers 1.10-11: Das Heer, so dachte man sich, steht unter der Obhut seines Führers. Deshalb bedarf der Führer eines besonderen Schutzes. Ohne ihn geht das Heer zugrunde.

Verse 12-19:

Bhishma reagiert auf diese Aufmunterung Duryodhanas, indem er ein lautes Löwengebrüll ausstößt und feurig-majestätisch seine Muschel bläst. In der Folge lassen die Helden beider Parteien ihre Schlag und Blasinstrumente ertönen, wobei insbesondere die verschiedenen verwendeten Muscheln namentlich erwähnt werden. In diesem ersten, rein akustischen Kraftmessen siegen die Pandavas. Ihr Lärm „läßt Himmel und Erde erbrüllen“ und „zerreißt die Herzen“ der Kauravas.

Muscheln werden in Indien noch heute zu Ehren von Göttern geblasen. Hier, auf dem Schlachtfeld, dienen sie aber offenbar dem Zweck, die Herzen mit Kraft zu füllen und dem Gegner Furcht einzuflößen. Dies heißt jedoch nicht, daß das Muschelblasen nicht auch hier eine spirituelle Qualität hätte. Was ist denn das für eine „Kraft“ mit der sich die Herzen dabei füllen? Der Ton der Muschel, das Löwengebrüll und das Trommeln vertreiben offenbar die Furcht und ermöglichen jenes in Vers 11 erwähnte „Feststehen“ (*ava-sthā-*) gemäß der eigenen Zuteilung, ebenso das „Feststehen“ in der Pflicht der eigenen *Ordnung* des *Kriegers*, wovon in den folgenden Kapiteln die Rede sein wird. Dieses „Feststehen“ könnte auch einen spirituellen Aspekt haben. Krishna wird in den folgenden Kapiteln vom „Feststehen“ in der Einsicht sprechen, daß nur der *Körper* sterben kann, während der *Körperhaber* unsterblich und unerschütterlich ist. Dieses „Feststehen“ ist gleichzeitig ein „Feststehen“ in der alldurchdringenden *Kraft* – im *brahma*. Kann man also den im Muschelblasen sich ausdrückenden Krafrausch der Krieger als ein Sich-verankern oder „Feststehen“ in der *Kraft*, dem *brahma* interpretieren? Und könnte es sich beim alldurchdringenden Ton der Muschel also um eine Analogie zum alldurchdringenden OM-Laut handeln? Könnte er wie der OM-Laut, das Ziel haben, den Menschen in der *Kraft* fest zu verankern bzw. „feststehen“ zu lassen, so daß er seine *Ordnung* ohne Furcht und kraftvoll in die Tat umzusetzen vermag? Vergessen wir nicht, daß auch die Kriegskunst ein spirituelles Wissen war, das von einem Lehrer (*ācāryaḥ*, *guruḥ*) vermittelt wurde! (1.2f; 26; 34; 2.5) Unnötig zu sagen, daß auch Sieg in der Schlacht bei vielen alten Völkern als Ausdruck spiritueller Kraft oder des Beistandes von Göttern interpretiert wurde.

Vers 1.15: Die Muscheln tragen hier Eigennamen, ebenso wie weiter unten Arjunas Bogen Gandiva (1.30). In vielen alten Völkern, z.B. auch bei den Germanen, Kelten oder in Mesopotamien konnten Waffen, speziell mythische Waffen, Eigennamen tragen, als wären sie lebendige Wesen.

Vers 1.14:

„Auf mit weißen Pferden geschirrtem großem Wagen stehend“: Hier begegnet uns, ganz unauffällig zwar, aber nicht zu leugnen, zum ersten Mal das Wort *Yoga*, das ich in der Bhagavadgita stets mit „*Anschir- rung*“ übersetze. Arjuna und Krishna stehen auf einem Streitwagen. Arjuna ist der Krieger, Krishna bzw. Gott sein Wagenlenker. Weiße Pferde sind vor den Wagen geschirrt. Das gesamte Gefährt dürfte für den Menschen stehen, der Wagen für den *Körper*, Arjuna für den *Körperhaber*, das unsterbliche Wesen im Menschen, Krishna für Gott, die Pferde für die Organe der Wahrnehmung und des Handelns. Die Farbe Weiß dürfte dabei für *sattva-guṇah*, d.h. für Reinheit und für perfekte Kontrolle („*Anschir- rung*“) stehen.

Allegorische Deutungen dieser Art findet man in verschiedenen Kommentaren der Bhagavadgita. Sie gehen auf Katha-Upanischad 1.3.3f. zurück:

Das eigene Wesen (*ātmā*), wisse, ist der Besitzer des Streitwagens,
 der Körper aber ist der Wagen,
 die Einsicht (*buddhiḥ*) aber, wisse, ist der Wagenlenker,
 und das Denken (*manas*) ist die Zügel.
 Die Sinne, sagt man, sind die Pferde,
 die <Sinnes>gegenstände in ihnen die Weiden.

Meine oben gegebene Erklärung weicht von diesem Text in einem Punkt ab. Während in der Katha-Upanishad die *Einsicht (buddhiḥ)* der Wagenlenker ist, werden wir den Wagenlenker, der hier Krishna ist, mit Gott Vishnu gleichsetzen.

Krishna wird in Vers 1.14 als „Madhava“ angesprochen. Entweder bedeutet dies „Sohn des Madhu“ oder es ist eine Kurzform von „Madhusudana“, „Töter des <Dämonen> Madhu“. (s. Kommentar zu 1.35)

Verse 1.20-25:

Arjuna bittet seinen Wagenlenker Krishna, seinen Streitwagen in der Mitte der beiden Heere zum Stehen zu bringen. Das In-der-Mitte- stehen zwischen den beiden Heeren versetzt Arjuna an einen Standort, der per se mit keinem von beiden Heeren identifiziert werden kann. Ist dies ein unparteiischer Standort? oder ein gleichgültiger? Das Wort *madhya-sthah*, „in der Mitte stehend“, erscheint später, in Vers 6.9, als Bezeichnung für Personen, die einem weder freundlich noch feindlich gesinnt sind. Im Prinzip nimmt Arjuna hiermit einen überparteilichen Standpunkt ein, und er sieht das, was sich da ereignet, besser und wahrer als alle anderen Helden, die in ihren Schlachtreihen stehen und

sich mit ihrer jeweiligen Partei identifizieren. Beachten wir auch, daß es Gott selbst ist, als Arjunas Wagenlenker, der Arjuna zu diesem „mittleren Standort“ führt. Hiermit beginnt Arjunas eigentliche Einweihung und sein Hinausgehen über das gewöhnliche Bewußtsein der Menschen.

Vers 1.20: Arjuna wird als „Affenbannerträger“ bezeichnet. Mit dem „Affenbanner“ ist das Emblem auf seinem Streitwagen gemeint. Es ist spekuliert worden, daß es mit dem Affengott Hanuman in Verbindung steht, der im Ramayana-Epos ein großer Held ist. Doch Genaueres ist nicht bekannt.

Ein weiteres beliebtes Epithet Arjunas, das uns hier zum ersten Mal begegnet, ist „Pandusohn“. Pandu ist der Gatte von Arjunas Mutter Kunti, doch nicht sein leiblicher Vater. Das erklärt sich wie folgt: Als Pandu einmal im Wald jagte, traf sein Pfeil einen Heiligen (*ṛṣiḥ*), der gerade mit seiner Frau Liebe machte. Dieser verfluchte Pandu und prophezeite ihm, daß auch er dereinst im Liebesakt sterben würde. Pandu lebte von da an enthaltsam mit seinen beiden Frauen Madri und Kunti zusammen. Seine Söhne wurden von Göttern gezeugt. Arjuna wurde vom Gott Indra mit Kunti gezeugt. Arjuna heißt daher auch oft „Kuntisohn“ – oder, nach einem anderen Namen Kuntis, auch „Prithasohn“.

Daß große Helden keine Väter, oder zumindest keine irdischen Väter haben, ist auch bei anderen Völkern ein beliebtes Motiv. Nach der griechischen Mythologie waren etwa die Helden Herakles und Achilles Kinder von göttlich-menschlichen Misch-ehen. Bei den Mesopotamiern behaupteten Könige wie Sargon I. oder Assurbanipal, Findlingskinder oder Kinder von Göttern zu sein. Auch Jesus, der „König der Juden“, geboren aus einer Jungfrau und empfangen vom Heiligen Geiste, gehört in diesen Kontext.

Eine Ähnlichkeit zu mesopotamischen oder griechischen Gepflogenheiten liegt auch darin, daß im alten Indien Götter und Helden mit zahlreichen Beinamen versehen und auf alle möglichen Arten angesprochen wurden. Für die Interpretation des Textes geben sie jedoch in der Regel nichts her. Oft sind sie nur Versfüller.

Vers 1.21: Krishnas Epithet *hr̥ṣīkeśaḥ*, das ich mit „Sträubehaar“ wiedergebe, wird traditionell anders aufgelöst: *hr̥ṣīkaḥ* + *īśaḥ* = „Herr der Sinne“. Doch das Wort *hr̥ṣīkaḥ* wird in der Bhagavadgita ansonsten nie verwendet und ist eher unüblich. Das Haarsträuben kommt in der Bhagavadgita dagegen des öfteren vor. So sträuben sie sich dem Arjuna, nachdem Krishna ihn in die Mitte der beiden Heere geführt hat und als er sieht, was sich da Schlimmes anbahnt (1.29). Ebenso sträuben sie sich dem Arjuna, als er Krishnas „himmlische Gestalt“ sieht (11.14). Als „haarsträubend“ wird schließlich am Ende der Bhagavadgita das Gespräch zwischen Arjuna und Krishna, also die Bhagavadgita selbst, bezeichnet (18.74). Krishna hat also die Fähigkeit, Haarsträuben auszulösen.

Vers 1.24: „Ballhaariger“ – offenbar eine Anspielung auf Arjunas ballartige Haartracht.

Verse 1.26-30:

Arjuna sieht nun von diesem mittleren Standort aus in beiden Heeren Verwandte, Freunde und Lehrer. (1.26-27) Diese für ihn neuartige

Wahrnehmung ist allerdings nicht leicht zu ertragen. Sie erweckt in Arjuna Mitleid und Verzweiflung, seine Glieder werden schwach, sein Mund wird trocken, er beginnt zu zittern, kann nicht mehr stehen und kommt ganz durcheinander. (1.28-30) Die *Ordnung* bzw. der Kampf, zu dem die *Ordnung* ihn als Krieger verpflichtet, steht im Widerspruch zu den Gefühlen, die er seinen Gegnern gegenüber empfindet, weil sie ihm nahestehen.

Eine mögliche allegorische Deutung dieser Situation ergibt sich von daher, daß Krishna Arjuna lehrt, gleich zu allen Wesen, zu Freund und Feind zu sein, in allen Wesen das Gleiche zu sehen, bzw. alle Wesen in sich selbst und sich selbst in allen Wesen zu sehen bzw. alle Wesen in Gott und Gott in allen Wesen zu sehen (4.35; 5.18; 6.9; 29ff.; 9.29; 12.4; 18; 13.27f.; 18.54) Ist es dies, was Arjuna von jenem „in der Mitte stehenden“ Standort aus sieht, zu dem Krishna ihn gefahren hat? Auch solche Einsicht kann den Menschen desorientieren und paralisieren, denn er wird nichts mehr tun können, was in seinem eigenen Interesse ist und zu Lasten anderer geht.

Arjuna ist also zunächst nicht in der Lage, mit diesem neuen, höheren Bewußtsein umzugehen, sondern fühlt sich desorientiert und paralytisiert. Er weiß nicht, wie er sich verhalten soll und benötigt Krishnas Unterweisung.

Verse 1.31-45:

Arjuna kommt zu dem Schluß, daß er sich an dem Reichtum, der Königsherrschaft und dem Glück, das er durch die Schlacht gewinnen könnte, keine Freude würde haben können, weil das Blut seiner „eigenen Leute“ daran kleben würde. (1.31-37) Zudem stellt er fest: Verwandtenmord bedeutet den Untergang der „*Familienordnungen*“. In der Folge ergreift *Nichtordnung* (*adharmah*) die ganze Familie. Dies aber bedeutet Kastenverwischung und das Ende des Ahnenkultes. (1.38-45)

Was daran so schlimm sein soll, ist für den modernen westlichen Menschen nicht unmittelbar nachvollziehbar. Doch für den indischen Menschen würde das Ende des Kastensystems den vollständigen Zusammenbruch der Gesellschaft bedeuten. Die Einbindung des Menschen in den Kosmos bzw. die spirituelle Welt würde vernichtet. Wie bereits angedeutet, ist für Krishnas Lehre von der Befreiung und Unsterblichkeit das Vorhandensein einer *Ordnung* (*dharmah*) unbedingt notwendig. Sie sagt dem Menschen, was er fürs Gedeihen der Gesellschaft und für die guten Beziehungen zwischen Menschen und

Göttern beizutragen hat. Dieser Beitrag sollte als selbstloses Tun, im Verzicht auf all seine möglichen Früchte, erfüllt werden.

Das Ende des Ahnenkultes andererseits bedeutete, daß die Hingeschiedenen keine Reismehlkloß- und Wasseropfer mehr erhielten, sich in hungrige und dürstende Geister verwandelten und in die Hölle kämen. Dieses Schicksal träfe am Ende natürlich auch diejenigen selbst, die sich um die Versorgung der Ahnen nicht mehr kümmern. Andererseits ist das Opfer an die Ahnen aber wohl auch ein Symbol für die Wertschätzung der *Ordnung*. Denn von den Ahnen wurde sie überliefert, und den Ahnen verdankt man somit das durch die *Ordnung* gewährleistete Funktionieren der Gesellschaft und ihre Einbettung in die spirituelle Weltordnung.

Vers 1.31: „Zeichen sehe ich zuwiderlaufende“, d.h. er sieht ungünstige Vorzeichen. Vermutlich handelt es sich dabei um den von ihm prophezeiten Zerfall der Ordnung und Untergang des Ahnenkults.

Vers 1.32: „Kuhfinder“ (*govindah*): Ein beliebtes Epithet Krishnas, dessen Leben unter Kuhhirten bzw. als Kuhhirte Harivamsha und im Bhagavatapurana ausführlich beschrieben ist. Der Name *govindah* könnte aber auch auf eine Prakrit-Form von *gopendrah*, „Hirtenkönig“, zurückgehen.

Vers 1.33: „Um derentwillen...“: Eine absurde Situation: Diejenigen, für die wir den Reichtum gewinnen wollen, stehen bereit zum Kampf und haben damit Leben und Reichtum gerade aufgegeben. Arjuna sieht voraus, daß die meisten von ihnen sterben werden.

Vers 1.35: Das Epithet „Madhutöter“ bezieht sich auf einen Mythos, in welchem Krishna einen Dämonen namens Madhu tötet. Krishna hat im Laufe seines Lebens zahlreiche Dämonen getötet. Es ist auch die Rede davon, daß die von ihm getöteten Dämonen allein durch die Berührung mit ihm oder seiner Waffe Befreiung erlangen.

„Dreiwelt-Königtum“ bezieht sich auf die drei Welten der Menschen, der Dämonen und der Götter.

Vers 1.36: „Menschenquäler“ (*janārdanaḥ*): Ein häufiges Epithet Krishnas in der Bhagavadgita. Vermutlich ist damit gemeint, daß er im Kampf die Feinde quält. Die gängige Deutung ist „der die Menschen in Aufregung versetzt“.

Verse 1.46-47:

Arjuna zieht daher den Schluß, daß es besser ist, am Kampf nicht teilzunehmen, ja sogar sich wehrlos von den Gegnern abschlagen zu lassen.

Titel des Kapitels:

„Arjunas *Anschrirung* <in> der Verzweiflung“ (*arjuna-viṣāda-yogaḥ*).

Lehrt dieses Kapitel also bereits eine „*Anschirring*“, einen *yogaḥ*? Tatsächlich nimmt Arjuna, indem er sich in die Mitte zwischen beiden Heeren fahren läßt, einen „mittleren Standort“ zwischen bzw. jenseits der gegenläufigen irdischen Interessen der feindlichen Krieger ein. Es handelt sich um einen spirituellen Standort, und die Verwirrung, die ihn dort erfaßt, macht ihn erst offen für die Lehre, die zur Befreiung führt. Tatsächlich gehört diese Lehre zu jenem Standort genauso wie die Antwort zur Frage.

Man könnte den Titel eventuell auch wie folgt übersetzen: „*Anschirring* in Arjunas Verzweiflung“. Damit wäre dann gemeint, daß der Leser der Bhagavadgita hier eine bestimmte Anschirring lernen soll, nämlich die *Anschirring* in Arjunas Verzweiflung. Mit anderen Worten, der Text will den Leser an einen „mittleren Standort führen“ der demjenigen gleicht, den Arjuna am Anfang der Bhagavadgita einnimmt.

Die Kapitelüberschriften der Bhagavadgita gehören übrigens nicht zum ursprünglichen Text. Ich nenne sie daher nur am Ende jedes Kapitels.

Kapitel 2

Verse 2.1-9:

Krishna geht auf Arjunas Argumente zunächst gar nicht ein. Statt dessen verurteilt er Arjunas Haltung als unrühmlich, nicht zum Himmel führend, unmännlich. Er fordert ihn auf, die „Kraftlosigkeit des Herzens“ aufzugeben und aufzustehen zum Kampfe. (2.1-3)

Es stellt sich die Frage, weshalb er auf die Argumente Arjunas nicht direkt eingeht. Um so verständlicher ist aber, daß nun auch Arjuna nur nochmals die Argumente wiederholt, die er im letzten Kapitel bereits vorgebracht hat: Zum einen findet er es verwerflich, Bhishma, den Guru seines Vaters, und Drona, seinen eigenen Guru, zu töten, auch wenn sie selbst verwerfliche Ziele verfolgen. (2.4-5) Zum anderen kann er sich nicht vorstellen, eine Königsherrschaft zu genießen, die er durch das Verwandtenmord erreicht hat. (2.6-8) Abermals beschließt er nicht zu kämpfen, (2.9) allerdings nicht ohne festzustellen, daß er sich verwirrt fühlt, und nicht ohne Krishna um Unterweisung zu bitten. (2.7)

Die Verse 2.1-9 gleichen tatsächlich mehr einer Wiederholung der im 1. Kapitel beschriebenen Situation als einer Weiterführung derselben. Vielleicht läßt sich dies so erklären, daß die Bhagavadgita in einer älteren Version erst mit Kapitel 2 begann, oder daß die letzten Verse von Kapitel 1, vielleicht ab 1.31 erst später eingefügt wurden.

Jedenfalls setzt Krishna erst in Vers 2.10 zu einer echten Antwort auf Arjunas Worte an.

Vers 2.2: „Der Segensreiche sprach“ (*śrībhagavān uvāca*): Krishnas Reden in der Bhagavadgita werden jeweils mit diesen Worten eingeleitet, und zwar nie im Vers, sondern stets als Prosa. Das Wort *śrībhagavān*, „der Segensreiche“, erscheint ansonsten nie in der Bhagavadgita. Ohne den Ehrentitel *śrīh*, als *bhagavān*, erscheint es immerhin zweimal (10.14; 17). Wir können davon ausgehen, daß diese Einleitungen „Der Segensreiche sprach“ oder „Arjuna sprach“ im Text ursprünglich nicht enthalten waren. Sie werden auch nicht benötigt, da der Verstext zumindest in dieser Partie selbst ankündigt, wer jeweils zu sprechen beginnt.

„Befleckung an der Ungleichheit“ (*kaśmalaṃ viṣame*): Entweder wird damit auf die ideale Geisteshaltung der „Gleichheit gegenüber Glück und Leid“ angespielt (2.5; 18; 38 u.a.). Oder aber *viṣamam* ist hier als „schwierige Lage“ zu interpretieren.

Verse 2.4-5: Arjuna folgt der Auffassung, daß man seinem Guru unter allen Bedingungen Ehre erweisen muß. Indem Krishna jedoch Arjuna zum Kampf auffordert, also zum Kampf gegen seine Gurus, vertritt er eine für die indische Mentalität völlig untypische Einstellung. Eine faszinierende Stelle!

Verse 2.10-25:

Krishna stellt fest, daß nur der *Körper* stirbt, jedoch der *Körperhaber* immer schon existiert hat und immer existieren wird. Von daher ist es falsch, über jemandes – auch den eigenen – Tod zu klagen. Und folglich braucht Arjuna vor dem Blutbad, zu welchem die *Ordnung* ihn verpflichtet, nicht zurückschrecken.

Aus dem Text nicht unmittelbar ersichtlich und gewiß auch nicht leicht zu begreifen ist, daß mit „*Körper*“ hier nicht nur der physische Leib gemeint ist, sondern der ganze psychophysische Organismus, zu dem auch die Sinneswahrnehmungen, das Denken und das Einsehen gehören. Ich setzte das Wort, wenn es in diesem Sinne verwendet wird, stets kursiv.

Was bleibt dabei als „*Körperhaber*“ übrig? Shankara zufolge reines, alldurchdringendes Bewußtsein – Gott selbst. Tatsächlich wird aus dem Text ersichtlich, daß der *Körperhaber* in einer Art von Identitätsbeziehung zu Gott steht, denn er wird nebenbei als dasjenige bezeichnet, wodurch die Welt „ausgebreitet“ wird. (12.17) Wir werden darauf noch tiefer einzugehen haben. Doch der Text deutet auch an, daß der *Körperhaber* gleichzeitig etwas Individuelles ist, nämlich dasjenige, was *Körper* annimmt und wieder ablegt, (2.13; 18; 22) und das, was wir letztlich meinen, wenn wir „ich“ sagen. Krishna sagt ja: „Nicht nämlich war ich je nicht, noch du, noch jene Menschenfürsten, noch werden nicht sein wir alle später.“ (2.12)

Der *Körperhaber* ist also unvernichtbar. Aber nicht nur das! Er wird auch von den Erfahrungen des *Körpers* nicht berührt, erfährt dadurch keine Verwandlungen. Und er ist auch nicht der, der handelt, denn das Handeln geht von dem Bewegungstrieb des psychophysischen Organismus aus. Wir werden hierauf zurückkommen.

Aus diesem Grunde sollte sich Arjuna von Geburt, Altern und Sterben, ebenso von den angenehmen und unangenehmen Erfahrungen, die den *Körper* betreffen, nicht erschüttern lassen. Bleibt er ihnen gegenüber gleichmütig, identifiziert er sich also nicht mit dem *Körper*, sondern mit dem *Körperhaber*, so erreicht er Unsterblichkeit.

Dies ist die Grundlehre der Bhagavadgita. Die Sicht auf das Dasein, die Krishna hier präsentiert, ist radikal verschieden von der Sicht, in welcher der Mensch lebt, bevor er mit dieser Lehre in Berührung kommt. Die Welt und das Leben, wie er es vorher kennt, wird ins Gegenteil verkehrt. Das wahre Wesen des Menschen und das wahre Sein ist nicht das körperliche, noch nicht einmal das seelische oder

geistige, sondern das, was den *Körper*, d.h. den psychophysischen Organismus „hat“. Wer es sucht, muß das ergründen, was er meint, wenn er „ich“ sagt, muß den *Körperhaber* ergründen, und – insofern dieser eins ist mit Gott – Gott ergründen. Dennoch sollte er sein Leben so weiterführen, wie die „Ordnung“ es von ihm verlangt. Die spirituelle Freiheit vom „Körperlichen“ kann sich nur im „körperlichen“ Leben entwickeln und bewähren. Für Arjuna heißt dies: am Krieg teilnehmen.

Vers 2.11: Genau genommen steht hier: „Nicht-zu-beklagende hast du beklagt und sprichst Worte des Erkennens.“ Doch es ist offensichtlich, daß Arjuna die entscheidende Erkenntnis gerade fehlt. Es ist vermutet worden, daß Krishna hier ironisch ist. Andererseits kann man Arjuna eine gewisse Erkenntnis nicht absprechen. Immerhin hat er sich in der Mitte der beiden Heere auf einen überparteilichen Standpunkt erhoben, und er weiß auch um die Wichtigkeit der *Ordnung*. Aber wie immer man es dreht und wendet – der Text bleibt merkwürdig. Die kaschmirische Version liefert eine mögliche Korrektur: „Indem du Nicht-zu-beklagende beklagst, / sprichst du nicht Worte des Erkennens.“ Ob dies dem ursprünglichen Text entspricht, ist jedoch unsicher.

„Gestorbene und Nichtgestorbene beklagen Kundige nicht“: Weshalb Gestorbene nicht zu beklagen sind, ist klar: nämlich weil der *Körperhaber* unsterblich ist. Doch warum heißt es auch: „Nichtgestorbene beklagen Kundige nicht“? Vermutlich auch hier, weil der *Körperhaber* von all dem Leid, das den *Körper* betrifft, nicht berührt wird. Dies ist nicht leicht zu verstehen, und wir werden darauf zurückkommen.

Verse 2.12-13: Der *Körperhaber* existiert ohne Anfang und ohne Ende, nimmt aber verschiedene *Körper* an. Diese Aussage ist anscheinend äquivalent mit der Aussage: „Nicht war ich je nicht, noch du noch jene Menschenherren“. Etwas von dem, was ich „ich“ nenne, ist also unsterblich.

Vers 2.13: „Der Standfest-verständige“: Das Wort *dhīraḥ* kann entweder „standfest“ (von *dhī-*) oder „verständig“ (von *dhīh*) bedeuten. In meiner Übersetzung verbinde ich beide Bedeutungen miteinander.

Vers 2.16: „Nicht ist für das Nichtseiende (*asat*) Sein (*bhāvaḥ*) zu finden“. Manche übersetzen *bhāvaḥ* mit „Werden, Entstehen“ und *abhāvaḥ* entsprechend mit „Vergehen“. Doch bedeutet *bhāvaḥ* in der Bhagavadgita stets „Sein“ oder „Seinsweise“. Für den Sinn des Verses hat diese Frage jedoch keine Konsequenzen.

Im Prinzip könnte man *sat* und *asat* auch mit „Gut“ und „Ungut“ übersetzen, also: „Nicht ist für den Unguten (oder das Ungute) Sein zu finden, nicht ist Nichtsein für den Guten (oder das Gute) zu finden.“ Doch im Kontext paßt dies wohl weniger gut.

Vers 2.17: „Unvernichtbar wisse das, wodurch dies alles ausgebreitet ist“: Wodurch ist diese ganze Welt ausgebreitet? Das Unvernichtbare, von dem im Kontext die Rede ist, ist der *Körperhaber*. Auch die zweite Hälfte desselben Verses scheint von der Unzerstörbarkeit des *Körperhabers* im Krieg zu sprechen. Also ist durch ihn diese Welt ausge-

breitet? Bei 2.12 hatten wir aber gesagt, daß etwas von dem, was ich „ich“ nenne, unsterblich ist. Ist die Welt also durch etwas von dem ausgebreitet, was ich „ich“ nenne?

Hier wird zum ersten Mal die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Ich, dem *Körperhaber* und Gott oder dem Göttlichen (*brahma*) aufgeworfen. Nach Shankara löst sich das Problem dadurch, daß der *Körperhaber* oder *ātmā* identisch ist mit dem *brahma*, das die ganze Welt „ausbreitet“. Wie diese Identität gemeint ist und wie gut sie sich mit der Bhagavadgita verträgt, möchte ich hier noch nicht diskutieren. Auf jeden Fall scheint die Bhagavadgita eine Art von „Identität“ anzudeuten zwischen Gott und dem, was ich „ich“ nenne.

Oder könnte der *Körperhaber* bzw. „das, was dies alles ausbreitet,“ als Kollektiv gemeint sein? Breitet die Gesamtheit der Körperhaber diese Welt aus. Diese Deutung wäre im Sinne Ramanujas, des Begründers einer konkurrierenden Vedantaschule. Dagegen sprechen allerdings Parallelstellen:

Dieser höchste *Mensch*, Prithasoohn,
ist aber zu gewinnen durch ungeteilte [ohne anderes] Verehrung,
in dessen Innerem die Gewordenen stehen,
von dem all dies ausgebreitet ist. (8.22; vgl. auch 18.46)

Durch mich ist ausgebreitet all diese
Welt, durch meine erscheinungslose Form. (9.4)

Kommt hinzu, daß auch in 2.18, der auf den hier diskutierten 2.17 unmittelbar folgt, der unvernichtbare *Körperhaber* als „unermesslich“ (*aprameyah*) bezeichnet wird. Und in 2.24 wird er „alldurchdringend“ genannt. Dies entspricht der Aussage Arjunas während seiner Schau von Krishnas „himmlischer Gestalt“: „von dir wird das All ausgebreitet, du mit unendlicher Gestalt (*ananta-rūpaḥ*)“ (11.38)

Der *Körperhaber*, den ich mit dem Wort „ich“ bezeichne oder zumindest mitmeine, ist in irgendeiner Weise identisch mit der das All hervorbringenden Gottheit. Die Bhagavadgita sagt leider nicht genauer, wie diese „Identität“ zu denken ist. Verschiedene mögliche Antworten auf diese Frage liefern die verschiedenen Schulen des Vedanta. Wir werden darüber noch diskutieren.

Noch eine weitere Problematik, über die allerdings weniger diskutiert wird, hat sich bereits dazugesellt und wird uns ebenfalls durch die ganze Bhagavadgita hindurch begleiten. Krishna, der auf Arjunas Streitwagen sitzt und ihn belehrt, behauptet, selber die das All hervorbringende Gottheit zu sein. Man könnte zwar sagen, daß sich dies

unmittelbar aus der Tatsache ergebe, daß der *Körperhaber* mit Gott „identisch“ sei. Dies würde jedoch bedeuten, daß jeder Mensch, der die Unterscheidung von *Körper* und *Körperhaber* vollzieht und seine „Identität“ mit Gott erkennt, denselben Stellenwert erhielte wie Krishna und genau so wie dieser sagen könnte: „Durch mich wird dieses All ausgebreitet“. Doch dies ist nicht der Fall. Krishna ist einer der ganz großen *Avataras*, eine ganz seltene Inkarnation von „Gott selbst“. So jedenfalls sagt es die Bhagavadgita weiter unten in 4.5ff. Während der Mensch, der seine „Identität“ mit Gott erkennt, unsterblich wird und nicht mehr auf die Erde wiederkehrt, wird Krishna, obwohl er weiß, daß er Gott ist, dennoch geboren, um die Welt zu retten. Dies ist ein fundamentaler Unterschied. Was für eine „Theorie“ von Gott hinter diesen Feststellungen steckt, erklärt die Bhagavadgita leider nicht im Detail. Zumindest können wir aber feststellen, daß Gott wie folgt in sich differenziert ist:

1. er ist die Gottheit, die das All hervorbringt
2. er ist dabei in jedem *Körper* das, was den *Körper* „hat“ und sich „ich“ nennt
3. er geht in einen bestimmten *Körper* (denjenigen Krishnas) ein, um dem, was sich „ich“ nennt, zu offenbaren, daß es Teil von Gott ist.

Vers 2.19: Weder Erschlagender (*hantā*) noch Erschlagener (*hataḥ*): Diese Aussage, daß der *Körperhaber* nicht „Erschlagender“ sei, kann zunächst wie folgt interpretiert werden: Weil nur der *Körper*, jedoch nicht der *Körperhaber* erschlagen werden kann, kann er auch nicht wirklich ein Erschlagender sein. Doch steckt höchstwahrscheinlich noch mehr dahinter: Die Bhagavadgita lehrt nämlich, daß nicht der *Körperhaber* tätig sei, sondern nur die *Strähnen* (*guṇaḥ*) der *Struktur* (*prakṛtiḥ*), mit anderen Worten der Bewegungstrieb des psychophysischen Organismus selbst:

Getan werden durch die Strähnen
der *Struktur* die Taten allesamt.
Der, dessen Wesen vom Ich-tun verwirrt ist,
denkt: „Ich bin der Täter.“ (3.27)

So gesehen, wäre auch das Erschlagen der *Körper* der feindlichen Krieger nicht Tat des *Körperhabers*, sondern etwas, das dem *Körper* bzw. dem psychophysischen Organismus entspringt. Der *Körperhaber* ist kein tätiges Prinzip.

Vers 2.21: „Wie kann dieser *Mensch* erschlagen werden, wie erschlagen?“: Ich folge der kaschmirischen Version, die gut zu 2.19d paßt. Shankaras Version hat „Wie kann dieser *Mensch* wen erschlagen lassen, wen erschlagen?“

Der Begriff *puruṣaḥ*, übersetzt mit „*Mensch*“, könnte auch einfach „Mann“ bedeuten, was im Kontext des Krieges guten Sinn ergäbe. Doch ist *puruṣaḥ* ein *terminus technicus* und synonym mit „*Körperhaber*“ oder „*Feldkenner*“.

Im übrigen siehe oben, Kommentar zu 2.19.

Vers 2.25: Der *Körperhaber* ist „erscheinungslos, undenkbar“. Wenn ich von dem, was ich „ich“ nenne, den *Körper* und alles Wandelbare abziehe, dann bleibt offenbar nicht viel übrig, was sich denken oder wahrnehmen ließe. Ja, genaugenommen gar nichts. Und dennoch bleibt da etwas Undenkbares übrig, nämlich das, was den *Körper* „hat“.

Verse 2.26-28:

Der *Körperhaber* geht zwar keine Verwandlungen ein und nimmt auch keine unterschiedlichen Zustände an (*avikāryah*, 2.25). Aber selbst wenn man davon ausginge, daß er dies täte, also z.B. geboren würde und stürbe, gäbe es für Arjuna keinen Grund zur Klage, weil ja unvermeidlich, was geboren wird, auch sterben muß, und ebenso unvermeidlich, was stirbt, geboren werden muß. – Aber ob dieses Argument auch funktioniert, wenn es um schmerzhaftere Erfahrungen geht? Könnte man den Gedanken auch derart weiterspinnen: Da ja das Leiden ohnehin unvermeidlich ist, besteht kein Grund, sich im Kampfe zurückzuhalten?

Und wohin würde man mit dieser Lebensanschauung gelangen? Ebenfalls zur Unsterblichkeit, weil man ja den positiven und negativen Erfahrungen des Lebens gegenüber „gleich“ ist?

Vers 2.29: „Selten sieht ihn einer“: Obwohl der *Körperhaber* „erscheinungslos“ ist, kann man ihn also „sehen“. Von diesem „Sehen“ wird noch die Rede sein müssen.

„Hört man auch von ihm, erkennt ihn doch keiner“: Von anderen Stellen wissen wir, daß er „erkennbar“ ist, und wir haben gerade erfahren, daß er „gesehen“ werden kann. Gemeint ist hier offenbar: Hören genügt nicht, um ihn zu erkennen.

Verse 2.31-38:

Krishna hat bereits zwei Gesichtspunkte genannt, unter denen Arjuna angesichts der bevorstehenden Schlacht „nicht wanken darf“. Er darf erstens nicht wanken, weil der *Körperhaber* weder sterben noch töten kann (2.11-25). Zweitens darf er nicht wanken, weil Geborenes notwendig sterben und Gestorbenes notwendig geboren werden muß (2.26-28)

Und nun folgt der dritte Gesichtspunkt: Auch wenn Arjuna die *Ordnung* des Kriegers, welcher er angehört, für so wichtig nimmt, wie er tut – er befürchtet ja den Untergang der *Ordnung* und eine Wiedergeburt in der „Hölle“ –, so darf er nicht wanken. Denn sie fordert diesen Kampf von ihm. Ein echter Krieger ergreift solch einen Kampf als Gelegenheit, den „Himmel“ zu erreichen. Unter „Himmel“ versteht man in Indien, gerade wenn es um die brave Erfüllung der *Ordnung* geht, nicht einen endgültigen Aufenthaltsort, sondern bloß einen vor-

übergehenden (vgl. unten 2.43). Man wird zwar im Himmel als Gottheit geboren; aber auch die Götter müssen sterben und kehren als Menschen, Tiere oder Dämonen wieder. Daß Krishna hiervon spricht, muß irritieren; eigentlich will er Arjuna ja den Weg zur Unsterblichkeit zeigen. Oder könnte mit „Himmel“ hier die Unsterblichkeit gemeint sein, von der in den vorangegangenen Versen die Rede war? Lernt man im irdischen Tun „Gleichheit“ gegenüber Glück und Leid, Sieg und Nichtsieg, so wird man unsterblich (vgl. 2.38). Doch diese Deutung ist hier unwahrscheinlich, zumal auch im Hinblick auf die folgenden Verse 2.33-36. Krishna gibt da zu bedenken, daß, wenn Arjuna an der Schlacht nicht teilnähme, er sowohl unter seinen Mitstreitern als auch seinen Gegnern Ehre und Achtung verlieren würde, und daß dies für einen Krieger schlimmer als der Tod wäre. Aber, so könnte man doch einwenden, kann denn das den *Körperhaber* berühren? Müßte es ihm nicht „gleich“ sein?

Anscheinend spricht Krishna hier gar nicht vom Standpunkt der Lehre von der Unsterblichkeit, sondern vom Standpunkt der *Ordnung*: Wenn Arjuna der Fortbestand der *Ordnung* so wichtig ist, wie er in Kapitel 1 vorgegeben hat, so muß er kämpfen, weil die *Ordnung* selbst ihn dazu verpflichtet. Merkwürdig ist, daß Krishna auf die Argumente Arjunas gar nicht direkt eingeht. Auch Arjuna hat sich ja auf die *Ordnung* berufen – nämlich auf das Verbot des Verwandtenmordes. Wir würden uns wünschen, daß Krishna Arjuna wenigstens einen Argumentationsfehler nachweisen würde. Da er dies aber nicht tut, scheint es, als stünde die *Ordnung* mit sich selbst im Widerspruch. Arjunas und Krishnas Argumente sind gleich plausibel. Mir will scheinen, daß irgend etwas an dem Text faul ist.

Es stellt sich auch die Frage, ob diese Textpartie zum folgenden Vers paßt. Dort sagt Krishna, daß die bisherigen Ausführungen der *Samkhya*-Lehre entnommen seien. Doch die Verse 2.26-38 sind kaum der *Samkhya*-Lehre entnommen. Waren sie also im ursprünglichen Text gar nicht vorhanden und wurden erst später eingefügt?

Vers 2.39:

Die obigen Ausführungen 2.11-38, so sagt Krishna, geben die Lehre von der Befreiung wieder, wie sie von der *Samkhya*-Schule gelehrt wird. Allerdings passen die Verse 2.26-37 nicht zur *Samkhya*-Lehre und stellen womöglich eine Interpolation dar. Das Wort *sāṃkhyāḥ* bedeutet „Aufzählung, Aufgliederung“. Aufgegliedert wird das Seiende, und zwar zunächst in den *Körperhaber* und den *Körper*, wobei die *termini technici* für diese Polarität im *Samkhya* eigentlich *puruṣaḥ* und

prakṛtiḥ heißen, die ich mit „Mensch“ und „Struktur“ wiedergebe. Unter dem *Körper* oder der *Struktur* ist, wie schon gesagt, der gesamte psychophysische Organismus zu verstehen, unter dem *Körperhaber* bzw. *Mensch* dagegen das reine Bewußtsein. Der *Körper* bzw. die *Struktur* wird sodann weiter zergliedert in Bestandteile, von denen im Detail noch die Rede sein wird (7.4). Diese „Aufgliederung“ soll den Schüler des Samkhya beim Erlernen der Unterscheidung zwischen dem *Körperhaber* und dem *Körper* unterstützen.

In den folgenden Versen will Krishna nun die Befreiungslehre einer anderen Schule darlegen, nämlich der *Yoga*-Schule. Das Wort *yogaḥ* übersetze ich stets mit „Anschirrung“. Der Begriff entstammt ursprünglich wohl dem Ackerbau und bezeichnete die Anjochung des Ochsens auf dem Acker. Doch in der Bhagavadgita haben wir in 1.47 das Bild von den angeschirrten Pferden vor dem Kriegswagen begegnet. Der „Anschirrer“ (Yogi) gleicht also wohl weniger einem angejochten Ochsens, sondern mehr einem angeschirrten Pferd. Auf jeden Fall geht es bei der *Anschirrung* um die geistige Kontrolle von Lebenskräften bzw. die Selbstkontrolle, in welcher der Schüler sich übt. Das Ziel dieser Übung ist nach 2.39 die „Ablegung des Bandes des Tuns“.

Samkhya und Yoga gehören eng zusammen. Im System der sechs Lehrtraditionen bilden sie ein Paar. Auch Krishna ist offenbar der Meinung, daß die beiden auf dasselbe Ziel hinarbeiten.

Vers 2.40-46:

Der Yoga, die *Anschirrung*, wird hier anscheinend als eine *Ordnung* bezeichnet und als ein mächtiges Instrument zu spirituellem Fortschritt. Nur ein klein wenig davon rettet bereits aus großer „Furcht“ oder „Gefahr“ (*bhayaḥ* kann beides bedeuten). (2.40)

Das Wesen oder Ziel der *Anschirrung* ist eine „Einsicht“ (*buddhiḥ*), die „entschieden“ (*vyavasitā*) und „eins“ (*ekā*) ist. Weiter unten erhält diese Einsicht noch die Prädikate „gesammelt“ (*samādhīḥ*, 2.44; 53) und „nicht-abweichend <fest>stehend“ (*niścalā sthā-*, *acalā*, 2.53) Wo die *Anschirrung* dagegen fehlt, sind die Einsichten unendlich vielverzweigt und sind unentschieden. (2.41)

Dann wendet sich Krishna der alten vedischen Religion und ihren Vertretern zu und nimmt sie als Paradebeispiel für Leute, deren „Einsicht“ unentschieden und vielverzweigt ist. Sie lehrt unzählige Rituale, die allen möglichen Zwecken bzw. „Tatfrüchten“ dienen. Sie haftet an Genuß und Herrschaft, also an Vergänglichem. (2.42-46; 52-53).

Die eine, entschiedene Einsicht läßt sich nur verwirklichen, wenn das von der *Ordnung* vorgeschriebene Tun ohne Abzwecken auf eine Frucht des Tuns getan wird. Haftet man nicht an der Frucht des Tuns, ist man „gleich“ gegenüber Erfolg und Mißerfolg, so legt man das Band der Wiedergeburt ab und gelangt zum „leidlosen Standort“ – zur Unsterblichkeit (2.47-53).

Vers 2.44: Die betreffenden Leute werden von den vedischen Schriften „des Sinnes beraubt“. „Sinn“ (*cetas*) steht hier offenbar synonym für die „Einsicht“ (*buddhiḥ*). In der Folge wird ihre die „Einsicht“ nicht entschieden sein und nicht „in Sammlung bereitet“, d.h. „eins“ (2.41) sein. Hiermit haben wir auch eine Definition des wichtigen Begriffes *samādhiḥ*, den ich mit „Sammlung“ übersetze. Er bedeutet die Entschiedenheit, Versammeltheit, Einheit der „Einsicht“ oder des „Sinnes“. Vgl. auch 2.53, wo die gesammelte Einsicht außerdem das Prädikat „nicht-abweichend“ erhält.

Vers 2.45: „*Dreisträhnigkeit*“ (*traiguṇyam*): Leider führt die Bhagavadgita schwierige Begriffe wie diesen nicht auf eine Weise ein, daß der Text ohne weiteres verständlich wird. Ich verweise auf meine Erklärung in der Einleitung S. 19. Gemeint ist auf jeden Fall, daß die Veden nur am *Körper* bzw. an der *Struktur* (*prakṛtiḥ*) interessiert sind, hingegen nicht am *Körperhaber*, am wahren, unsterblichen *Menschen* (*puruṣaḥ*). Die Veden tragen somit nichts zu der *Samkhya*-Unterscheidung und zum Erreichen der Unsterblichkeit bei, von welcher weiter oben die Rede war.

„Ohne Gegensätze“: d.h. gleichmütig gegenüber Glück und Leid, Gewinn und Verlust usw.

„Beständig in *Seiendheit* (*sattvam*) stehend, ohne Anschirring (*yogaḥ*) und Trägheit (*kṣemaḥ*)“: Nachdem im selben Vers von den drei *Strähnen* (*guṇaḥ*) und explizit von der *Strähne Seiendheit* die Rede ist, dürften die Begriffe *yogaḥ* und *kṣemaḥ* hier für die beiden anderen *Strähnen rajas* und *tamas*, also *Trübheit* und *Finsterkeit*, stehen. Die Verbindung von *yogaḥ* und *kṣemaḥ* wird allerdings häufig auch mit „Aneignung und Besitz“ übersetzt. Es dürfte dies die einzige Stelle in der Bhagavadgita sein, wo *yogaḥ* oder „Anschirring“ *nicht* die zur Befreiung führende geistige Übung bezeichnet.

Man beachte, daß Arjuna aufgefordert wird, der *Strähne Seiendheit* (*sattvam*) den Vorzug gegenüber den anderen *Strähnen* zu geben. Von der *Seiendheit* heißt es später, daß sie den, der sie pflegt, einen nach oben führenden Weg führt. (14.18) Sie unterstützt die *Anschirring*, das Freiwerden von Leidenschaft und Haften und damit die Befreiung des unsterblichen Wesens.

„<Dein> Wesen <besitzend>“: Da es um die Unterscheidung zwischen dem *Körper*, der hier als „*Dreisträhnigkeit*“ genannt wird, und dem *Körperhaber* geht, dürfte hier mit „Wesen“ oder „Selbst“ (*ātmā*) der *Körperhaber* gemeint sein.

Vers 2.46: Wenn eine Wassertränke von allen Seiten überschwemmt wird, so wird sie keinen besonderen Wert haben, weil es ja Wasser auch überall in der Umgebung gibt. Eine Parallelstelle findet sich im Mokshadharmā (MBh 12.233.10).

„Für den *Kraft*<kenner>, der unterscheidet“: „Der unterscheidet“ (*vijñā-*) dürfte sich auf die Unterscheidung zwischen *Körper* und *Körperhaber* (= *Feld* und *Feldkennung* = *Mensch* und *Struktur*) beziehen.

Vers 2.49: „*Anschirring* (in?) der Einsicht“ (*buddhi-yogah*): Bei Komposita dieser Art ist das Verhältnis der beiden Glieder zueinander nicht näher bestimmt. Folgende Deutungen sind möglich:

- „*Anschirring* der Einsicht“: Die Einsicht schirrt sich an (*genitivus subjectivus*).
- „*Anschirring* der Einsicht“: Die Einsicht wird angeschirrt (*genitivus objectivus*).
- „*Anschirring* in der Einsicht“: Man schirrt sich in der einen Einsicht an.
- „*Anschirring* mittels der Einsicht“, usw.

Die Aufforderung „Bei der Einsicht suche <deinen> Stützpunkt“ scheint anzudeuten, daß es sich um eine bestimmte Einsicht handelt, in oder mittels der Arjuna sich anschirren soll.

Beachte auch im folgenden Vers 2.50: „In der Einsicht *angeschirrt*“ (*buddhi-yuktah*), oder „mit“ oder „durch die Einsicht *angeschirrt*“.

„Das Tun ist tiefer als die *Einsichtsanschirring*“: Arjuna soll nicht das Tun und seine Früchte für das Wesentliche nehmen, sondern die *Einsichtsanschirring*.

Vers 2.52-53: „Nichtwissen alles *Zu-hörenden* und *Gehörten*“: Das „Hören“ oder „Gehörte“ (*śrutih*, *śrutam*) ist eine gängige Bezeichnung des Veda. Es geht also darum, dasjenige, wovon die vedischen Ritualisten sagen, daß man es hören muß, sowie dasjenige, was man von ihnen gehört hat, zu ignorieren. „Nichtwissen“, *nirvedaḥ* bedeutet also wohl explizit Vedenlosigkeit. Krishna wiederholt hier seine Kritik der vedischen Religion von 2.42-46.

Das Wort *nirvedaḥ* läßt sich alternativ auch von *nir-vid-*, „ablehnen, angewidert sein“, ableiten. Somit wäre von einer „Ablehnung des *Gehörten*“, des Veda, die Rede.

Verse 2.54-57:

Auf Bitten Arjunas führt Krishna nun aus, in welcher Weise ein Mensch mit solcher *angeschirrter*, entschiedener, *gesammelter*, „einer“, nichtabweichender Einsicht lebt. Entscheidend ist, daß man Begierden, Leidenschaft, Furcht und Zorn, kurz alle bindenden Gemütsregungen, „ablegt“, „vergehen läßt“ und „durch sich selbst in sich selbst zufrieden ist“. Dann hat das „Erkennen“ (*prajñā*) – offenbar ein Synonym für „Einsicht“ (*buddhiḥ*) – „<festen> Stand“.

Vers 2.55: „in <seinem> Wesen durch sein <Wesen> zufrieden“ oder „in sich selbst durch sich selbst zufrieden“. Ob *ātmā* hier bloß „sich selbst“ meint oder das wahre „Wesen“ oder „Selbst“ des Menschen, das *brahma* ist, ist nicht eindeutig auszumachen. Dasselbe Dilemma begegnet in der Bhagavadgita immer wieder. Es ist eben anscheinend falsch, hier zu trennen.

Verse 2.58-72:

Nun folgt eine Meditationsanleitung: man soll die Sinne von den Sinnesgegenständen zurückziehen, so wie die Schildkröte ihre Glieder in den Panzer einzieht. (2.58) Vertiefung in die Sinnesgegenstände führt zu Haften, und das Haften führt zu Leidenschaft, Furcht und

Zorn. Die im Zurückziehen der Sinne bestehende *Anschirring* dagegen führt zum Gegenteil: zur Freiheit von den genannten Gemütsregungen, zu „heiterer Klarheit“ (*prasādaḥ*) und Frieden (*śāntiḥ*), zur „feststehenden Einsicht“, von der oben die Rede war, und damit zum „*Verlöschen* in der *Kraft*“.

Vers 2.69: Hier wird festgestellt, wie radikal verschieden das Bewußtsein dessen, der die „feststehende Einsicht“ erlangt hat, vom Bewußtsein aller anderen Wesen ist. Des einen Tag ist der anderen Nacht und umgekehrt, des einen Wachen ist der anderen Schlaf und umgekehrt.

Vers 2.70: War weiter oben (2.58) vom schildkrötengleichen Zurückziehen der Sinne die Rede, so folgt hier ein weiterer Vergleich für das Verhalten des Unsterblichkeit suchenden Menschen: Wie das Meer durch die einmündenden Flüsse nicht wächst, so läßt auch er sich von den Begierden, die zu ihm kommen, nicht bewegen.

Vers 2.72:

„Feststehen <in> der *Kraft*“, „*Verlöschen* <in> der *Kraft*“: Der Begriff der *Kraft* erscheint hier zum ersten Mal. Gleichzeitig sind wir auch schon aufgefordert, sie in irgendeiner Art von Identität mit dem *Körperhaber* denken. Die Unterscheidung von *Körper* und *Körperhaber* führt den Menschen dazu, sich als *Körperhaber* zu entdecken, und gleichzeitig, wie wir gesehen haben, sich als die *Kraft* zu entdecken, die alles Seiende ausbreitet. Das „Feststehen der Einsicht“ oder „in der Einsicht“, von dem wir vorhin gesprochen haben, wird hier zum „Feststehen der *Kraft* oder „in der *Kraft*“. Das logische Verhältnis des „Feststehens“ zur *Kraft* ist auch hier durch die Grammatik nicht festgelegt und kann verschieden interpretiert werden (vgl. Kommentar zu 2.49, „*Anschirring* <in> der Einsicht“). Ähnliches gilt für das „*Verlöschen* <in> der *Kraft*“.

Das „Feststehen <in> der *Kraft*“ wird hier auch als „*Verlöschen* <in> der *Kraft*“ bezeichnet. Der Begriff des „*Verlöschens*“ (*nirvāṇa-*) entstammt dem Buddhismus oder einer vorbuddhistischen Schule. Was verlöscht? Konform mit dem Buddhismus können wir sagen: Das Begehren verlöscht. Dies heißt aber nicht, daß das, was wir „ich“ nennen, und das auch *Körperhaber* und *Kraft* ist, verlöscht.

Titel des Kapitels:

„*Anschirring* <in> der *Aufgliederung*“ (*sāṃkhya-yogaḥ*)

Die wesentliche Lehre dieses Kapitels besteht in der Lehre von der Unterscheidung des *Körpers* bzw. des psychophysischen Organismus vom *Körperhaber*. Diese Unterscheidung hilft dem Menschen, sich nicht an seine Taten und sein irdisches Schicksal zu binden, und führt

zu Befreiung. Sie wird von der sogenannten Sāṃkhya-Schule gelehrt. Diese zeichnet sich dadurch aus, daß sie das Menschenwesen „aufgliedert“ in seine Bestandteile. Die genannte Unterscheidung ist Teil dieser „Aufgliederung“ (*sāṃkhyāḥ*).

Prinzipiell könnte man den Titel des Kapitels auch mit „*Aufgliederung* <und> *Anschirring*“ oder „Samkhya und Yoga“ übersetzen. Denn Krishna macht in 2.39 selbst deutlich, daß er in diesem Kapitel einerseits die Samkhya-Lehre und andererseits die Yoga-Lehre lehrt. Ich habe mich jedoch für die andere Übersetzung entschieden, weil diese Konstruktion besser mit den anderen Kapitelüberschriften der Bhagavadgita harmoniert. Diese enden stets auf *-yogaḥ*, also „*Anschirring*“, wobei der Vorderteil des Titels stets die Art dieses Yoga näher bestimmt. Ich nehme an, daß es sich auch beim Titel von Kapitel 2 ähnlich verhält: Es handelt sich um eine „*Anschirring in*“ oder „*von*“ etwas.

Kapitel 3

Verse 3.1-8:

Krishna hat im letzten Kapitel behauptet, daß die Einsicht dem Tun überlegen (*jyāyasī* , 3.1), bzw. letzteres „tiefer“ (*avaram* , 2.49) sei als erstere und Arjuna in der Einsicht seinen Stützpunkt nehmen solle (2.49). Arjuna antwortet nun, daß er, wenn dem so sei, nicht verstehe, warum er an der Schlacht teilnehmen soll.

Krishna sagt darauf, daß es nicht damit getan sei, auf jegliches Tun zu verzichten. Vielmehr gehe es darum, im Vollzug des Tuns die Sinne zu zügeln und nicht am Resultat des Tuns zu haften. Nur im Tun kann sich die Freiheit vom Tun bewähren. Und konsequentes Nichttun sei ohnehin ein Ding der Unmöglichkeit.

Vers 3.3: Krishna hat im 2. Kapitel die Lehren des Samkhya und die des Yoga gelehrt (s. Kommentar zu 2.39). Die beiden Lehren werden hier als „*Anschrirung* <in> der Erkenntnis“ (*jñāna-yogaḥ*) und als „*Anschrirung* <im> Tun“ (*karma-yogaḥ*) bezeichnet. Auch hier muß ich wieder darauf hinweisen, daß man die Begriffe genauso gut mit „*Anschrirung* der Erkenntnis“ und „*Anschrirung* des Tuns“ übersetzen könnte. Und statt „<in>“ könnte man auch andere Präpositionen ergänzen, z.B. „<durch> Erkenntnis“, „<aus> Erkenntnis“, „<um willen> der Erkenntnis“ usw. Das „<in>“ ergibt jedoch m.E. guten Sinn. *Anschrirung* ist eigentlich stets *Anschrirung* der Sinne – die ja mit Pferden verglichen werden. Diese *Anschrirung* geschieht im oder beim Tun, wie auch der Text zweimal explizit unter Verwendung des Lokativs (2.50; 6.17). Sie kann sich aber verschiedener Mittel bedienen. *Anschrirung* im Tun kann sowohl durch die Erkenntnis der Unterscheidung von *Körper* und *Körperhaber* erreicht werden als auch durch die beschriebene Technik des Tuns im Verzicht auf die Tatfrucht. Ein weiterer möglicher Weg zur *Anschrirung* ist, wie wir noch sehen werden, die Verehrung Gottes.

Im Falle des *karma-yogaḥ* ist allerdings noch ein weiterer Sachverhalt zu bedenken. Arjuna soll ja nicht nur sein Tun *anschrirren* oder sich beim oder im Tun *anschrirren*, sondern er soll sich überhaupt erst zum Tun „schrirren“. (s. 2.38; 3.1) Dies ist um so mehr zu berücksichtigen, als Arjuna sich ja in einer Situation befindet, in der er das Tun am liebsten bleiben ließe. Überdies bringt die Lehre Krishnas, daß die Erkenntnis „höher“ stehe als das Tun, die Versuchung mit sich, das Tun als unwichtig zu betrachten und die von der *Ordnung* vorgeschriebenen Handlungen zu vernachlässigen. Dennoch betont Krishna, daß der Mensch das Tun, das sein Leben, seine gesellschaftliche Stellung, von ihm verlangt, tatsächlich tun sollte. Wenn wir nun *karma-yogaḥ* mit „*Anschrirung* <im> Tun“ übersetzen, läßt sich die Bedeutung „*Anschrirung* zum Tun“ mithören. Der Begriff *karma-yogaḥ* ist also tatsächlich doppeldeutig. Die Übersetzung „*Anschrirung* <im> Tun“ läßt sich m.E. auf beide Arten verstehen, also sowohl so, daß man sich beim Tun *anschrirren* bzw. das Tun *anschrirren* soll, als auch so, daß man sich zum Tun *schrirren* soll.

Auch den Begriff *jñāna-yogaḥ* kann man im Prinzip ähnlich mehrdeutig auffassen, als *Anschirung* zum Zwecke der Erkenntnis, wie auch als *Anschirung* mit Hilfe der Erkenntnis.

Vers 3.5: Die *Struktur (prakṛtiḥ)*, zu der neben dem Körper auch die Sinne und das Denken und Erkennen gehören, ist in kontinuierlicher Bewegung, die mit einer Schnur verglichen werden kann. Diese Schnur besteht aus drei *Strähnen (guṇaḥ)*, die der Bewegung verschiedene Qualitäten geben können. Wer die Einleitung des vorliegenden Buches nicht gelesen hat, dem empfehle ich hier die Lektüre des Abschnittes über die *Struktur* und die *Strähnen* auf S. 19. Alles Tun kommt aus der kontinuierlichen Bewegung der *Struktur* bzw. deren *Strähnen*, das scheinbar aus „freiem Willen“ getane Tun durchaus mit eingeschlossen.

Verse 3.9-20b:

Das wahre und ursprüngliche Wesen allen Tuns, so Krishna, ist das *Opfer*. Als Prajapati, der „Herr der Geborenen“, alle Wesen hervorbrachte, schuf er auch das Opfer. Durch das Opfer sollten die Menschen die Götter „werden lassen“ und die Götter sollten ihrerseits die Menschen „werden lassen“. (3.10) Alles Tun sollte als Opfer begriffen werden. (3.9) Nach den Lehren von Kapitel 2 könnte man wohl ergänzen: Die Früchte des Tuns sollen den Göttern geopfert werden. Der Mensch soll nur von den „Opferresten“ leben (3.13), soll wohl heißen: Auch wenn der Mensch die Früchte seines Tuns opfert, werden sie ihm oft zugute kommen. Gleichzeitig wird der Mensch dabei aber frei vom Tun bzw. vom Haften an ihm (3.8).

Wie verhält sich diese Textstelle zu der vernichtenden Kritik, die Krishna in 2.42-53 an der vedischen Opferreligion geübt hat; oder zu Vers 7.23, wo er sagt, daß die, die Götter verehren, zu den Göttern kommen, während die, die Krishna verehren, zu Krishna kommen. Hier jedoch wird ein etwas modifizierter Standpunkt vertreten. Das Opfer an die Götter – das übrigens in der *Ordnung* festgeschrieben steht – soll vollzogen werden, jedoch selbstlos und im Wissen, daß das Opfer sich letztlich in der *Kraft* vollzieht.

Vers 3.10: „die die geopferten (oder: gesuchten) Begehren als Milch gibt“: Ein interessantes Wortspiel! Das Wort *iṣṭaḥ* kann sowohl „gesucht, gewollt“ als auch „geopfert“ bedeuten. Will uns der Vers mitteilen, daß die Menschen den Sinn des Opfers – und dieses Wortes *iṣṭaḥ* – mißverstanden haben. Statt von *gesuchten (iṣṭaḥ)* Begehren sollten sie von *geopferten (iṣṭaḥ)* Begehren leben!

Vers 3.15: „Das Tun wisse aus der *Kraft* geworden, die *Kraft* aus dem Nichtzerrinnenden geworden“: Die Deutung dieses Verses ist umstritten. Einige, wie z.B. Shankara, meinen, daß *brahma* hier den Veda meint. Das Tun wäre demnach aus dem Veda entstanden, und der Veda aus dem „Nichtzerrinnenden“, wobei unter dem letzteren der OM-Laut verstanden werden könnte (vgl. 7.8). Dieser wäre sodann identisch mit der in der zweiten Vershälfte genannten „alldurchdringenden *Kraft*“.

Nach der radikalen Kritik der vedischen Religion von Kapitel 2, ist diese Deutung zwar fragwürdig. Andererseits ist die Bhagavadgita nicht überall so vedakritisch. Sie ist eben nicht aus einem Guß und sicher nicht vollständig von einer Person geschrieben worden.

Doch es sind auch andere Interpretationen versucht worden. Wir wissen, daß das Tun aus der *Struktur* (*prakṛtiḥ*), genauer aus deren Bewegungstrieb, den drei *Strähnen* (*guṇaḥ*), geboren wird, und außerdem erfahren wir aus 14.3f., daß *brahma* eine Bezeichnung für die *Struktur* sein kann. Was aber wäre dann das Nichtzerrinnende, aus dem das als *Struktur* verstandene *brahma* „geworden ist“? Als Antwort kommt nur der *Körperhaber* in Frage, der mit Gott in gewisser Weise identisch ist (vgl. 11.28; 15.16-18).

Wie wäre dann die zweite Hälfte des Verses zu verstehen, der zufolge die „alldurchdringende *Kraft* beständig im Opfer steht“. Bedeutet hier *brahma* auch die *Struktur*? Oder Gott? Allerdings läßt sich beides nicht streng trennen, denn die *Struktur* ist nach 14.3-4 der „Mutterschoß“ Gottes, aus dem alles Seiende wird.

Vers 3.16: Das „Rad“ spielt offenbar auf den in 3.11 erwähnten Kreislauf an, in dem Götter und Menschen sich gegenseitig „werden lassen“.

Verse 3.20b-26:

Götter und Menschen lassen einander also gegenseitig entstehen, in einem Rad des Gebens und Nehmens. Arjuna sollte dabei auch die Rolle eines Vorbilds spielen, denn „was immer der Beste als Richtschnur tut, nach dem bewegt sich die „Welt“. Krishna sagt von sich, daß auch er selbst eine solche Vorbildfunktion übernimmt, indem er einen menschlichen *Körper* annimmt. Ohne dieses sein Tun ginge die Welt zugrunde.

Und nun folgt eine Antwort auf die Frage, die Arjuna am Anfang dieses Kapitels stellt, nämlich warum er, wenn doch die Einsicht höher steht als das Tun, das grausige Tun nicht einfach bleiben lassen kann. Krishna stellt fest, daß Arjuna damit ein schlechtes Vorbild für diejenigen wäre, denen die Einsicht fehlt. Er würde ein Beispiel setzen, das die Mißachtung der *Ordnung* propagiert. An der allgemeinen Mißachtung der *Ordnung* aber ginge die Welt zugrunde. Statt dessen sollte er das von der *Ordnung* vorgeschriebene Tun tun, jedoch in *Anschirring*.

Verse 3.27-35:

Anschirring heißt: Vollzug der Tat in der Einsicht, daß nicht er, sondern nur die Strähnen der Struktur tätig sind, d.h. der psychophysische Organismus (vgl. 5.8-9). Nicht ich, sondern die Strähnen sind der Täter: Dies ist die entscheidende Einsicht, die zum Feststehen in der *Kraft* und zur Unsterblichkeit führt. Es versteht sich von selbst, daß es nicht leicht ist, weder für die Bhagavadgita noch für den Kommentator,

dies wirklich verständlich zu machen. Doch wer meditiert, der könnte die Erfahrung gemacht haben, daß wir über die Bewegungen unseres Körpers, unseres Wahrnehmens, Empfindens, Denkens und Erkennens tatsächlich wenig Gewalt haben. Da ist eine ständige Bewegung im Gange, die nicht ich erzeuge, wenngleich ich mich in sie verwickle. Woher kommt sie? Schwer zu sagen, aber jedenfalls kann sich die Erfahrung einstellen, daß nicht ich sie hervorbringe. Sie gleicht einem sich fortspinnenden Faden, der verschiedene Qualitäten annehmen kann. Diese Qualitäten werden durch drei Prinzipien bestimmt, die man als die drei Strähnen des Fadens bezeichnen könnte. Ich verweise auf meine Erläuterungen zu *Struktur* und *Strähnen* in der Einleitung auf S. 19.

„Ich-tun“ (*aham-kārah*): Die Illusion, daß ich der Täter bin. Sie schafft die Identifikation des Ich mit allem Möglichen, das zur *Struktur* gehört, jedoch nicht tatsächlich zum *Körperhaber* gehört.

Vers 3.29: „das Ganze kennen“: offenbar ein Ausdruck für die oben erwähnte Erkenntnis.

Vers 3.30:

„Auf mich *wirf* alle Taten *ab*, indem du den Sinn auf das <richtest>, was das <eigene> Wesen <regiert>!“: Die Einsicht, daß nicht ich, sondern die *Strähnen* handeln, ist, wie wir erfahren haben, durch Zügeln der Sinne und durch Verzicht auf die Früchte des Tuns zu erreichen. Dies läuft nun darauf hinaus, alle Taten auf Krishna „*abzuwerfen*“. Der Sinn wird statt auf die Tatfrüchte „auf das <gerichtet>, was das <eigene> Wesen <regiert>“, d.h. auf Krishna.

Aber inwiefern werden dabei die Taten auf Krishna abgeworfen? Krishna ist ja der *Körperhaber* und somit gerade nicht Täter. Doch gerade vorhin, in Vers 3.15, hieß es, daß das Tun aus der *Kraft*, aus dem *brahma*, entsteht. Dabei hatten wir unter der *Kraft* die *Struktur* (*prakṛtiḥ*) verstanden, mit Hinweis auf 14.3-4, wo Krishna die *Kraft* als seinen „Mutterschoß“ bezeichnet, aus dem er alle Lebewesen hervorbringt. Daraus folgt: Seine Taten als Wirken der *Strähnen* zu erkennen, bedeutet durchaus, sie dem Wirken Krishnas zu überlassen und auf ihn abzuwerfen. (vgl. 5.10) Die „*Abwerfung*“ (*samnyāsaḥ*) ist übrigens ein zentraler Begriff in der indischen Spiritualität und erscheint auch in der Bhagavadgita immer wieder.

„... indem du den Sinn auf das <richtest>, was das <eigene> Wesen <regiert> (*adhyātman*)“. Der genaue Sinn des Wortes *adhyātman* ist umstritten. Manche übersetzen mit „Überselbst“, andere mit „das das Selbst Betreffende“ oder gar „Studium des Selbst“. Tatsächlich könnte man hier so übersetzen: „indem du den

Sinn auf das Studium des <eigenen> Wesens (oder Selbst) <richtest>“ bzw. „auf das, was das <eigene> Wesen betrifft“. Meine eigene Übersetzung „was das <eigene> Wesen (oder Selbst) <regiert>“ beruht auf Überlegungen zu 7.29-8.4. Ich verweise auf den dortigen Kommentar.

Verse 3.31-32: Wer dieser Lehre Krishnas folgt, erlangt Befreiung und Unsterblichkeit. Wer aber dagegen „murr“t, z.B. Arjuna, sofern er nicht kämpft, der wird „vernichtet“. Oder geht die Warnung auch an diejenigen, die zwar kämpfen, aber die Taten nicht auf Krishna abwerfen? Für die gilt ja ebenfalls, daß sie die Unsterblichkeit nicht erreichen, folglich sterben müssen. Doch im Kontext (3.30; 33) handelt es sich wohl eher um eine Ermahnung an Arjuna, zu kämpfen.

Vers 3.35: Warum ist unvollkommen befolgte eigene *Ordnung* besser als gut befolgte fremde *Ordnung*? Der Text gibt keine explizite Antwort. Aber die Motivation zur Befolgung fremder *Ordnung* kann ja nur aus Haften am Tun und aus Begierde kommen, und wesentlich ist ja gerade, daß das Haften überwunden wird.

Verse 3.36-43:

Arjuna fragt nun, was den Menschen wie mit Gewalt selbst gegen seinen Willen dazu bringt „im Übel zu wandeln“. Die Frage kommt aus der Feststellung, daß tatsächlich das Tun nicht aus dem kommt, was sich „ich“ nennt, sondern seiner Macht entzogen ist. Arjuna hat also Krishnas Lehre sehr wohl verstanden, daß nicht er, sondern etwas Anderes ihn zwingt im Übel zu wandeln.

Krishnas Antwort: Der Feind kommt aus der *Strähne Trübheit (rajas)* und erscheint in den Gestalten von Begierde und Zorn. Wir haben bereits erfahren, daß die *Strähnen* für den Bewegungstrieb des psychophysischen Organismus stehen. Dieser Bewegungstrieb ist durch den Willen nicht leicht zu beeinflussen und gewissermaßen unabhängig vom Wollen.

Dieser Feind, so heißt es weiter, ergreift Sinne, Denken und Einsicht und verwirrt den Körperhaber, indem er ihm die Erkenntnis „verdeckt“. Die Erkenntnis besteht in der *Unterscheidung* zwischen dem *Körperhaber* und dem *Körper* bzw. dem psychophysischen Organismus. Der Feind kann geschlagen werden, indem man sich diese Unterscheidung bewußt macht.

Vers 3.37bK:

Hier haben wir eine jener seltenen Stellen vor uns, wo von *Körperhabern* in der Mehrzahl die Rede ist. Weitere Stellen mit pluralischer Verwendung des Begriffs sind 8.4 (*Körperträger*), 14.8 (*Körperhaber*). Auch bei den Synonymen für den Körperhabern verhält es sich nicht anders. Der *Feldkenner* tritt stets im Singular auf. Ein Plural findet sich allenfalls noch im Ausdruck *puruṣottamah*, „Oberster der

Menschen“ (8.1; 10.15; 11.3; 15.18f.). Dieser Sachverhalt scheint Shankaras Auffassung zu unterstützen, daß es für die Bhagavadgita eben nur *einen* Körperhaber in allen Körpern gibt. Und dennoch mahnen gerade diese Stellen zur Vorsicht gegenüber vorschnellen Schlüssen. Zu ihnen gesellen sich außerdem Stellen, an denen der Feldkenner als ein „Teil“ oder „Same“ Krishnas bezeichnet wird (10.41-42; 14.3-4; 15.7), oder wo er auf andere Weise von Krishna als „Oberstem der *Menschen*“ unterschieden wird (15.16-18). S. auch Kommentar zu 2.10ff. und 14.1ff.

Verse 3.42-43:

Hier wird die Hierarchie der Schichten der *Struktur* dargestellt: Über den Sinnen steht das Denken (*manas*), über dem Denken die Einsicht (*buddhiḥ*), über der Einsicht aber „Er“, d.h. der *Körperhaber*. Den *Körperhaber* zu erkennen heißt, das zu erkennen, was höher ist als die Einsicht (*buddhiḥ*). Mit anderen Worten: Subtrahiere von dem, was du als dich selbst empfindest all diese Dinge – und es bleibt der *Körperhaber* übrig.

Titel des Kapitels:

„*Anschirring* <im> Tun“ (*karma-yogaḥ*)

Das Kapitel lehrt das Tun als Opfer, unter Verzicht auf Tatfrüchte. Dies nennt sich „*Tatanschirring*“. Sie führt zur Befreiung und Unsterblichkeit. Zur Übersetzung des Begriffs *karma-yogaḥ* siehe Kommentar zu Vers 3.3.

Kapitel 4

Verse 4.1-3:

Krishna erzählt, daß er die oben verkündete Lehre der *Anschirring* (*yogah*) im *ordnungsgemäßen* Tun bereits am Anfang der gegenwärtigen Welt verkündet habe, daß sie jedoch im Laufe einer langen Zeit verloren gegangen sei und daß er sie jetzt Arjuna von neuem verkünde, weil er ein „Verehrer“ (*bhaktah*) und „Freund“ (*sakhā*) Krishnas sei (4.3).

Die Art der Verbindung zwischen Krishna und Arjuna verdient Beachtung. Krishna ist für Arjuna nämlich nicht nur ein zu verehrender Gott, sondern gleichzeitig auch sein Freund. Es gibt – und das ist ein großartiges Mysterium – zwischen den beiden nicht nur ein vertikales Gefälle derart, daß der eine Gott und der andere Mensch sei; vielmehr sind die beiden auch Freunde. (vgl. 11.41; 44; Krishna als Freund aller Wesen: 5.29; 9.18)

Vers 4.1: Die Tradition der *Anschirring* (*yogah*) beginnt mit *Vivasvat*, dem Krishna sie unmittelbar nach der Entstehung der gegenwärtigen Welt als erstem offenbart hat. *Vivasvat*, „der Strahlende“, ist der Sonnengott. Er gab die Tradition weiter an seinen Sohn *Manu*, dessen Name „Mensch“ (eig. „denkend“) bedeutet. *Manu* gilt als Vater der Menschheit und Autor der *manusmṛtiḥ*, eines für die indische Gesellschaft wichtigen Buches, das die *Ordnung* im Detail beschreibt und das Tun der vier Kasten festlegt. Nach *Manu* führte sein Sohn *Ikshvaku* („Zuckerrohr“), König von *Ayodhya* (in *Uttar Pradesh*, *Nordindien*), die Tradition weiter. Die Erwähnung dieser Tradition unterstreicht die Bedeutung der *Ordnung* für die in der *Bhagavadgita* gelehrtete *Anschirring-im-Tun*.

Vers 4.2: „Königssänger“ (*rāja-rṣiḥ*): Vermutlich die weisen Könige der *Sonnendynastie*, die auf *Ikshvaku* folgen. Die Etymologie des Wortes *rṣiḥ* ist umstritten. Oft wird es mit „Heiliger“, „Weiser“ oder „Seher“ übersetzt. Doch ursprünglich handelt es sich um die *Sänger* der heiligen Hymnen des *Veda*.

Vers 4.3: „Verehrer“ (*bhaktah*): Das Verb *bhaj-* bedeutet genau genommen „zuteilen“ (s. Vers 4.11). In medialer (später auch in aktiver) Form bedeutet es entweder: „sich etwas zuteilen und es genießen“, oder aber, wie hier: „sich <Gott> zuteilen“, also „<Gott> verehren“. Sicher trägt es aber auch die Sinnkomponente „<Gott> genießen“ in sich. Die Idee vom „Zuteilen“ ist dem Opferwesen entnommen. Den Göttern wird zugeteilt, und die Götter teilen den Menschen zu. Ich übersetze das Verb *bhaj-* bis auf eine einzige Stelle (Vers 4.11) stets mit „<Gott> verehren“. Die Leser mögen dabei stets auch „<Gott> zuteilen“ und „<Gott> genießen“ mithören.

Verse 4.4-8:

Damit ist für Arjuna die Frage aufgeworfen, wer Krishna denn sei und was seine „Mission“ auf Erden sei. Krishna hat wie Arjuna viele ver-

gangene Geburten, und doch unterscheiden sich die seinigen fundamental von denjenigen Arjunas. Im Gegensatz zu Arjuna kennt Krishna all seine vergangenen Geburten. Noch wichtiger aber: Während die Ursache für Arjunas Geburten in der Nichtunterscheidung von Körper und Körperhaber bzw. in seinem Haften an Tatfrucht liegt, wird Krishna allein aus dem Motiv geboren, die im Niedergang befindliche *Ordnung* wiederherzustellen und damit die Welt zu retten.

Krishna tritt also zum „Heil aller Wesen“ in einen Körper ein, und das mag an die buddhistische Idee der Bodhisattvas erinnern. Und doch läßt sich Krishna nicht mit einem Bodhisattva vergleichen. Denn während die Bodhisattvas auf die letzte Befreiung verzichten, um den noch ins Leiden verstrickten Wesen zu helfen, verkörpert sich Krishna als ewig freie Gottheit, um die in Unordnung geratende Welt wieder in Ordnung zu bringen und die Befreiung zu lehren.

Vers 4.6-7:

Gott selbst, der Herr aller Lebewesen, wird „geboren“ (Verse 4.4 und 9). Wie ist dies möglich? Weil er wie jedes Lebewesen eine eigene *Struktur* (*prakṛtiḥ*) besitzt. Deshalb kann er einen psychophysischen Organismus bewohnen: „<Meiner> eigenen *Struktur* vorstehend, entstehe [werde] ich durch die *Zaubermacht* <meines eigenen> Wesens.“ Doch hört sich dieses „werden“ (*sambhū-*) wirklich nach „Geburt“ an? Gleicht es nicht eher nach einer plötzlichen „Manifestation“ aus dem Unsichtbaren? Zwar ist in den Versen 4.4 und 4.9 explizit von „Geburten“ Krishnas die Rede, und das Bhagavatapurana berichtet auch ausführlich von Krishnas Geburt und Kindheit. Doch die Aussage von Vers 4.6 bildet einen merkwürdigen Kontrast dazu. Auch Vers 4.7 hört sich nicht so an, als wäre Krishna auf gewöhnliche Art geboren worden: „... sende ich mein <eigenes> Wesen (oder: mich selbst) aus“. Das Verbum *srj-*, „aussenden, aus sich ausfließen lassen, emanieren lassen“, wird z.B. auch verwendet, um zu beschreiben wie Gott die Welt entstehen läßt. Er läßt sie aus sich ausströmen. (9.7) Es ist denkbar, daß zur Entstehungszeit der Bhagavadgita alternative Theorien über das „Herabsteigen“ (*avatāraḥ*) Gottes kursierten.

Was bedeutet der Ausdruck „*Zaubermacht* <meines eigenen> Wesens“ (*ātma-māyā*)? Es handelt sich um jenes berühmte Wort *māyā*, das oft mit „Illusion“ übersetzt wird: Diese Welt gilt als *māyā*, als „bloße Illusion“. Doch ist diese Übersetzung nur Resultat von Shankaras Auslegung der Upanischaden und keineswegs der Weisheit letzter Schluß. Die *māyā* von Krishnas „<eigenem> Wesen“ oder „Selbst“ ist seine *Zaubermacht*, die die Welt hervorbringen kann, oder eben auch

den psychophysischen Organismus Krishnas. Diese *Zauber Macht* kann auch mit der *Struktur* (*prakṛtiḥ*) identifiziert werden.

Weitere Erklärungen zur *Zauber Macht* (*māyā*) finden sich im Kommentar zu BhG 7.25.

Vers 4.8-10:

„Zur Rettung der Rechtschaffenen und zur Vernichtung der Schlecht tuenden, zu der *Ordnung*serstellung Zweck entstehe [werde] ich“: Heißt dies, daß in der Schlacht nur solche sterben, die gegen die *Ordnung* leben, die anderen dagegen gerettet werden? Wenn das Ziel darin besteht, die *Ordnung* wiederherzustellen, ist einleuchtend, daß die „Schlechthandelnden“ ausgemerzt werden müssen.

In 2.37 hat Krishna allerdings versprochen, daß Arjuna, wenn er in der Schlacht, stürbe, den Himmel erlangen würde. Es ist also nicht ausgeschlossen, daß er auch beim Erfüllen der *Ordnung* sterben könnte. Oder meint „Rettung“ hier gar nicht unbedingt körperliches Überleben, sondern schlicht und einfach Glück, sei es im Diesseits oder im Jenseits? In 2.37 scheint genau dies gesagt: Stirbt er, wird er in den Himmel kommen; siegt er dagegen, wird er Königtum genießen. Andere mögen sterbend in die Hölle oder lebend ins Elend kommen. Allerdings hatten wir festgestellt, daß jene Partie im Text einen Fremdkörper bzw. eine nachträgliche Einfügung sein könnte. (s. oben Kommentar zu den Versen 2.26-37)

Noch eine andere Deutung der „Rettung der Rechtschaffenen“ kommt in Betracht, sobald wir die folgenden Verse mitberücksichtigen. In Vers 4.9 heißt es, daß diejenigen, die Krishnas „himmlische Geburt und Tun“ verstehen, nach dem Tode nicht mehr geboren werden. Ist also dies die „Rettung“? Geht es um die Befreiung vom Geburtenkreislauf und die Unsterblichkeit? Es scheint, daß Krishna, indem er auf die Erde kommt, die Menschen in erster Linie zum Karmayoga, zur „*Anschirring* im Tun“ oder „des Tuns“, und damit zur Unsterblichkeit führen will. Er tritt dabei auf als ihr Vorbild, dem alle nachstreben (vgl. 3.21ff., auf welche Stelle übrigens im übernächsten Vers 4.11 ausdrücklich Bezug genommen wird). Gleichzeitig damit erreicht er, daß auf der Welt die *Ordnung* wiederhergestellt wird; denn die *Anschirring* im Tun folgt stets der *Ordnung*. Und gleichzeitig scheint diese Stärkung der *Ordnung* auch dazu zu führen, daß die „Guten“ über die „Bösen“ siegen.

Vers 4.8: „von Zeitalter zu Zeitalter“ (*yuge yuge*): Ich werde hier auf die Lehre von den Zeitaltern nicht näher eingehen. Manche Kommentatoren referieren an dieser die

Zeitaltertheorie der Puranas. Doch ist es nicht sicher, daß der Verfasser der Bhagavadgita sich die Yugas genauso vorstellt. Er berichtet uns jedenfalls keine Details. Ein guter Artikel über die Yugalehre der Puranas findet sich in der englischen Wikipedia (<http://en.wikipedia.org/wiki/Yuga>).

Vers 4.9: „Zu mir kommt er“ (*mām eti*): Dies bedeutet anscheinend dasselbe wie: „zum Verlöschen-in-der-Kraft (*brahma-nirvāṇam*)“, zum „Feststehen in der Kraft“ (*brāhmī sthitiḥ*, 2.72), zur „Vollendung“ (*siddhiḥ*)“ (3.4), zur „Unsterblichkeit“ (*amṛtatvam*) (2.15) oder, wie im folgenden Vers, „zu meiner Seinsweise“ (*mad-bhāvaḥ*).

Vers 4.10: „Vergangen Leidenschaft, Furcht und Zorn...“: Ich bitte um Verzeihung dafür, daß ich der deutschen Grammatik hier Gewalt antue. Ich hätte, um dies zu vermeiden, entweder wesentlich umständlicher formulieren oder aber weniger genau übersetzen müssen.

„Leidenschaft“ (*rāgaḥ*) oder „Begierde“ (*kāmaḥ, icchā*) sowie „Furcht“ (*bhayaḥ*) und „Zorn“ (*krodhaḥ*) gehören eng zusammen und sind ohne einander nicht möglich. Oft werden sie in der Bhagavadgita gemeinsam genannt. Sie sind Gestalten der *Strähne Trübheit (rajas)* und Ursache des Haftens am Tun. (s. oben 3.37ff.)

„Von mir erfüllt“ (*man-mayaḥ*): Das Suffix *-mayaḥ* bedeutet „bestehend aus, voll von, ähnlich wie“. Wer nach Befreiung trachtet, wird Krishna „ähnlich“ zu werden trachten. In Kapitel 3 war von Krishnas Vorbildrolle die Rede, und ebenso im folgenden Vers 4.11. Und wer nach Befreiung trachtet, wird auch „voll sein“ von Krishna, indem er seinen Sinn beständig auf Gott richtet, den er als *Körperhaber* in sich selbst trägt.

„Auf mich gestützt“ (*ā-śri-*): Krishna will der „Stützpunkt“ (*śaraṇam*, ebenfalls vom Verbum *śri-*) der Menschen sein. In der Bhagavadgita ist sehr oft von diesem „Sich-stützen-auf“ die Rede. Andere Übersetzer geben es mit „Zuflucht-nehmen“ wieder. Die Idee ist die, daß man bei allem, was man tut, stets in Gott oder im Denken an ihn verankert bleibt.

„Durch Erkenntnis-Brennen geläutert“ (*jñāna-tapasā pūtaḥ*): Das Wort *tapas*, das ich seiner Grundbedeutung gemäß mit „Brennen“ übersetze, das man aber auch mit „Strenge“, „Askese“ oder vielleicht sogar mit „Buße“ übersetzen könnte, bezeichnet eine von Anstrengung und Leiden begleitete geistig-psychisch-körperliche Disziplin, mit der man ein bestimmtes Ziel, vor allem spiritueller Art, verfolgt. Bekannt ist eine sehr konkrete Variante davon, die „fünf Brennen“ (*pañca tapamsi*), wobei der *tapasvī* in der Mitte von vier Feuern sitzt und als fünftes noch die Sonne von oben auf sich herabbrennen läßt. Das „Erkenntnis-Brennen“ in unserem Vers bedeutet eine unablässige Bemühung um Erkenntnis, gleichzeitig aber auch das Ertragen der Mühen und Schmerzen, die diese Bemühung nach sich ziehen könnte. Das Ziel des *tapas* oder „Brennens“ ist, wie auch unser Vers sagt, eine *Läuterung* – auch hierin vergleichbar der läuternden Kraft des Feuers. Geläutert werden soll der Mensch von der Begierde, von seinem Haftens am Tun und an den Früchten des Tuns.

„Zum mir <eigenen> Sein gekommen“ (*mad-bhāvam āgataḥ*): Ich erinnere an die vorhin im selben Vers erschienene Wendung „von mir erfüllt, mir ähnlich“. Das Wort *bhāvaḥ* ist in der Bhagavadgita sehr häufig und bedeutet meist „Seinsweise“. So auch im vorliegenden Vers. Man gelangt zur Seinsweise Krishnas. (vgl. Kommentar zu 4.9)

Verse 4.11-12:

Betrachtet man diese Stelle ist im Lichte von 7.20-23, so ist sie wie folgt zu verstehen: Alle Menschen, welchen Weg auch immer sie gehen, verehren damit eigentlich Krishna und werden entsprechend der Art ihrer Verehrung „belohnt“. Auch wer nach Erfolg von Taten trachtet und irgendwelchen Göttern opfert, verehrt damit eigentlich Krishna. Sein Lohn entspricht allerdings seinem Opfer. Er erreicht nicht Befreiung und Unsterblichkeit, sondern nur Erfolg der Taten.

Ohne den Verweis auf 7.20-23 ist diese Textstelle natürlich so nicht zu verstehen. Sie ist somit ein schönes Beispiel für ein typisches Phänomen altindischer Texte. Es wird oft nur in Andeutungen gesprochen. Der Sinn mancher Textstellen erschließt sich nicht sofort. Man benötigt entweder einen Kommentar (oder Guru) oder aber hofft die Erklärung an einer späteren Stelle oder in einem anderen Text derselben Lehrtradition zu finden. Diese Art philosophischen Schreibens unterscheidet sich von der, die wir aus der abendländischen Philosophie gewohnt sind, wo Texte sorgfältig so aufgebaut werden, daß ein Leser sie selbständig, ohne weitere Hilfe sofort verstehen kann. Dies erklärt sich von daher, daß es im alten Indien – wie übrigens auch im alten Ägypten, Mesopotamien oder China, keine „selbständig arbeitenden Leser“ gab, wie wir es heute sind. Die Texte dienen eher spirituellen Lehrern als Leitfaden bei der Unterweisung.

Vers 4.11: „Teile ich ihnen zu [verehere ich sie]“ (*bhajāmi*): Zur Bedeutung des Verbs *bhaj*- siehe Kommentar zu Vers 4.3. Hier ist die einzige Stelle in der Bhagavadgita, wo *bhaj*- nicht eine Betätigung des Menschen gegenüber Gott, sondern eine Betätigung Gottes gegenüber dem Menschen bezeichnet.

Die zweite Vershälfte stellt eine Wiederholung aus Vers 3.23 dar, wo von der Vorbildrolle Krishnas die Rede ist. Sich auf Krishna zu „stützen“ oder „Zuflucht“ zu ihm zu nehmen, bedeutet also auch, ihn sich zum Vorbild zu nehmen.

Verse 4.13-15:

Krishna bringt die Vierkastenordnung hervor und unterscheidet sie nach ihrer Tätigkeit. (Auf die Rolle der Strähnen in Vers 4.13 werde ich sogleich zurückkommen.) Die zweite Hälfte des Verses will wohl besagen, daß im Tun aller Menschen Krishna der Täter ist, wobei er allerdings – als *Körperhaber* – gleichzeitig Nichttäter bleibt.

Demnach wird die Vierkastenordnung dadurch hervorgebracht, daß Krishna sich betätigt. Die Vierkastenordnung ist nichts anderes als die Form, in welcher Gottes Tun sich manifestiert.

Wer das Tun Gottes – als *Körperhaber* – versteht und versteht, daß er durch seine Taten bzw. durch Tatfrüchte nicht gebunden wird, weil, wie wir wissen, nicht der *Körperhaber*, sondern nur die *Strähnen* der *Struktur* tätig sind, der wird befreit, indem er sich als Teil dieses göttlichen, allumfassenden Tuns begreift.

Vers 4.13: „Strähnen und Tun auftrennend“ (*guṇa-karma-vibhāśaḥ*): Wie kann das aufgehen, wo es doch vier Kasten, aber nur drei *Strähnen* gibt? Oder bedeutet *guṇaḥ* hier gar nicht die drei *Strähnen*, sondern ist mit „Eigenart“ zu übersetzen? Doch gibt es die Parallelstelle 18.40-41, die klar beweist, daß hier die drei *Strähnen* gemeint sind. Die Bhagavadgita erklärt nicht im Detail, wie die drei *Strähnen* die vier Kasten hervorbringen. Doch die vedantische Lehrtradition hat dies auszuführen versucht. Das Sanskritwort für „Kaste“, *varṇaḥ*, heißt eigentlich „Farbe“, und tatsächlich werden den vier Kasten Farben zugeordnet: Den Brahmanen entspricht das Weiß, den *Kriegern* (*kṣatriyaḥ*) das Rot, den *Bauern* (*vaiśyaḥ*) das Braun und den *Knechten* (*śūdraḥ*) das Schwarz. Aber auch den drei *Strähnen* werden Farben zugeordnet, und zwar Weiß, Rot und Schwarz. Entsprechend auch die Zuordnung der Kasten zu den drei *Strähnen*: den Brahmanen entspricht die *Strähne Seiendheit* (*sat-tvam*), den *Kriegern* die *Trübheit* (*rajas*) und den *Bauern* und *Knechten* die *Finsternisheit* (*tamas*). Interessant ist in diesem Zusammenhang vielleicht, daß die Arier, als sie in Indien einwanderten, nur drei Kasten mitbrachten. Die vierte Kaste, die der *Knechte*, wurde nach der Einwanderung neu geschaffen als Kaste der indischen Urbevölkerung. Noch heute gelten nur die oberen drei Kasten als *āryaḥ* („arisch“), und nur sie haben Zugang zum vedischen Ritual.

Ob die Bhagavadgita sich die Kasten tatsächlich so durch die *Strähnen* definiert vorstellt, ist fraglich. Wäre dies der Fall, so würde sie dies in 18.42ff. ohne Zweifel explizit sagen. Wahrscheinlich geht sie eher davon aus, daß die Taten aller Kasten entsprechend den drei *Strähnen* verschiedene Qualität annehmen können.

Vers 4.15: „die Vormaligen“ (*pūrvāḥ*): Offenbar die in 4.1 erwähnten Vivasvat, Manu, Ikshvaku und die „Königssänger“ (*rāja-rṣiḥ*).

Verse 4.16-24:

Krishna spricht nun über das *angeschirrte*, zur Befreiung führende Tun, bzw. darüber, wie man „im Tun das Nicht-tun sehen“ kann und „im Nicht-tun das Tun“: Wenn man beim Tun nichts begehrt oder zu vermeiden trachtet, an Tatfrucht nicht haftet, den Sinn und die Sinne zügelt, an sich selbst Genüge hat bzw. sich mit dem begnügt, was man ohne Absicht erhält, wenn man gegenüber Erfolg und Mißerfolg gleichmütig bleibt und sich bewußt ist, daß nur der *Körper* bzw. der psychophysische Organismus handelt, jedoch nicht der *Körperhaber*, – wenn man derart sein Tun als *Opfer* vollbringt, so „tut man gerade nichts“ (4.20). „Das Tun löst sich auf“ (4.23) oder „wird im Feuer der Erkenntnis verbrannt“ (4.19) – womit natürlich auf das Opferfeuer angespielt wird. Diese Aussagen erinnern nicht ganz ohne Grund auch an Vorstellungen von „Karma-verbrennen“ und „Karma-auflösen“. Dennoch ist hier nicht von Karma vergangener Leben die Rede. „Verbrannt“ wird vielmehr das gegenwärtige alltägliche Tun.

Wenn das Tun als Opfer getan wird, wenn es sich „auflöst“ bzw. „im Erkenntnisfeuer verbrennt“ – womit natürlich aufs Opferfeuer angespielt wird –, dann tritt der Angeschirrte in einen Zustand ein, in dem

alles *Kraft* ist: Der Akt des Darbringens, das Dargebrachte, der Darbringer. Dies muß es sein, was in 2.72 das „Feststehen in der *Kraft*“ (*brāhmī sthitiḥ*) bzw. das „Verlöschen-in-der-*Kraft*“ (*brahma-nirvāṇam*) hieß.

Vers 4.16: „Was ist das Tun? Was ist das Nicht-tun?“. Wie müßte man diese Fragen angesichts der soeben gegebenen Zusammenfassung von 4.16-23 beantworten? Steht „Tun“ für den *Körper* (bzw. den psychophysischen Organismus) und „Nicht-tun“ für den *Körperhaber*?

Vers 4.17: „falsches Tun“ (*vi-karma*): Vermutlich ist damit Tun gemeint, das von der *Ordnung* nicht vorgesehen ist, z.B. die Erfüllung von *Ordnungspflichten* anderer statt der eigenen. (3.35; 18.47)

Vers 4.18: „Wer im Tun das Nicht-tun sieht“: also indem er sieht, daß nur die *Strähnen* tun.

„... und im Nicht-tun das Tun“: Obwohl der *Angeschirrte* sieht, daß er Nicht-Täter ist, tut der sein von der *Ordnung* vorgeschriebenes Tun.

Vers 4.19: „das Tun vom Feuer der Erkenntnis verbrannt ist“: Hier wird aufs Opferfeuer angespielt. Die Tatfrüchte werden im Feuer der Erkenntnis geopfert. *Angeschirrtes* Tun ist Opfer. (vgl. 3.9ff. und gleich unten in Vers 4.23)

Vers 4.21: „das bloß körperliche Tun“: Nur der *Körper* bzw. die *Strähnen* tun.

„... wunschlos ... erreicht er keine Schuld (*kilbiṣam*)“. Krishna sagt dies wohl im Hinblick auf Arjunas Problem, daß er glaubt Schuld auf sich zu laden, wenn er an der Schlacht teilnimmt. Interessant der Gedanke, daß, wenn man das *ordnungsgemäße* Tun ohne Abzwecken auf Tatfrucht vollbringt, keinerlei Schuld auf sich lädt. Schuld ergibt sich anscheinend immer nur aus Tun, das auf Früchte abzweckt.

Vers 4.23: „zum <Zwecke des> Opfers“: vgl. 3.9ff. und Kommentar zu 4.19.

Vers 4.24: „Die *Kraft* ist die Darbringung, die *Kraft* das Guß<opfer>“: Mit „Darbringung“ (*arpanam*) kann entweder der Akt des Darbringens oder das Dargebrachte gemeint sein. Beim „Gußopfer“ (*havis*) andererseits handelt es sich klar um das Dargebrachte bzw. Ausgegossene. Es könnte sich somit prinzipiell bei beiden, sowohl bei der „Darbringung“ als auch beim „Gußopfer“, um Objekte des Opfers handeln, das eine jedoch in flüssiger, das andere in fester Form. Doch der ganze Vers scheint nur von einem einzigen Opferakt zu handeln, und folglich will das Versviertel wohl sagen: „Die *Kraft* ist der Akt des Darbringens, und die *Kraft* ist das Dargebrachte“.

Weiter fragt sich, ob man bei der *Kraft* hier den bestimmten Artikel weglassen sollte, und eher wie folgt sagen sollte: „*Kraft* ist der Akt des Darbringens, und *Kraft* ist das Dargebrachte“. Wie muß man von der *Kraft* sprechen? Ist sie so etwas wie ein Urstoff, der sich teilen und zu verschiedenen Dingen werden kann. Oder ist stets *die Kraft* und unteilbar. Letzteres entspricht eher den Lehrtraditionen des Vedanta.

„... ins *Kraft*-Feuer von der *Kraft* gegossen“ (*brahmāgnau brahmaṇā hutam*): Also nicht nur der Akt des Opfern und das Geopferte, sondern auch der Opfernde und das Feuer, in dem geopfert wird, ist die *Kraft*. Alternativ könnte man auch Übersetzen: „die *Kraft* wird von der *Kraft* ins Feuer gegossen.“ Am Sinn änderte dies allerdings nicht viel. Eine weitere Möglichkeit: „die *Kraft* ist im Feuer, von der *Kraft* wird <das

Opfer> ausgegossen“. Der Satz kann allerdings wohl nicht ohne Berücksichtigung des nächsten Verses 4.25 gedeutet werden, in welchem ein ganz ähnlich konstruierter Satz erscheint und wo *brahmāgnau* eindeutig mit „im/ins *Kraft*-Feuer“ übersetzt werden muß. Vermutlich ist somit auch für 4.24 diese Übersetzung vorzuziehen. Eine nähere Betrachtung von 4.25 folgt weiter unten.

„Zur *Kraft* soll man kommen [gehen] durch diese Sammlung im Tun der *Kraft*“. Die obigen Aussagen, denen zufolge die *Kraft* Subjekt, Objekt und Vollzug der Opfertat ist, stellen also eine Beschreibung dessen dar, was jemand erfährt, der „zur *Kraft* kommt“ (oder, wie man auch sagt, „ins Brahman eingeht“). Die *Kraft* tut; und der Mensch „versammelt sich“ (*samādhiḥ*) in diesem Tun.

Krishna vergleicht hier also das in Anschirring getane Tun mit einem vedischen Gußopfer, bei dem der Brahmane sein Einssein mit dem *brahma*, der *Kraft*, erfährt. Hier wird die vernichtende Kritik, die Krishna in 2.42-53 an der vedischen Opferreligion geübt hat, abermals relativiert, genauso wie in der Partie 3.9-20. Und nicht ohne Logik: Wie könnte Krishna die vedische Religion abschaffen wollen, wenn die vedischen Opferhandlungen doch als Pflicht der Brahmanenkaste in der *Ordnung* festgeschrieben stehen. Nimmt man seine Forderung ernst, daß die *Ordnung* zu befolgen sei, weil sie den Fortbestand der Welt gewährleistet, so wird der Brahmane seine Götteropfer ausführen müssen, jedoch ohne Begehren für sich selbst, nur zum Wohle der Gemeinschaft, und im Wissen um „Tun und Nicht-tun“ im oben beschriebenen Sinn.

Hatten wir also die Vedenkritik im 2. Kapitel mißverstanden? Hat Krishna dort nur gerade kritisiert, daß das vedische Opfer oft im falschen Geiste vollzogen wird, nämlich motiviert durch Begierden? Doch in 2.46 und 2.53 ist ausdrücklich von der Nutzlosigkeit der Veden die Rede. Sie führen angeblich irre und sind abzulehnen. Es scheint, daß die Bhagavadgita hier widersprüchlich ist. Wahrscheinlich hat sie eben, wie das Mahabharata insgesamt, mehrere Autoren, die nicht alle genau dieselben Ansichten vertraten.

Verse 4.25-32:

Krishna nennt die verschiedenen Arten von Opfer, welche die *Anschirrer* (Yogis) pflegen. (4.25-30) Sie alle führen zur Befreiung und zur Unsterblichkeit – gemäß den vorherigen Versen allerdings nur, sofern sie selbstlos, unter Verzicht auf Tatfrucht, vollzogen werden. (4.30-32) Dabei werden Opfer, Geopfertes und Opfertat eins in der *Kraft*. (4.32)

Vers 4.25: Es werden zwei Arten von Opfer unterschieden. Die erste Vershälfte nennt das Opfer an die Götter. Die zweite Vershälfte ist schwieriger zu verstehen, doch dürfte es sich um jenes im vorherigen Vers beschriebene Opfer handeln, bei dem Opfer, Geopfertes und Opferer in der *Kraft* eins werden. Betrachten wir die zweite Hälfte genauer: „andere gießen das Opfer durch das Opfer ins *Kraft*-Feuer.“ (*brahmāgnau apare yajñam yajñenaivopajuhvati*) Die Parallele zu Vers 4.24 ist offensichtlich. Wie aber ist der Ausdruck „durch das Opfer“ (*yajñena*) zu verstehen? Auf den ersten Blick scheint *yajñena* („durch das Opfer“) analog zu sein zu *brahmaṇā* („durch die *Kraft*“) in Vers 4.24. Es handelt sich um eine Instrumental-Form, die in Passivkonstruktionen gern das handelnde Subjekt anzeigt. Dies ergibt dort auch

guten Sinn: Das Opfer „wird von der *Kraft* (*brahmaṇā*) ins *Kraft*-Feuer ausgegossen“. Doch in Vers 4.25 haben wir eine aktive Satzkonstruktion und das handelnde Subjekt ist bereits durch *apare* („andere“) festgelegt. Wie aber ist der Instrumental *yajñena* hier dann zu verstehen? Auf dem Wort liegt eine Betonung, markiert durch die Partikel *eva*. Dieselbe Partikel befindet sich in der ersten Vershälfte und unterstreicht dort das Wort *daivam*, „göttlich“. Hier muß der Gegensatz zu suchen sein. Das eine Mal wird den Göttern geopfert, das andere Mal wird das Opfer „durch das Opfer“ vollzogen, muß wohl heißen: als reines Opfer, ohne bestimmte Götter als Adressaten.

Ist hier also die Rede einerseits vom Opfer derer, die die *Kraft* noch nicht erkannt haben, und andererseits vom Opfer derer, die sie schon erkannt haben? Zu beachten: Auch diejenigen, die sich noch nicht erkannt haben, werden „*Anschrirer*“ (*yoginah*) genannt. Handelt es sich um Anhänger von Krishnas Lehre von der Erfüllung der *Ordnung* unter Verzicht auf Tatfrucht? Wenn ja, dann hätten wir hier abermals einen Hinweis darauf, daß auch *Anschrirer* das vedische Opfer vollziehen können oder sollen.

Vers 4.26: Die erste Hälfte des Verses handelt offenbar von der Zügelung der Sinneswahrnehmung: Die Sinneswahrnehmungen werden ins Feuer der Zügelung gegossen. Genauer zu dieser Art von Opfer erfährt man aus 2.58ff.

In der zweiten Vershälfte scheint von einem dazu ganz gegensätzlichen Verfahren die Rede zu sein: Die Sinneswahrnehmungen werden ins Feuer der Sinne gegossen. Dies könnte heißen, daß die Sinneswahrnehmungen zwar zugelassen werden, jedoch in einer Weise, daß der *Anschrirer* nicht an ihnen haftet. Dieses Verfahren wäre wohl vergleichbar dem Tun ohne Haften am Tun. Es ist aber auch möglich, daß hier auf eine Art von tantrischer Praktik angespielt wird, bei welcher die Lust erzeugenden Wahrnehmungen bewußt gesucht werden, um sie als Vehikel zur Erleuchtung zu benutzen.

Vers 4.27: Hier wird zunächst mittels Erkenntnis ein „Feuer der Selbstzügelungs-*Anschrirung*“ entflammt und in diesem dann alles Tun der Sinne und des Körpers (der „Hauche“) in diesem Feuer geopfert. Dies hört sich so an, als wäre es die von Krishna gelehrt Kombination von Samkhya, bestehend in der Erkenntnis der Unterscheidung von *Körper* und *Körperhaber*, und Yoga bestehend in dem als Opfer verstandenen Tun.

Vers 4.28: „*Brennen* (Askese)“ (*tapas*): s. Kommentar zu 4.10.

Sowohl materielle Dinge als auch Askese als auch *Anschrirung* – im Tun, wie hier beschrieben? – eignen sich als Opfer.

„*Rezitation*“ (*svādhyāyah*): der vedischen Schriften.

„*Erkenntnis*“ (*jñānam*): im Zusammenhang mit „*Rezitation*“ wohl das Studium des Vedānta.

„*Die Sich-mühenden* mit den scharfen Gelübden“: Bei den Gelübden (*vratam*) handelt es sich um eine Art mönchische Verhaltensregeln, beim „*Brennen*“ (*tapas*) dagegen mehr ums Ertragen irgendwelcher Übungen, die Mühen oder Leiden hervorrufen.

Verse 4.29-30b: Hier wird auf sogenannte *prāṇāyāmaḥ*-Übungen bezuggenommen. Zwar habe ich *prāṇaḥ* mit „Einhauch“ und *apānaḥ* mit „Aushauch“ übersetzt, doch ist zu berücksichtigen, daß man den Atem hier wegen seiner Funktion als Träger der „Lebenskraft“ zu kontrollieren versucht. Unter *prāṇaḥ* und *apānaḥ* sind deshalb eigentlich eher verschiedene Formen der „Lebenskraft“ zu begreifen. Der allgemeine Begriff für diese „Lebenskraft“ ist ebenfalls *prāṇaḥ* und entspricht dem chinesischen *qi* (氣). Was das Begriffspaar *prāṇaḥ* und *apānaḥ* betrifft, so können damit außer „Einatem“ und „Ausatem“ auch diejenigen Körperenergien gemeint sein, die für die „Aufnahme“ und „Ausscheidung“ von Lebensenergie oder auch Nahrung verantwortlich sind. Die Verbindung mit der Nahrung wird auch in der ersten Hälfte von Vers 4.30 angedeutet.

Verse 4.30c-32: All diese Opfer, so heißt es nun, führen zur Befreiung und Unsterblichkeit. Man beachte, daß hierzu ausdrücklich auch das vedische Opfer gehört (4.25; 28). Vom Text nicht erwähnt, aber sicher von fundamentaler Bedeutung, ist die Voraussetzung, daß das Opfer stets selbstlos zu vollziehen ist.

Vers 4.31: „Opferreste“: vgl. 3.13.

Vers 4.32: „So sind in vielen Arten Opfer ausgebreitet im Mund der *Kraft*“: Manche Kommentatoren, z.B. Shankara, meinen, daß mit *brahma* hier der Veda gemeint sei, was bedeuten würde, daß alle diese Opfer vom Veda gelehrt werden. Doch könnte dieser Vers auch das Motiv von 4.24 wiederaufnehmen: All diese Opfer – sofern selbstlos vollzogen – lösen sich auf in jenem Prozeß, in dem Opferer, Geopfertes und Opfertat in der *Kraft* eins werden. Eine Anspielung auf 4.24-25 gibt auch der Ausdruck „Mund der *Kraft*“. Er steht offenbar für das Opferfeuer, das die Opfer verzehrt. In 4.24-25 war vom „*Kraft*-Feuer“ die Rede.

Der „Mund der *Kraft*“ könnte auch auf Krishnas „unzählige Münder“ anspielen, die Arjuna im 11. Kapitel sieht, als Krishna ihn seine tausendarmige Gestalt schauen läßt.

Verse 4.33-42:

Das in der Erkenntnis bestehende Opfer ist besser als das Opfer materieller Dinge. Denn alles Tun wird in der Erkenntnis zum vollkommenen Opfer. Das Feuer der Erkenntnis macht alle Taten zu Asche. (4.37) Doch die Erkenntnis ist anscheinend andererseits auch davon abhängig, daß man *Anschirring* übt, also Vollzug des eigenen Tuns unter Verzicht auf Tatfrüchte. (4.38) *Anschirring* und Erkenntnis unterstützen einander gegenseitig.

Krishna rät Arjuna, um der Erkenntnis willen einen Guru zu suchen. (4.34) Da allerdings Krishna Arjuns Lehrer ist, ist dieser Ratschlag wohl eher an die Leser der Bhagavadgita gerichtet.

Vers 4.33: „in materiellen Dingen bestehendes (*dravya-mayaḥ*) Opfer“: vermutlich ist das vedische Opfer an die Götter gemeint. Diesem ist das „Erkenntnisopfer“ (*jñāna-yajñāḥ*) überlegen. Es wird also an die Gegenüberstellung von 4.25 angeknüpft.

Was heißt „Erkenntnisopfer“? Von der Sache her ist klar: Es muß sich um die von Krishna gelehrt Samkhya-Erkenntnis handeln, die Unterscheidung von *Körper* und

Körperhaber. Diese Unterscheidung ermöglicht das *angeschirrte* Tun, das als Opfer, unter Verzicht auf Tatfrucht, vollzogen wird.

Was aber das Verhältnis von Erkenntnis und Opfer im Begriff „Erkenntnisopfer“ betrifft, so ist dieses von der Grammatik her nicht präzise festgelegt. Zwar werden wir ohne zögern sagen, daß in oder mittels der Erkenntnis geopfert wird, wie auch die zweite Vershälfte ausdrücklich sagt. Doch prinzipiell kann der Begriff auch so interpretiert werden, daß Erkenntnis geopfert wird (*genitivus obiectivus*) oder daß die Erkenntnis selbst opfert (*genitivus subiectivus*)?

Vers 4.34: „Niederwerfung, Befragung und Dienst“: Merkwürdig, daß Krishna Arjuna auffordert, einen Guru zu suchen, wo er doch selbst als sein Lehrer auftritt. Die Aufforderung ist offensichtlich eher an die Leser gerichtet.

„Dienst [Wohnen]“: Der Schüler wohnt bei seinem Guru und dient ihm.

Vers 4.35:

Unvermittelt ist nun davon die Rede, daß die Erkenntnis dazu führt, daß man alle Lebewesen in sich selbst und dann in Krishna sieht. Was heißt das? Es ist von daher irgendwie verständlich, daß, wie wir wissen, der *Körperhaber* in allen Lebewesen eins ist mit Gott, bzw. daß Gott der *Körperhaber* in allen Lebewesen ist.

Ich werde mich, wie schon weiter oben, so auch an dieser Stelle nicht in die Diskussionen verwickeln, welche die verschiedenen Kommentatoren über die Art und Weise führen, in welcher die *Körperhaber* miteinander und mit Gott eins sind, sondern die Frage wenigstens einstweilen so offen lassen wie die Bhagavadgita selbst.

Zunächst also wird Arjuna alle Lebewesen in sich selbst sehen „und dann in mir“. Das „und dann in mir“ läßt sich auf zwei Arten verstehen. Nachdem Arjuna alle Lebewesen in sich selbst gesehen hat, könnte er im Prinzip ja auch in jedem anderen Lebewesen alle Lebewesen sehen. Und genau in diesem Sinne könnte er alle Lebewesen auch im vor ihm stehenden Krishna sehen. Zwar ist Krishna Gott, aber er manifestiert sich ja doch auch als ein Lebewesen. Die andere Möglichkeit: Er könnte alle Wesen in Gott selbst sehen, also sozusagen in der all-durchdringenden *Kraft*, oder auch in einer „tausendarmigen Gestalt“ Gottes, wie er sie in Kapitel 11 schauen darf. Gott erscheint dort ja als ein Wesen mit unzähligen Mündern, Leibern, Armen und Beinen. Ich werfe diese Fragen auf, ohne sie beantworten zu können.

Vers 4.36: Der Vers bringt zum Ausdruck, wie mächtig die Erkenntnis ist: Sie kann selbst den größten Übeltäter befreien.

„Boot der Erkenntnis“: Eine schöne Metapher, denn wer im Boot sitzt, wird durch das Wasser nicht benetzt. In gleicher Weise wird, wer Erkenntnis hat, nicht „benetzt“ durch das, was sein *Körper* in dieser Welt tut und erfährt. Die Grundsicht der

Struktur (prakṛtiḥ), das *Erscheinungslose*, wird in der Tat oft mit einem Meer verglichen. In dessen gekräuselter Oberfläche spiegelt sich die Sonne in unzähligen Lichtern. Diese sind die Lebewesen. Von diesem Meer, das sich zur Welt entfaltet, muß man sich als *Körperhaber* unterscheiden lernen, will man Befreiung und Unsterblichkeit erlangen.

Vers 4.37: „das Feuer der Erkenntnis macht alle Taten zu Asche“: vgl. 4.19; 23.

Vers 4.38: Anscheinend gilt aber nicht nur, daß die Erkenntnis die *Anschirring* im Tun bewirkt; auch das Umgekehrte gilt, daß das *angeschirrte* Tun mit der Zeit „von selbst“ die Erkenntnis nach sich zieht.

Verse 4.39-43: In diesem Vers ist zum ersten Mal von *śraddhā* die Rede. Ich übersetze das Wort mit „*Vertrauen*“, andere auch gern mit „*Glauben*“. Dieses *Vertrauen* wird in der Bhagavadgita jeweils einer Gottheit oder einem Guru entgegengebracht, an einer Stelle (9.3) auch der *Ordnung (dharmāḥ)*. Das *Vertrauen* ist, so wird nun gesagt, eine wesentliche Voraussetzung, um Erkenntnis bzw. die in 2.40ff. beschriebene „eine, entschiedene Einsicht“ zu erreichen, die zur Befreiung führt. Ohne dieses *Vertrauen* wird man von Zweifel und Verwirrung erfüllt, genau wie Arjuna angesichts der bevorstehenden Schlacht. Zweifel aber führen zu Vernichtung.

Titel des Kapitels:

„*Anschirring* <in> der Erkenntnis“ (*jñāna-yogaḥ*).

Zur Übersetzung des Begriffs *jñāna-yogaḥ* s. Kommentar zu 3.3. Der Titel paßt nicht besonders gut auf den Inhalt. Krishna erklärt zunächst, daß er derjenige sei, der die *Anschirring* am Anfang des gegenwärtigen Weltzeitalters auf der Erde verkündet hat und auch immer wieder von neuem verkündet. Und zwar ist die Rede nicht von „*Anschirring-in-der-Erkenntnis*“, sondern von Krishnas eigener „*Anschirring-im-Tun*“. Wenn in diesem Kapitel von „*Anschirring-in-der-Erkenntnis*“ die Rede ist, dann von der Erkenntnis der *Anschirring* Krishnas im Tun. (4.9) In dieser Erkenntnis nämlich erlangt der Mensch selbst die vollkommene *Anschirring-im-Tun* und somit Befreiung.

Kapitel 5

Vers 5.1-6:

Die Frage Arjunas am Anfang dieses Kapitels gleicht ein wenig derjenigen vom Anfang des 3. Kapitels. Arjuna ist verwirrt durch einen scheinbaren Widerspruch in der Lehre Krishnas: Einerseits lehrt er „*Abwerfung* des Tuns“, andererseits „*Anschirrung* <im> Tuns“. Aus den folgenden Versen wird deutlich, daß unter „*Abwerfung* des Tuns“ und „*Anschirrung* <im> Tun“ zwei bekannte spirituelle Lehren zu verstehen sind, nämlich die Samkhya- und die Yoga-Lehre. Samkhya ist die Lehre von der Unterscheidung zwischen dem *Körper* und dem *Körperhaber*; diese Unterscheidung führt zur Abwerfung des Tuns. Der Yoga dagegen lehrt eine bestimmte Einstellung zum Tun: die *Anschirrung*. Die beiden Lehren wurden in Kapitel 2 dargestellt, und Krishna hat deutlich gemacht, daß sie eng zusammengehören und miteinander kombiniert werden sollten. Dies hatte Arjuna schon am Anfang des 3. Kapitels nicht ganz klar verstanden. Er hätte gern das Tun aufgegeben und sich nur der Erkenntnis, d.h. der Unterscheidung von *Körper* und *Körperhaber*, hingeeben. Sein Problem am Anfang des 4. Kapitels ist immer noch ganz ähnlicher Art.

Auch die Antwort Krishnas ist im Grunde nur Wiederholung dessen, was er in den letzten drei Kapiteln gelehrt hat. Zunächst stellt er fest, daß Samkhya und Yoga nicht voneinander getrennt werden können und daß *Abwerfung* der Taten ohne *Anschirrung* nicht möglich sei. (5.2-6)

Vers 5.7-11:

Es folgt eine Wiederholung des Gedankens von 3.27-30. Dort hieß es, daß nicht ich, sondern die *Strähnen* der *Struktur* Täter sind. Nun aber wird dies so formuliert, daß bei allem, was ich tue, nicht ich, sondern der Körper, die Sinne, das Denken, die Einsicht tätig sind. Ich verweise auf meinen Kommentar zu 3.27ff.

Um diesen Sachverhalt zu wissen hieß in 3.30 auch: alle Taten, die man tut, auf Krishna *abwerfen*. Und ebenso ist hier die Rede davon, „die Taten in die *Kraft* zu legen“. S. Kommentar zu 3.30.

Vers 5.7: „ist sein Wesen zum Wesen aller Gewordenen geworden“ (*sarvabhūtātma-bhūtāmā*): Andere Übersetzungsmöglichkeit: „ist sein Selbst zum Selbst aller Gewordenen geworden“. Damit ist offenbar dasselbe ausgedrückt wie in 4.35, wo der *Anschirrer* alle „Gewordenen in <seinem eigenen> Wesen und dann in mir (: in

Krishna) sieht“. Diese Schau scheint sich hier als unmittelbare Folge des angeschirrten Tuns zu ergeben.

Vers 5.10: „Lotosblatt“: Eine beliebte Metapher in der indischen Spiritualität. Die Lotosblume wächst aus Dunkel und Schmutz hervor. An der Wasseroberfläche bildet sie ein Blatt und auf dem Blatt schließlich eine Blüte, die äußerst rein ist und von dem Schmutz unter ihr in keiner Weise berührt wird. Der Teich mit dem Schmutzwasser steht für die *Körperwelt*, die Lotosblüte für den *Körperhaber*.

Verse 5.12-15b:

Weiter in der Wiederholung: Wer *angeschirrt* handelt, erreicht den Frieden. (5.12) Der *Körperhaber* sitzt dann „glücklich in der neuntorigen Stadt“, d.h. im *Körper*, ohne irgend etwas zu tun – selbst wenn der *Körper* tut. (5.13) Warum ist das so? Weil, wie die folgenden beiden Verse erklären, der „Herr der Welt“ – der ja mit dem *Körperhaber* eins ist – kein Tun hervorgehen läßt und weil nur die „eigene Seinsweise“, d.h. die *Struktur*, d.h. der psychophysische Organismus, im Tun verweilt. (5.14-15)

Vers 5.12: „Begierden-Tun“ (*kāma-kārah*): Offenbar ein Äquivalent zum „Ich-Tun“ (*aham-kārah*).

Vers 5.13: „neuntorige Stadt“: der menschliche Körper. Genaugenommen der männliche, denn der weibliche hat 10 Tore. Der Bauchnabel gilt nicht als Tor.

Verse 5.13-14: Man beachte: In 5.13 ist davon die Rede, daß der *Körperhaber*, der Herr der neuntorigen Stadt, nicht tätig ist. In 5.14 wird aus ihm unversehens der „Herr der Welt“ (*lokasya prabhuh*).

Verse 5.15c-17:

Diese Erkenntnis (*jñānam*) wird durch Nichterkenntnis (*ajñānam*) verdeckt (*āvṛtam*) – oder das Wissen (*vidyā*) wird durch Nichtwissen (*avidyā*) verdeckt. Es handelt sich hierbei um eine im Vedanta häufige Redeweise. Die Erkenntnis ist im Prinzip immer schon da, aber sie wird verdeckt. Wodurch? Durch Nichterkenntnis. Das sagt zunächst nicht viel aus. Aus 3.37-39 wissen wir, daß die Erkenntnis durch einen „Feind“ „verdeckt“ wird, der in Gestalt von Begierde, Zorn und Furcht auftritt. Er verdeckt die Erkenntnis wie Rauch das Feuer, wie Schmutz den Spiegel, wie der Mutterleib das Embryo. Als „Nichterkenntnis“ oder „Nichterkenntnis des <eigenen> Wesens (oder Selbst)“ (5.16) wird hier also das bezeichnet, was sich als Begierde, Furcht und Zorn manifestieren kann.

Die Erkenntnis ist da, sie ist nur verdeckt, und sie kann die Nichterkenntnis auch ihrerseits „vernichten“. Dann macht sie „sonnengleich“ das Höchste (*param*) offenbar – den Herrn der Welt, der auch der *Körperhaber* in allen Lebewesen ist. Unter welchen Umständen

kann sie das? Wenn man die Einsicht auf dieses Höchste richtet und es sich zum höchsten Ziel nimmt – und gleichzeitig die Begierden bzw. das Haften an Tatfrüchten aufgibt. Dann kann die Erkenntnis die Hülle der Nichterkenntnis durchdringen. Der Rauch ums Feuer verschwindet, der Spiegel wird rein, das Kind tritt aus dem Mutterleib hervor und wird geboren.

Vers 5.16aK: Der Zusatzvers der kaschmirischen Bhagavadgita enthält ein weiteres schönes Bild. Die Sonnenstrahlen bleiben am Schlammloch, das sie reflektiert, nicht haften. Ähnlich verhält sich der *Körperhaber* zur *Körperwelt*.

Verse 5.18-19:

Jenes Höchste ist das „Gleiche“ (*samam*) in allen Lebewesen. Dieses sieht, wer das Höchste sieht. Es ist die *Kraft*. Dies zu sehen heißt daher „in der *Kraft* feststehen“ (*brahmaṇi sthā-*).

Vers 5.18: „Hundekocher“: ein Kastenloser, hervorgegangen aus einer Kastenvermischung. Der Vater eines Hundekochers ist *Krieger* (*ksatriyah*), seine Mutter ist eine *Ugrā*, ihrerseits aus einer Kastenvermischung hervorgegangen, wobei der Vater ebenfalls *Krieger* ist und die Mutter der Kaste der *Knechte* entstammt. Hier wurde die *Ordnung* (*dharmah*) gleich doppelt verletzt. Doch für den, der das Höchste sieht ist dies irrelevant. Er sieht in diesem verachteten Geschöpf das „Gleiche“ wie in einem wissenden Brahmanen.

Verse 5.20-29:

Nun lehrt Krishna nochmals die Prinzipien der Anschirrung-im-Tun (*karmayogaḥ*). Wiederum handelt es sich nur um eine Wiederholung von bereits Gesagtem. Wer in allen Lebewesen das „Gleiche“ – die *Kraft* – sieht, der wird auch gleichmütig gegenüber Liebsamem und Unliebsamem (5.20), denn es ist vergänglich und bringt Unglück (5.22). Der Zustand eines solchen Menschen wird wie folgt beschrieben: Er ist von standfester Einsicht, kennt die *Kraft*, steht in der *Kraft* fest (5.20), hat das unzerstörbare Glück gefunden, das im eigenen Wesen (in einem selbst) wohnt (5.21), kennt sein eigenes Wesen bzw. „sich selbst“ (5.26), hat inneres Glück, innere Freude, inneres Licht (5.24). Er wird zur *Kraft* und kommt zum Verlöschen-in-der-*Kraft* (5.24ff.). Im letzten Vers gibt Krishna nochmals sich selbst als jenes Höchste und in allem „Gleiche“, den Herrn der Welt und Freund aller Lebewesen zu erkennen. (5.29)

Vers 5.25: „Sänger“ (*rṣiḥ*): s. Kommentar zu 4.2 („Königssänger“).

„sich am Wohl aller Gewordenen erfreuen“: eine logische Folge davon, daß man in allen Gewordenen das „Gleiche“ sieht.

Verse 5.27-28: Hier wird das Zügeln von Sinnen, Denken und Einsicht verbunden mit einer Meditation, bei welcher der Punkt zwischen den Augenbrauen fokussiert,

und der Atem „gleich“ gemacht wird. Die „Gleichheit“ des Atems hat durchaus zu tun mit der „Gleichheit“ gegenüber Liebsamem und Unliebsamem und dem Sehen des „Gleichen“ in allen Lebewesen. Die Gleichheit ist stets Ausdruck der Leidenschaftslosigkeit, der Freiheit von Begierde, Furcht und Zorn.

Bis dahin war nicht davon die Rede, daß Meditation zur Anschirrung notwendig sei. Allerdings haben wir in 4.25-30 bereits erfahren, daß alle möglichen Praktiken zur Befreiung und Unsterblichkeit führen können. Ausführlicher wird das Thema Meditation im nächsten Kapitel behandelt.

Vers 5.29: Hier, am Ende des Kapitels gibt Krishna abermals sich selbst als jenes Höchste zu erkennen, von dessen Erreichung ständig die Rede war.

Titel des Kapitels:

„*Anschirrung* <in> der *Abwerfung*“ (*saṁnyāsa-yogaḥ*) oder „*Anschir-
rung* <in> der *Abwerfung* des Tuns“ (*karma-saṁnyāsa-yogaḥ*).

Kapitel 6

Vers 6.1-3:

Der Anfang dieses Kapitels liest sich wie das Resultat aus dem 5. Kapitel und wiederholt im Grunde das, was schon am Anfang des 5. Kapitels gesagt wurde: *Abwerfung* des Tuns und *Anschirring* im Tun sind nicht zu trennen.

Vers 6.3 kann als Programm für den folgenden Text gelesen werden. Wer die *Anschirring* sucht, wird sie zunächst im Tun zu erreichen versuchen. Später wird er „friedvolles Dasein“ (*śamaḥ*) üben. Ab Vers 6.4, so könnte man sagen, ist dieses „friedvolle Dasein“ das Thema.

Vers 6.1: Wer das *ordnungsgemäße* Tun tut unter Verzicht auf Tatfrüchte, wird hier implizit als einer bezeichnet, der ein Opferfeuer unterhält und Opfer durchführt. Diese Aussage wird für den Brahmanen, dem die *Ordnung* das Opferwesen zuweist, ganz konkret gemeint sein. Für die anderen Kasten, wie etwa den Krieger Arjuna, ist es in übertragenem Sinne gemeint. Eine eigenartig doppeldeutige Redeweise.

Vers 6.3: „Wer die *Anschirring* ersteigen will“: Die *Anschirring* wird also offenbar „erstiegen“. Dasselbe Verb *ā-ruh-* wird auch fürs „Besteigen“ eines Pferdes verwendet.

Die genaue Bedeutung des Wortes *kāraṇam* in diesem Vers, das andernorts meist mit „Ursache“ übersetzt werden kann, ist schwer auszumachen. Manche übersetzen mit „Mittel“. Doch tritt das Wort in unserem Vers gleich zweimal auf, und nur beim ersten Mal würde diese Bedeutung passen. Das Tun wäre „Mittel“ zum Erreichen der *Anschirring*. Doch in der zweiten hätten wir dann ein „Mittel“ ohne Wozu. Passend für beide Verhältnisse wäre „Motiv, Ziel“. Genau genommen bedeutet *kāraṇam* das, was eine Tat veranlaßt: also entweder eine Ursache oder ein Motiv.

Der folgende Vers verlangt, daß alle Zwecke *abgeworfen* werden sollten. Spricht dies gegen die Übersetzung mit „Motiv“ oder „Ziel“? Andererseits wird man, solange nicht Tatfrucht, sondern bloß das Tun das „Ziel“ ist, Krishnas Lehre durchaus entsprechen.

Aber vielleicht noch besser werden wir das Wort mit „Motto“ oder „Prinzip“ übersetzen. Damit werden wir einen möglicherweise falschen Ehrgeiz los, der bei einem „Ziel“ oder „Motiv“ mitschwingen könnte.

Vers 3 sagt anscheinend, daß tatsächlich *Anschirring* zunächst im Tun erstiegen wird, und daß nach Erreichung der *Anschirring* das Tun gegenüber dem friedvollen Dasein in den Hintergrund tritt.

Verse 6.4-9:

Der Text wendet sich nun dem „friedvollen Zustand“ (*śamaḥ*) dessen zu, der die *Anschirring* „erstiegen hat“, bzw. der Praxis, mit der man sich diesen Zustand dauerhaft zueigen machen kann.

Die Verse 6.4-9 sind weitgehend Wiederholung von schon Gesagtem. Der *Anschirrer* zeichnet sich dadurch aus, daß er nicht Andere, sondern sich selbst besiegt, (6.5-6), wobei dieser Sieg über sich selbst im Verzicht auf Tatfrucht besteht (6.4). Hat er sich selbst besiegt, bewahrt er „Gleichheit“ (*samatvam*) gegenüber 1. Gegensatzpaaren wie Glück und Unglück (6.7), 2. Gegenständen wie Erdklumpen, Stein und Gold (6.8), 3. Personen, die in verschiedenem Verhältnis zu ihm stehen (6.9).

Verse 6.5-6: Manche Kommentatoren interpretieren diese beiden Verse unter Zuhilfenahme von Konzepten wie „höheres“ und „niederer Selbst“. Doch das ist nicht unbedingt nötig. Vers 6 gibt die Deutung: Wer selber („durch sich selbst“) sich selbst besiegt hat, der ist sich selbst wahrhaft ein Freund und hebt selber („durch sich selbst“) sich selbst empor. Mit diesem „Emporheben“ mag Krishna übrigens auf das „Ersteigen“ der *Anschirrung* anspielen. Wer dagegen Andere besiegt, der verhält sich wie ein Feind sich selbst gegenüber und bringt selber sich selbst „hinunter“.

In gewisser Weise ist der Sachverhalt paradox: Um sich ein Freund zu sein, muß man scheinbar sein eigener Feind sein; wenn man dagegen sich selbst gegenüber in falscher Weise Freund ist, verhält man sich wie ein Feind sich selbst gegenüber.

Vers 6.7: „Höchstes <eigenes> Wesen“ oder „Höchstes Selbst“ (*paramātmā*): Dies ist das erste Mal in der Bhagavadgita, daß dieser im Vedanta beliebte Begriff erscheint. Ein Hinweis, daß wir bei der Interpretation von 6.5-6 vielleicht doch mit dem „höheren“ und dem „niederer“ Selbst arbeiten sollten? Doch ich sehe nicht, wo in 6.5-6 das „höhere Selbst“, also der „Körperhaber“ tätig sein könnte, nachdem es doch heißt, daß er tatsächlich gar nicht tätig ist.

Vers 6.8: „Unterscheidung“ (*vijñānam*): Damit dürfte die *Unterscheidung* von *Körper* und *Körperhaber* gemeint sein. „Reglos stehend“ (*kūṭasthaḥ*): geht einher mit der „Gleichheit“, die der *Anschirrer* gegenüber allen Dingen übt.

Verse 6.10-15:

Nun kommt ein anderer Aspekt des „friedvollen Daseins“ (*śamaḥ*) zur Sprache. Krishna gibt eine Anleitung zur Meditation in sitzender Position. Schon in Vers 5.27 war davon die Rede gewesen, und wir hatten uns darüber gewundert, weil es bis dahin geschienen hatte, daß das *angeschirrte* Tun hinreichend sei zur Befreiung. Anscheinend empfiehlt Krishna die Meditation als eine die *Tatanschirrung* unterstützenden, jedoch nicht unbedingt notwendige Praktik.

Die Anweisung ist wie folgt: Man bereitet sich einen Sitz an einem reinen und ungestörten („einsamen“) Ort. (6.11) Beim Sitzen hält man Körper, Haupt und Nacken „gleich“ (*samaḥ*) und bleibt unbeweglich, den Blick auf die Nasenspitze fixiert. Die Augen bleiben anscheinend offen. (6.13) Man beachte, daß diese Beschreibung durchaus auch der Beschreibung der *Anschirrung* im Tun gleicht. Auch dort ist von

„Gleichheit“, „Nichtabschweifen“ und „Standfestigkeit“ die Rede. Das Denken wird zu einem einzigen Punkt gemacht, läßt sich durch die Sinne nicht ablenken (6.12) und richtet sich auf Krishna (6.14).

Vers 6.12: „das Denken zu einem Punkt gemacht“ (*ekāgram manaḥ kṛtvā*): vgl. 2.41, „die eine Einsicht, deren Wesen Entschiedenheit ist“.

Vers 6.14: „Gelübde des *Kraft*-Wandels“ (*brahmacāri-vratam*): Gemeint ist ein Lebenswandel, der die Erkenntnis der *Kraft* bzw. des Veda (*brahma*) zum Inhalt und Ziel hat. Der *Kraft*-Wandel hat zum Inhalt Studium und Meditation unter Anweisung eines Lehrers oder Guru bei sexueller Enthaltbarkeit.

Vers 6.15: „*Verlöschen*“ (*nirvāṇam*): Zum Begriff Nirvana s. 2.72.

Verse 6.16-23:

Hier geht es nun nicht mehr um die Sitzmeditation, sondern um die Lebensweise im allgemeinen. Krishna lehrt einen „mittleren Weg“ zwischen Bejahung und Verneinung der Sinne, jenseits von Extremen, ähnlich wie ihn Buddha gelehrt hat. (6.16-18) Anschirrung ergibt sich aus dem gezügelten Bejahen. Daraus resultiert eine Stille, die mit einer Kerzenflamme in der Windstille verglichen wird. (6.19) Hierauf stellt sich das „überendliche Glück“ ein (6.21). Dieses besteht in Ruhe, im „Selber-sich-selbst-in-sich-selbst-sehen“ (6.20), steht in der Wahrheit fest, weicht nicht ab (6.21) und wird von Unglück nicht berührt (6.22).

Verse 6.24-28:

Es ist von der Zügelung des Denkens und der Sinne die Rede. Insbesondere Vers 6.26 erweckt den Eindruck, als ginge es nun plötzlich wieder um die Sitzmeditation. Immer wenn das Denken abschweift, soll man es an die Zügel nehmen. Ist 6.16-23, wo es nicht um Sitzmeditation geht, eine Einfügung?

Vers 6.27: „die *Trübheit* zum Frieden gekommen“ (*śānta-rajās*): Die Strähne *Trübheit* (*rajās*) bewirkt vor allem Begierde, Furcht, und Zorn – kurz Unfrieden.

Verse 6.29-32:

Wieder einmal ist davon die Rede, daß man auf diesem Weg die Einheit aller Lebewesen miteinander und mit Gott erkennt. Vers 6.29 sagt, daß der *Anschrirer* sich selbst in allen Lebewesen und alle Wesen in sich selbst sieht. Vers 6.30 sagt in präziser Analogie, daß der *Anschrirer* Krishna in allen Lebewesen und alle Lebewesen in Krishna sieht. Daraus scheint sich zu ergeben, daß das Selbst mit Gott identisch ist. Aber die folgenden beiden Verse zeigen, daß diese Identität nicht absolut zu nehmen ist. In Vers 6.31 sagt Krishna, daß der *Anschrirer* Krishna in allen Lebewesen verehrt, und „in der Einheit feststeht“. An

dieser Stelle sollte uns auffallen, daß die Bhagavadgita zwar dazu auffordert, Gott in allen Lebewesen zu verehren, jedoch nie, sich selbst in allen Lebewesen zu verehren. Das Selbst ist zwar mit Gott irgendwie eins, jedoch nicht identisch.

Eine deutliche Bestätigung hierfür gibt der folgende Vers 6.32: Dort heißt es, daß der *Anschrirer* „vermöge der Ähnlichkeit (*ātmaupamyena*) mit ihm selbst in allem das Gleiche (*samam*) sieht“. Das Wort *aupamyam* bedeutet nicht „Identität“, sondern „Ähnlichkeit“. Also heißt „in allem das Gleiche sehen“ nicht, in allem „dasselbe“ sehen, sondern eben die „Ähnlichkeit“ sehen. Und auch das Wort *samam* bedeutet nicht „Identität“, sondern eben nur die „Gleichheit“ von Verschiedenem. Allerdings deutet die „Ähnlichkeit“ aller Lebewesen auf ihren gemeinsamen Grund hin – auf Gott.

Was aber heißt: „in allem Krishna (oder Gott) sehen“ bzw. „verehere“? Geht es wieder um das Sehen einer „Ähnlichkeit“: Krishna ist ja auch Vorbild aller Lebewesen? Doch der Text hört sich eher so an, als würde der *Anschrirer* Gott selbst, also ein und dasselbe, in jedem Lebewesen verehere. Dies ergibt auch Sinn, denn, wie soeben gesagt, deutet die Ähnlichkeit der Lebewesen auf ihren gemeinsamen Grund hin.

Offen bleibt damit natürlich weiterhin, in welcher Weise der *Körperhaber* mit Gott „eins“ ist.

Verse 6.33-36:

Arjuna stellt fest, wie schwer das Denken zu zügelh ist. Krishna meint aber, daß es möglich sei, sofern man die Leidenschaften zügelh und beständig übt.

Verse 6.37-45:

Arjuna fragt, welches Schicksal einer erfährt, der bei der Zügelung des Denkens zwar scheitert, jedoch mit Vertrauen bei Krishna Zuflucht nimmt („herbeikommt“). (6.37) Ist ohne Meditationspraxis nicht auch die *Anschrirung* unerreichbar, und bedeutet dieser „Abfall von beidem“ nicht „Vernichtung“? (6.38)

Was bedeutet hierbei „Vernichtung“? Die zweite Hälfte scheint es anzudeuten: Verlust des Feststehens und des Pfades der *Kraft* – kurz einen Sturz in die Seinsweise verwirrter Wesen, die keinerlei Verbindung mehr mit Gott haben.

Krishna verspricht einem solchen Menschen zunächst einen Aufenthalt im Himmel und später eine Wiedergeburt in einer Familie und unter Umständen, die einen schnellen spirituellen Fortschritt ermöglichen.

Vers 6.37: „einem Nichtgezügelten“ (*a-yataḥ*): Die Shankaraversion hat hier „einem Nicht-sich-mühenden“ (*a-yatiḥ*). Doch Verse 6.43f machen deutlich, daß der Mensch, von dem hier die Rede ist, sich durchaus um Zügelung bemüht und Meditation geübt hat.

Vers 6.38: „von beidem abgefallen“ (*ubhaya-vibhraṣṭaḥ*): Was könnte mit „beidem“ gemeint sein? Entweder „Anschirring und Abwerfung“ (s. Anfang des Kapitels), also das angeschirrte Tun und die Meditationspraxis. In der zweiten Hälfte des Verses könnte die Meditationspraxis mit „festem Stand“ und die Anschirring mit „Pfad der Kraft“ paraphrasiert sein. Eine andere Möglichkeit: „Beides“ bedeutet die *Anschirring* und das *Vertrauen* (*śraddhā*). Ich denke aber, daß die erste Deutung im Kontext besseren Sinn ergibt. Eines der „beiden“ Dinge, von denen er „abfällt“, scheint zumindest die *Anschirring* sein, denn in 6.41 ist von dem „von der *Anschirring* Abgefallenen“ (*yoga-bhraṣṭaḥ*) die Rede.

Es kommt aber noch eine weitere Deutung in Betracht: „Wird er nicht, in die beiden <Tendenzen> zerfallen, wie eine <entzwei>geschnittene Wolke vernichtet?“ Die zwei Teile wären einerseits die *vertrauensvolle* Zuwendung zu Krishna – also eine lichtwärts gerichtete Tendenz – und andererseits, mangels *Anschirring*, ein Leben in der Seinsweise verwirrter Wesen – also in Finsternis. Bei dieser Deutung ergibt das Bild der gespaltenen Wolke einen wesentlich besseren Sinn.

Vers 6.44: „Kraft des Wortes“ (*śabda-brahma*): die Veden, s. Erklärung in der Einleitung auf S. 7f.

Vers 6.45: „Schuld“ (*kilbiṣam*): Hier kommt offenbar das Karma im landläufigen Sinn ins Spiel. Zur Bedeutung des Wortes: Krishna sagt mehrmals, daß, wer das von der *Ordnung* vorgeschriebene Tun tut, kein *kilbiṣam* erreicht, d.h. keine Schuld auf sich lädt. Damit versucht er Arjunas Befürchtungen angesichts der bevorstehenden Schlacht zu zerstreuen.

Vers 6.46-47:

Anschirring – d.h. *angeschirrtes* Tun kombiniert mit Meditation – ist besser als Askese („*Brennen*“), besser als tatenloses Erkenntnisstreben und besser als von der *Ordnung* vorgeschriebene oder sonstige verdienstvolle Taten. Wenn aber die *Anschirring* noch mit Verehrung Krishnas verbunden ist, so ist die *Anschirring* am besten.

Vers 6.46: „*Brenner*“ (*tapasvī*): s. Kommentar zu 4.10.

Titel des Kapitels:

„*Anschirring* <in> Zügelung des <eigenen> Wesens“ (*ātma-saṁyama-yogaḥ*).

Kapitel 7

Vers 7.1-3:

Krishna lehrt Arjuna, wie er, auf Krishna gestützt, in *Anschirring angeschirrt*, ihn vollständig erkennen kann. Diese Erkenntnis besteht in der *Unterscheidung (vijñānam)* der *Körpers*, d.h. des psychophysischen Organismus, vom *Körperhaber*, wie sie uns bereits seit Kapitel 2 bekannt ist. Mit anderen Worten, Krishna bezeichnet sich hier wieder als den *Körperhaber* in allen Lebewesen. Man beachte: Laut Vers 7.1 ist diese Erkenntnis nur erreichbar durch *Anschirring*. D.h. jeder Versuch, sie aufgrund des folgenden Textes theoretisch bzw. akademisch nachzuvollziehen, muß fruchtlos bleiben. Und außerdem ist diese Erkenntnis allumfassend, denn, ist sie erkannt, bleibt nichts mehr zu erkennen übrig. (7.2) Nur wenige erreichen sie tatsächlich. (7.3)

Vers 7.2: „Die Erkenntnis, welche die *Unterscheidung* <macht>“ (*jñānam savijñānam*): Das Wort *vijñānam* bedeutet hier vermutlich „Unterscheidung“ und zwar die *Unterscheidung* des *Körperhabers* vom *Körper* bzw. von den verschiedenen Schichten der *Struktur*, von denen in Vers 7.4 die Rede ist.

Vers 7.3: „die *Vollendeten*“ (*siddhāḥ*): Der Begriff bezeichnet nicht notwendig „Vollendete“, sondern vor allem solche, die sich um Vollendung bemühen.

Vers 7.4:

Hier gibt Krishna die aus der Samkhya-Lehre stammende Aufzählung der Schichten oder „Erscheinungen“ (*vyaktayah*) der *Struktur (prakṛtiḥ)*. Erklärungen hierzu finden sich in der Einleitung unter dem Titel „*prakṛtiḥ/puruṣaḥ – Struktur und Mensch*“ auf S. 15ff. Eine der Schichten, das „Erscheinungslose“ (*avyaktam*), fehlt hier in der Aufzählung.

Vers 7.5-7:

Von dieser achtfach gegliederten „niederen *Struktur*“ (*aparā prakṛtiḥ*) ist die „höhere *Struktur*“ (*parā prakṛtiḥ*) zu unterscheiden. Diese heißt „die lebendiggewordene“ (*jīvabhūtā*). Der Begriff *jīvaḥ* bezeichnet das „Leben“ bzw. das Lebensprinzip im Lebewesen und wird daher oft mit „Seele“ übersetzt. Die „höhere *Struktur*“, die zum Leben wird, trägt alle Lebewesen, die ganze Welt, weil an ihr alles Seiende aufgereiht ist wie Perlen an einer Schnur. Shankara meint, daß hier vom „*Feldkennner*“, also vom *Körperhaber*, die Rede sei. Krishna sagt, daß diese höhere *Struktur* er selbst sei und nennt sie „ich“. An ihm selbst ist alles Seiende wie an einer Perlenschnur aufgereiht.

Eine interessante Parallelstelle hierzu findet sich in den Versen 15.7ff. Dort wird dieses „Lebendiggewordene“ als ein „Teil von mir“, d.h. von Krishna, bezeichnet. Wenn Krishna folglich vom Körperhaber in uns sagt, „ich bin es“, so ist dies gleichbedeutend mit „es ist ein Teil von mir“. Dies deutet darauf hin, daß die Einheit des Menschen mit Gott keine schlechthinnige Identität bedeutet, wie Shankara gern möchte, sondern eine Art Einheit in der Vielheit. Aber sparen wir uns diese Diskussion für später auf!

Vers 7.6: „diese <beiden> (?) haben zum <Mutter>schoß die Gewordenen alle“ (*etadyonīni bhūtāni sarvāni*): Die Grammatik läßt offen, ob mit „diese“ (*etad*) die „höhere Struktur“ gemeint ist oder aber „diese <beiden>“, also die „höhere Struktur“ und „die niedere Struktur“. Ich vermute letzteres, weil die Lebewesen tatsächlich aus beiden hervorgehen. Vgl. hierzu 14.3-4.

Verse 7.8-11:

Das Motiv „wie Perlen an einer Schnur“ führt Krishna nun konkret aus. Besonders interessant an dieser von den traditionellen Kommentatoren weniger beachteten Ausführung ist, daß Krishna hier nicht den reinen *Körperhaber* bzw. *Feldkenner* lehrt, sondern zeigt, wie die reinen Sinneswahrnehmungen, die Einsicht und die Kraft des angeschirrten Kriegers, aber auch das vom OM-Laut durchdrungene vedische Ritual ein Ausdruck Krishnas sind. Der Glanz Gottes durchdringt all diese Dinge, solange nicht Begierde, Furcht und Zorn ihn verdecken.

Verse 7.8-9:

In diesen beiden begegnen uns u.a. die vier der fünf in Vers 7.4 aufgezählten Elemente der „niederen Struktur“. Krishna bezeichnet sich als die diesen Elementen zugeordnete bzw. ihnen innewohnenden Sinneswahrnehmungen: Der Duft in der Erde, der Geschmack in den Wassern, der sichtbare Glanz im Feuer und das Geräusch im Äther. Es fehlt somit nur das Tastgefühl im Wind.

Das Verständnis dieser Aussagen macht Probleme. Laut Samkhya-Lehre gehören die Sinneswahrnehmungen zur „niederen Struktur“, und Krishna bzw. der *Körperhaber* ist von ihr verschieden. Die Erkenntnis dieser Unterscheidung ist für Krishnas Lehre von fundamentaler Bedeutung. Wie kann unter diesen Umständen Krishna der Duft in der Erde sein? Andererseits enthält auch diese Aussage eine vergleichbare Unterscheidung. Wenn er der Duft in der Erde ist, dann steckt darin die Differenz zwischen Sinneswahrnehmung und wahrgenommenem Gegenstand. Diese gleicht der Differenz zwischen *Feldkenner* und *Feld*

bzw. *Körperhaber* und *Körper*. Der *Körperhaber* ist in der Sinneswahrnehmung stets präsent.

Darin könnte eine Meditationsanweisung verborgen liegen: Die Erkenntnis des *Körperhabers* ist auch mittels der Beobachtung von Sinneswahrnehmungen möglich. Und weiter steckt darin auch ein Zeugnis vedantischer Gotteserfahrung. Gottes Gegenwart wird auch in den Sinneswahrnehmungen wahrgenommen.

Ein weiterer Hinweis zur Deutung dürfte beim „lauteren Duft der Erde“ im Wort „lauter“ (*puṇyah*) liegen. Geht es vielleicht darum, sich auf Grundwahrnehmungen zu konzentrieren, also nicht auf irgendeinen besonders wohlriechenden Duft, sondern auf den „lauteren Duft der Erde“, auf den Geschmack reinen Wassers, auf den Klang der Stille, auf das reine Licht, wie die leuchtenden Körper von Feuer, Sonne und Mond es uns präsentieren?

Vers 7.8:

„Der *Tönende* in allen *Wissen*“: der OM-Laut in allen Veden. Man könnte diese Aussage einerseits zusammen mit der unmittelbar darauf folgenden: „das Geräusch im Äther“ auf die Erfahrung Gottes in der Sinneswahrnehmung des Hörens beziehen. Doch wäre diese Deutung zu kurz gegriffen. Wenn Krishna sich als „der OM-Laut in allen Veden“ bezeichnet, so erklärt sich dies wohl von daher, daß dieser Laut die vedischen Texte und Rituale ständig begleitet, ein wenig vergleichbar mit dem Grundklang in der indischen Ragamusik, der immer gleich bleibt, während Melodie und Rhythmus alle möglichen Formen annehmen; oder vergleichbar mit der geraden Oberlinie der indischen Devanagari-Schrift, aus der alle Buchstaben nach unten hervorstechen. Gleicht nun dieser unveränderliche Grundklang im vedischen Ritual nicht dem *Körperhaber*, der in allem, was wir erleben, unveränderlich bleibt?

Der OM-Laut gilt als Klang der *Kraft*, und man kann die *Kraft* erreichen, indem man sich auf diesen Klang konzentriert. Aus dem OM-Laut, so heißt es, sei die ganze Welt entstanden, und auch alle Veden, die ihrerseits ebenfalls als „die *Kraft*“ bezeichnet werden.

Ursprünglich bedeutete *om* „ja“, und in dieser Bedeutung ist es in alten Texten auch zu finden. Doch begegnet es uns in vedischen Texten ansonsten eher vergleichbar dem „Amen“ in der katholischen Liturgie. In der OM-Meditation fungiert es nicht als ein Wort mit Bedeutung, sondern als ein Mantra (*mantrah*). „Mantra“ kommt von *man-*, „denken“, und bedeutet genaugenommen „Denkmittel“. Mantras dienen

nicht wie gewöhnliche Wörter dazu, Sinn zu vermitteln, sondern sie sind *Mittel* zur Fokussierung und zum Stillhalten des Denkens.

„Die Männlichkeit in den Männern [Menschlichkeit in den Menschen]“ (*pauruṣam nṛṣu*): Am bequemsten wäre es hier, unter *pauruṣam* „die *puruṣaḥ*-haftigkeit“ zu verstehen, wobei unter *puruṣaḥ* der „Mensch“, d.h. der *Körperhaber* selbst zu verstehen wäre.

Doch *pauruṣam* bedeutet oft auch „Männlichkeit, Tapferkeit“, und es ist keineswegs abwegig, den Begriff hier so zu verstehen, zumal auch *puruṣaḥ* verschiedentlich in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Mann“ verwendet wird. Haben Männlichkeit und Tapferkeit vielleicht auch etwas mit dem *Körperhaber* zu tun? Sind sie letztlich überhaupt möglich ohne das Wissen um die Unvernichtbarkeit des *Körperhabers*?

Vers 7.9:

„Das Leben in allen Gewordenen“ (*jīvanam sarvabhūteṣu*): vgl. 7.5 und Kommentar dazu.

„Das Brennen in den Brennern“ (*tapas tapasviṣu*): Zum Brennen (Askese) vgl. 4.10 und Kommentar. Der Begriff „Brennen“ spielt auf das Opferfeuer an, in dem etwas geopfert wird. Das Opferfeuer aber, so wissen wir, ist der *Körperhaber*, ist die *Kraft* selbst, ist Gott.

Vers 7.10:

„Urewiger Same aller Gewordenen“ (*bījaṃ sanātanaṃ sarvabhūtānām*): Unter „Same“ (*bījam*) dürfte hier der *Körperhaber* zu verstehen sein, wie auch in 14.3-4. Dort legt Krishna als „samengebender Vater“ den *Körperhaber* in die *Kraft*, seinen „Mutterschoß“, und bringt dadurch alle Lebewesen hervor. Es mag auch auf Aitareya-Upanishad 2.1.1 angespielt sein, wo es heißt, daß, wenn ein Mann seinen Samen in seine Frau ergießt, er sein Selbst (*ātmā*) hervorbringt.

„Die Einsicht der Einsichtigen“ (*buddhir buddhimatām*): Wohl die Einsicht, „die eins und entschieden ist“ von 2.41. In dieser Einsicht erkennt der *Anschrirer* sich selbst als den *Körperhaber*. Der *Körperhaber* ist der „Gegenstand“ dieser Einsicht. Die Aussage „ich bin die Einsicht der Einsichtigen“ wird dann heißen: „ich bin der ‚Gegenstand‘ der Einsicht der Einsichtigen“, somit der *Körperhaber*. „Gegenstand“ ist hierbei natürlich in Anführungszeichen zu setzen, denn den *Körperhaber*, ebenso wie die *Kraft*, erkennt man nicht wie einen Gegenstand. Vielmehr wird das Erkennen dann, wenn es leer ist, vom Licht des *Körperhabers* erfüllt.

„Der Glanz der Glänzenden“ (*tejo tejasvinām*): „Glanz“ bedeutet „Ausstrahlung“ spiritueller Kraft, aber auch Würde, Autorität, Macht, wobei auch letztere als ein spirituelles Phänomen zu verstehen ist. Diese Ausstrahlung wird vom *Körperhaber* verliehen. Sie ist Ausdruck davon, daß ein Mensch sich des *Körperhabers* bis zu einem gewissen Grade bewußt ist.

Vers 7.11:

„Die Kraft der Kräftigen, die frei von Begierde und Leidenschaft ist“: Shankara meint – im Einklang mit seiner Auffassung, daß das Tun zur Befreiung nicht nötig sei –, daß hier nur von der „Kraft“ die Rede sei, die dazu dient, den Körper am Leben zu erhalten. Doch Krishna hat Arjuna gelehrt, daß er als Mitglied der Kriegerkaste an der Schlacht teilnehmen soll, aber unter Verzicht auf Tatfrucht, also frei von Begierde und Leidenschaft. Somit muß hier von der „*Anschirrung* im Tun“ (*karma-yogah*) die Rede sein. Die Kraft eines solchen Kriegers entfaltet sich unbeeinflusst von Begierde, Furcht und Zorn. Folglich kann das Licht des *Körperhabers* bzw. Gottes sie durchdringen.

„Das von der *Ordnung* nicht verbotene Begehren“: Das Begehren, das sich nicht auf Tatfrucht richtet, sondern schlicht auf die Erfüllung der *Ordnung*. Auch solches Begehren wird, wie die gerade erwähnte „Kraft der Kräftigen“, von Begierde, Furcht und Zorn nicht beeinflusst und ist durchlässig für die Ausstrahlung des *Körperhabers*.

Wir können somit einige Aussagen aus 7.9-11 wie folgt zusammenfassen. Krishna ist Einsicht (*buddhiḥ*), Leben (*jīvanam*), Kraft (*balam*) und Begehren (*kāmaḥ*) aller Wesen. Warum? Wenn das Begehren nach Tatfrucht erlischt, so bleiben all diese Dinge bestehen und halten das Tun aufrecht. Nicht nur sind sie durchlässig für die Ausstrahlung, den „Glanz“ (*tejas*) des *Körperhabers* bzw. Krishnas, nicht nur sind sie ein klarer Spiegel dieses Glanzes, sondern sie sind auch ein Selbsta Ausdruck Gottes. Denn Gott ist es, der sie so hervorbringt bzw. der die Welt so hervorbringt. Daher kann Krishna sagen, daß er diese Dinge sei.

Verse 7.12-14:

Detaillierte Erklärungen zu den drei *Strähnen* finden sich in der Einleitung auf S. 19 und im Kommentar zu den Versen 3.27-35. Es handelt sich um bestimmte Qualitäten (friedvoll, leidenschaftlich, finster), die das Dasein eines Lebewesens annehmen kann. Sie sind bei jedem Lebewesen alle drei vorhanden, jedoch in verschiedener Stärke, besitzen eine gewisse Beharrlichkeit, lassen sich willentlich nicht leicht verändern und bestimmen das Tun des Menschen, ob er will oder nicht.

Krishna sagt, daß die durch diese drei *Strähnen* bestimmten Seinsweisen „von mir her“ sind, und zwar so, daß „nicht ich bin in ihnen, sondern sie sind in mir“. (7.12) Die letzte Aussage ist vom folgenden Vers 7.13 her zu deuten, wo es heißt, daß Krishna über den *strähnen*bedingten Seinsweisen steht. Hingegen ist „die ganze Welt“ offenbar in ihnen, indem sie durch die *Strähnen* verwirrt wird und Krishna nicht mehr erkennen kann.

Die Aussage „nicht ich bin in ihnen, sondern sie sind in mir“ scheint im Widerspruch zu stehen zu anderen Stellen, an denen es heißt, daß Krishna „in“ allen Wesen sei oder „in“ allen Wesen erkannt werden soll. Doch die Bedeutung des Wörtchens „in“ ist nicht immer gleich. Gott ist zwar in allen Wesen, aber er verliert sich nicht in ihnen, sondern bewahrt sich gleichzeitig als das, was über ihnen steht.

Wie schon gesagt, sind die unser Tun und Schicksal bestimmenden *Strähnen* willentlich schwer zu beeinflussen. Wer ihnen unterliegt – und das ist mit ganz wenigen Ausnahmen die gesamte Menschheit –, hat tatsächlich wenig Kontrolle über sein Leben und sein Tun. Die *Strähnen* gleichen einer *Zaubermacht* (*māyā*), die den Menschen verwirrt und ihrem Willen gefügig macht. Was wir gewöhnlich als „freien Willen“ bezeichnen, ist nur die „Freiheit“, den von den *Strähnen* vorgegebenen Neigungen und Impulsen zu folgen. Doch wer kann sich willentlich wirklich verändern?

Wer die *Strähnen* überwinden will, sollte zu Krishna „Zuflucht nehmen [hintreten]“ (*pra-pad-*). Ob es andere Wege zu ihrer Überwindung gibt, bleibt offen. Aber der direkte Kampf mit den *Strähnen* ist aussichtslos; nur die Erkenntnis des *Körperhabers*, der über den *Strähnen* steht, ermöglicht ihre Überwindung.

Weitere Erklärungen zum Begriff der *Zaubermacht* (*māyā*) Krishnas finden sich im Kommentar zu 4.6-7.

Verse 7.15-19:

Krishna teilt die Menschen in Kategorien ein: Die untersten sind die, die nicht zu ihm Zuflucht nehmen und statt dessen den Seinsweisen der „Gegengötter“ (*asurah*)⁶, also Leidenschaft und Verwirrung, zuneigen. (7.15) Über ihnen stehen all diejenigen Menschen, die zu Krishna Zuflucht nehmen. Diese werden jedoch wiederum nach Motiven für die Zufluchtnahme klassifiziert. Einige wollen damit einen „Zweck erzwecken“, andere leiden Not, wieder andere suchen Erkenntnis.

⁶ Ich folge bei dieser Übersetzung also der Volksetymologie des Wortes *asura-*.

(7.16) Am liebsten ist Krishna aber derjenige, der „aus Erkenntnis“ zu ihm Zuflucht nimmt, indem er *Anschirring* *anschirrt* und sich in ungeteilter Verehrung Krishna zuwendet. (7.17) In dem Gedanken „Vasudeva (= Krishna) ist alles“ nimmt er zu ihm Zuflucht. (7.19) Solch ein *Anschirrer* ist für Krishna „<mein eigenes> Wesen“ bzw. „<mein> Selbst“, „denn er steht fest in mir, dem unübertrefflichen Gang (oder Ziel)“. (7.18)

Sagt diese Stelle etwas aus über das Verhältnis zwischen dem Individuum und Gott aus? Wird das Individuum zu Gott? Der vorliegende Text enthält folgende beiden Aussagen: „Krishna ist alles“ und „ich bin Krishna“. Welcher Art ist das hierin ausgedrückte Verhältnis zwischen mir und Krishna? Krishna ist alles, weil er alles hervorbringt und in allem ist; ich aber bin Krishna, weil ich mich als etwas von dem erkenne, was er in besagter Weise ist.

Trotz des Gedankens daß „Gott alles ist“, wird der *Anschirrer* offenbar nicht vollkommen identisch mit Gott, sondern eher „eins“ in dem Sinne, daß er, wie der Text sagt: „in mir (Krishna) feststeht“. In gleicher Weise ist auch das „Feststehen-<in>-der-Kraft“ (*brāhmī sthitiḥ*, 2.72), das „Werden-zur-Kraft“ und die Aussage „Ich bin die Kraft“ zu verstehen. Es handelt sich um eine differenzierte Einheit.

Verse 7.20-27:

Menschen, die von Begierde geleitet werden, beten nicht Krishna, sondern ihren Begierden entsprechende Götter an und nehmen entsprechende „Zügelungen“ auf sich. Krishna unterstützt dies sogar: Er macht ihr *Vertrauen* (*śraddhā*, oft mit „Glauben“ übersetzt) „nicht-abweichend“ und *schirrt* sie in diesem *Vertrauen an*. Derart *angeschirrt* gewinnen sie von ihren Gottheiten alles, was sie wollen. Doch eigentlich ist es Krishna, der es ihnen gewährt. Und eigentlich ist auch er der Empfänger aller Opfer. (vgl. 9.24) Wie das? Wegen ihrer Begierden, ihrem Haften an den Erscheinungen der Welt, denken sie Gott, der in Wahrheit erscheinungslos ist, als Erscheinung. Mit anderen Worten: Hinter all den Göttern ist die wahre, erscheinungslose Gottheit verborgen.

Versteht die Bhagavadgita die Götter also als bloße bildhafte Vorstellungen der erscheinungslosen Gottheit? Hierzu paßt vielleicht die Partie 3.10ff., wo die Menschen durch ihre Opfer die Götter „werden lassen“ (*bhāvaya-*) und die Götter ihrerseits wieder die Menschen „werden lassen“. Ist diese Stelle so zu verstehen, daß die Menschen die Götter durch ihre geistige Zuwendung zu ihnen „erschaffen“? Aller-

dings heißt *bhāvaya-* nicht bloß „werden lassen, entstehen lassen“, sondern auch „fördern“. Es könnten hier also auch unabhängig existierende Wesen „gefördert“ werden. Auch an anderen Stellen werden die Götter neben Menschen und Dämonen aufgezählt, als wären sie so real existierende Individuen wie die Menschen. Ich lasse die Frage offen. Vermutlich gelten die Götter in der populären Religion als reale Wesen, esoterisch jedoch nur als Projektionen; die Bhagavadgita aber hält sich nicht konsequent an die esoterische Betrachtungsweise.

Indem man die Götter verehrt, so Krishna weiter, kann man zu den Göttern gelangen, d.h. in einer Welt wiedergeboren werden, die von den jeweiligen Göttern beherrscht wird. Doch ist dies nur ein zeitweiliger Aufenthalt. Unsterblichkeit erlangen nur die, „die mich verehren“. (vgl. hierzu die Partie 9.20-28)

Wir werden hier an die Kritik erinnert, die Krishna in 2.41-53 an der vedischen Opferreligion übt. Doch die beiden Parteien unterscheiden sich auch. Während an jener Stelle die Ansicht vertreten wird, daß Begierden eine „entschiedene“, „eine“, „nichtabweichende Einsicht“ gerade nicht zulassen (vgl. auch 6.33ff.), erfahren wir hier, daß auch begierdevolle Menschen eine Art von „Zügelung“, „*Anschirrung*“ und „nichtabweichendem“ Denken erreichen. Allerdings wird die „*Anschirrung*“ solcher begierdevoller Menschen wohl keine Dauer haben, weil sie nur auf einen konkreten Zweck gerichtet ist. Wo bleibt sie, wenn der Zweck erreicht wird?

Warum aber unterstützt Krishna die, die ihn nicht in seinem wahren Wesen, sondern nur in göttlichen Erscheinungen verehren? Ergibt sich eine Erklärung vielleicht aus jener Partie 3.10ff., wo vom Rad des Gebens und Nehmens zwischen Menschen und Göttern die Rede ist? Dies ist ja die *Ordnung*, in welcher die Welt eingerichtet wurde. Ohne sie könnte die Welt nicht bestehen. Die *Ordnung* schreibt das Opfer an die Götter also sogar vor; jedoch idealerweise unter Verzicht auf Tatfrucht. Dieser Verzicht macht es aber möglich, daß der Opfernde sich Krishnas bzw. der *Kraft* durchaus bewußt ist. Krishna hat also nicht die Absicht, die Irregeleiteten im Irrtum festzuhalten. Im Irrtum festgehalten werden sie nur, weil sie sich an Begierden binden. Sie erkennen gerade deshalb nicht, daß hinter all diesen Gestalten nur Krishna steckt.

Läßt sich diese Erklärung mit Vers 7.23 vereinbaren? Da heißt es: „Zu den Göttern gehen die, die den Göttern opfern; die mich verehren, kommen [gehen] zu mir“. Empfiehlt Krishna hier nicht die Abkehr vom Opfer an die Götter und Hinwendung zu ihm selbst? Und hört sich 7.24 nicht so an, als sei die ganze vedische Götterwelt nur Resultat

davon, daß die begierdegetriebenen Menschen Gott nicht in seiner wahren Gestalt erkennen können?

Man muß diese Partie als Kritik an den Veden interpretieren, ähnlich wie 2.41ff. und im Widerspruch zu 3.10ff. Die Bhagavadgita vertritt eben keine einheitliche Lehrmeinung. Doch die Frage, weshalb Krishna die Irrenden in ihrem Irrtum unterstütze, läßt sich gleichwohl mit der Partie 3.10ff. erklären. Krishna dürfte es auch hier darum gehen, das Rad der Welt in Bewegung zu erhalten, damit die Welt nicht zugrunde geht. Der echte *Anschirrer* opfert aber nicht das vedische Götteropfer, sondern bringt all seine Opfer Krishna dar.

Vers 7.25:

Die „*Zaubermacht* <meiner> Anschirrung“ oder „<meine> *Zaubermacht*-Anschirrung“ (*yoga-māyā*) verwirrt die Lebewesen und läßt sie „meine höchste Seinsweise“ (*paraṃ bhāvaṃ mama*) nicht erkennen. Auch dies hört sich ein wenig so an, als verwirre Gott selbst die Lebewesen. Wie ist das zu verstehen? Aus 4.6ff. wissen wir, daß Krishna jeweils dann, wenn die Weltordnung zusammenzubrechen droht, mit Hilfe seiner „*Zaubermacht*“ (*māyā*) „entsteht“ und die *Ordnung* wiederherstellt. D.h. er manifestiert sich als Avatar, z.B. in Gestalt Krishnas. Aber die Weltordnung selbst ist auch eine Manifestation Gottes. Diese Manifestation, und die Weltentstehung selbst (die *Aussendung*, 7.27), geschieht vermittelt einer „*Zaubermacht*“ Gottes. (vgl. 18.61) Doch obwohl Gott zur Welt „wird“, bewahrt er doch sich selbst als das unvergängliche *Wesen* (*ātmā*) in allem. Dieses Bewahren des eigenen Wesens, während er in die Welt ausströmt, heißt hier „*Anschirrung*“.

Von ganz ähnlicher Art ist auch die „*Anschirrung*“ jener Menschen, die die Begierden überwinden und in ihrem Tun ihr unvergängliches eigenes *Wesen* (*ātmā*) bewahren. Im Grunde nehmen sie nur an der *Anschirrung* Gottes teil.

Die *Zaubermacht* dieser *Anschirrung* besteht also darin, daß dabei *Ordnung* bzw. Welt erschaffen wird. Wer sich aber Begierden hingibt, wird durch diese *Zaubermacht* abgelenkt von der Erkenntnis des unvergänglichen *Wesens*.

Um nun auf die Frage von vorhin zurückzukommen: Warum stützt Gott die Irrenden in ihrem Irrtum? In Wahrheit stützt er sie nicht im Irrtum, sondern sie selber lassen sich durch ihre Begierden von der Erkenntnis des Unvergänglichen ablenken. Er aber läßt sie trotz ihres Irrtums nicht fallen, sondern erfüllt ihnen ihre Bedürfnisse, damit das Rad der Welt in Bewegung bleibt.

Der Begriff „Anschirungs-Zaubermacht“ (*yogamāyā*) erinnert an folgenden Rig-veda-Vers (RV 6.47.18):

Jeder Form wurde er gleichförmig (*pratirūpaḥ*):
das ist seine Gestalt zum Anschauen.

Indra wandelt durch sein Zaubermächte (*māyābhiḥ*) vielgestaltig.
Angeschirrt (*yuktāḥ*) sind seine zehn mal hundert Rosse.

Vers 7.27: „Gegensatz-Verwirrung“ (*dvandva-mohaḥ*): Der Mensch wird verwirrt durch die Gegensätze Mögen und Hassen, Glück und Leid, usw.

Vers 7.28-30: Kommentar s. Anfang von Kapitel 8.

Titel des Kapitels:

„*Anschirrung* <in> Erkenntnis und *Unterscheidung*“ oder „*Anschirrung* <in> Erkenntnis-Unterscheidung“ (*jñāna-vijñāna-yogaḥ*).

Das „<in>“ ist im Prinzip wieder ersetzbar durch andere Verknüpfungen, sei es durch andere Präpositionen oder durch einen bestimmten Artikel im Genitiv, also: „*Anschirrung* der Erkenntnis und *Unterscheidung*“.

Mit „*Unterscheidung*“ ist vermutlich die *Unterscheidung* von *Körperhaber* und *Körper* gemeint. Jedenfalls beginnt das Kapitel genau mit dieser *Unterscheidung*. Allerdings ist uns diese Lehre unter dem Titel Samkhya bereits seit dem 2. Kapitel vertraut. Bringt dieses Kapitel also gar nichts Neues? Was die *Unterscheidung* betrifft, könnte man allenfalls sagen, daß sie auf neue Weise dargestellt wird. Tatsächlich begegnet uns hier zum ersten Mal die aus der Samkhyalehre bekannte Aufzählung der verschiedenen Schichten der *Struktur*. Wirklich neu an diesem Kapitel ist aber etwas anderes. Wir erhalten Belehrung über die *Zaubermacht* der *Anschirrung* Gottes, durch welche diese Welt hervorgebracht und in Illusionen verwickelt wird. Es zeigt sich abermals, daß die Kapitelüberschriften nicht optimal gewählt sind.

Auch die Art und Weise, wie die Bhagavadgita in Kapitel gegliedert ist, überzeugt nicht. Wie schon in früheren Kapiteln, so ist es auch hier schwierig, seinen Inhalt prägnant zu fassen und vom Inhalt anderer Kapitel zu unterscheiden.

Kapitel 8

Vers 7.28-8.4:

Die letzten Verse des 7. Kapitels gehören eng zusammen mit dem Anfang des 8. Kapitels. Es ist davon die Rede, daß diejenigen, die *angeschirrt* handeln und durch Gegensätze wie Mögen und Hassen nicht mehr berührt werden, verschiedene Dinge erkennen, die Krishna in irgendeiner Weise in sich umfaßt. Diese Dinge sind:

- die *Kraft* (*brahma*)
- das, was das <eigene> Wesen <regiert>, (*adhy-ātman*)
- das Tun, (*karma*)
- das, was die Gewordenen <regiert>, (*adhi-bhūtam*)
- das, was die Götter <regiert>, (*adhi-daivam, adhi-daivatam*)
- den, der (!) das Opfer <regiert>, (*adhi-yajñah*)

Der Sinn und die korrekte Bedeutung der mit *adhi-* beginnenden Begriffe sind umstritten. *Adhy-ātman* wird von manchen mit „Überselbst“ oder „höchstes Selbst“ übersetzt. Demnach würde das Wort also genau genommen „das, was über dem Selbst steht,“ bedeuten. Andere meinen, es bedeute „was sich auf das Selbst bezieht oder zum Selbst gehört“. Doch das Präfix *adhi-* bedeutet häufig etwas einer Sache Übergeordnetes. Dasselbe Problem stellt sich auch bei den anderen *adhi-*Wörtern. Leider hilft es wenig, Upanischadentexte beizuziehen, in denen *adhyātman* vorkommt. Die einzige, dabei aber äußerst knappe Erklärung finden wir in der Bhagavadgīta selbst in den Versen 8.3-4.

In Vers 8.3 werden die ersten drei Begriffe „*Kraft*“, „was das <eigene> Wesen <regiert>“ und „Tun“ erläutert. Die drei scheinen enger zusammenzugehören, denn sie treten schon in 7.29 und in der ersten Hälfte von 8.1 gemeinsam auf.

- die *Kraft* ist das Nichtzerrinnende (*akṣaram*)
- das, was das eigene Wesen regiert, ist die „eigene Seinsweise“ (*sva-bhāvaḥ*)
- das Tun ist die *Aussendung* (*visargaḥ*), d.h. die Emanation der „Seinsweisen der Gewordenen“ (*bhūta-bhāvaḥ*).

Entscheidend fürs Verständnis dürfte hier die Gegenüberstellung von „Tun“ und „eigenes Wesen“ bzw. „eigener Seinsweise“ sein. Wir haben ja erfahren, daß das „<eigene> Wesen“ am Tun nicht teilnimmt, daß nur die *Struktur* (*prakṛtiḥ*) tätig ist und daher eigenes Wesen und Tun unterschieden werden müssen. Diese Gegenüberstellung wird auch sichtbar in der Verwendung der Begriffe *sva-bhāvaḥ* und *bhūta-bhāvaḥ*.

Wie aber steht die *Kraft* zu dieser Gegenüberstellung? Sie ist das „nichtzerrinnende“, worin der *Körperhaber* bzw. das eigene Wesen „feststeht“.

Für die Übersetzung von *adhyātman* hilft diese Interpretation noch wenig. Welche der folgenden Aussagen ist prägnanter?

„Die nichttätige Seinsweise ist das Überselbst.“

„Die nichttätige Seinsweise ist das, was das eigene Wesen regiert.“

„Die nichttätige Seinsweise ist das, was sich auf das eigene Wesen bezieht.“

Alle Aussagen sind inhaltlich akzeptabel. Das „bezieht sich auf“ in der letzten Aussage wirkt allerdings fade. Es sagt wenig aus. Der Begriff „Überselbst“ verlangt natürlich nach einer Erklärung. Man wird ihn als ein Synonym für das „Höchste Selbst“ (*paramātmā*) verstehen.

In der ersten Hälfte von Vers 8.4 werden zwei weitere *adhi*-Begriffe behandelt, *adhi-bhūtam*, zu übersetzen mit „das, was die Gewordenen <regiert>“ oder „sich auf sie bezieht“ oder „das übergeordnete Gewordene“; sodann *adhi-daivam* oder *adhi-daivatam*, „das was die Götter <regiert>“ oder „sich auf sie bezieht“ oder „die übergeordnete Gottheit“.

Die beiden Begriffe erklärt der Vers wie folgt:

- „das, was die Gewordenen regiert, ist die vergängliche Seinsweise“
- „das, was die Götter regiert, ist der *Mensch* (*puruṣaḥ*)

Hier dürfte wiederum eine Gegenüberstellung vorliegen: den „Gewordenen“, d.h. den irdischen Lebewesen, werden die Götter gegenübergestellt, und der vergänglichen Seinsweise der *puruṣaḥ*, d.h. das unvergängliche Wesen, der *Körperhaber*. (Zum Konzept des *puruṣaḥ* s. Einleitung S. 15) Demnach wären die Götter eher vom unvergänglichen Wesen (*puruṣaḥ*) bestimmt, die Lebewesen dagegen weitgehend vom Vergänglichen (*prakṛtiḥ*).

In der zweiten Vershälfte schließlich ist von „demjenigen, der das Opfer regiert“ die Rede. Dieser ist Krishna selbst in seiner irdischen Verkörperung. Vom Opfer wird hier nicht von ungefähr die Rede sein, denn das Opfer ist dasjenige, was die irdischen Lebewesen mit den Göttern verbindet. Krishnas angeschrirtes Tun ist das Modell für diese Verbindung. Anschirrung bedeutet Bewahrung des eigenen Wesens (*puruṣaḥ* = *adhi-daivam*), während man sich im „vergänglichen Sein“ (*kṣaro bhāvaḥ*, *prakṛtiḥ* = *adhi-bhūtam*) aufhält.

Wenn diese Interpretationen für 8.3 und 8.4 zutreffen, so sind beide Verse als eigenständige und voneinander relativ unabhängige Beschreibungen des „Seins als Ganzen“ zu verstehen. Beidemale geht es

um die Differenz zwischen dem Vergänglichen und dem Unvergänglichen und um das Tun. Die in den beiden Versen auftauchenden vier *adhi*-Wörter, die *Kraft* und das Tun bilden also nicht ein gemeinsames System, sondern jeweils drei beschreiben das ganze System unter etwas verschiedenen Gesichtspunkten. Diesen Eindruck gewinne ich auch aus den Versen 7.29 und 7.30.

Um nun nochmals auf die Übersetzung der *adhi*-Wörter zurückzukommen. In Vers 8.4 werden wir *adhi-bhūtam* wohl kaum mit „das übergeordnete Gewordene“ oder „oberste Lebewesen“ bezeichnen. Folglich sollten wir aber auch die anderen *adhi*-Wörter nicht mit „Oberstes Selbst“, „oberste Gottheit“ und „oberstes Opfer“ übersetzen. Die Übersetzung mit „was betrifft“ andererseits scheint mir nichtssagend: „das, was die Gewordenen betrifft, ist das vergängliche Sein; das, was die Götter betrifft, ist der *puruṣaḥ*.“ Die von mir gewählte Übersetzung mit „was regiert“ ergibt dagegen prägnanten Sinn.

Verse 8.5-10:

Krishna stellt fest, daß der Mensch nach dem Tode in diejenige Seinsweise gelangt, an die er zuletzt denkt. Allerdings scheint das, woran man zuletzt denkt, davon abzuhängen, woran man schon zu Lebzeiten ständig gedacht hat. Es empfiehlt sich daher, immerzu an Krishnas Seinsweise zu denken.

Vers 8.8: „angeschirrt durch *Anschirring*-<im>-Üben“ oder „angeschirrt in Übung und *Anschirring*“ (*abhyāsa-yoga-yuktah*): Mit „Übung“ (*abhyāsaḥ*) ist konstantes, diszipliniertes Streben gemeint.

„der höchste himmlische *Mensch*“ (*paramaḥ puruṣaḥ divyaḥ*): der *Körperhaber*.

Verse 8.9-14:

Krishna gibt Meditationsanweisungen, die denjenigen von 6.10-15 gleichen. Der Meditierende soll den Lebenshauch (*prāṇaḥ*) zwischen den Augenbrauen fixieren, die Sinnestore zügeln, das Denken im Herzen stillhalten, die Silbe OM singen und beständig an Krishna denken.

Vers 8.9f.: Krishna schlägt hier einen feierlicheren Ton an, wie um die Heiligkeit dessen, was er lehrt zu unterstreichen. Er wechselt zum längeren Versmaß (*Triṣṭubh*) und nimmt gleichzeitig auf Begriffe aus alten heiligen Upanischadentexten bezug: „uralter Weiser, Lehrer“: *ĪśaUp* 8; „feiner als fein“: *KaṭhaUp* 2.20 und *ŚvetUp* 3.10; „von undenkbarer Gestalt“: *MuṇḍUp* 3.1.7; „sonnenfarben, jenseits der Finsternis“: *SvetUp* 3.8.

Vers 8.11: Krishna verspricht, im folgenden den Standort zu beschreiben, den die *Anschirrer* anstreben. Doch tatsächlich ist im folgenden nur weiter davon die Rede, wie man diesen Standort anstreben soll. Der Text ist hier nicht konsistent.

Vers 8.12: „den Lebenshauch in die Stirn legen“: vgl. 8.9: „den Lebenshauch in der Mitte der Brauen richtig eintreten lassen“

Verse 8.15-22:

Wer zu Krishna gelangt ist, wird nicht mehr wiedergeboren. (8.15) Alle anderen, selbst diejenigen, die die Welt des Gottes Brahmā, die höchste aller Welten, erreichen, sind Tod und Wiedergeburt unterworfen, jedenfalls sofern sie nicht *Anschirring* üben. (8.16)

Die Welt Brahmās ist der irdischen Welt übergeordnet und begründet sie gleichzeitig. Aus Brahmās Welt emaniert die irdische Welt, und in sie löst sie sich am Ende eines Weltalters wieder auf. Die Zeit verläuft in Brahmās Welt extrem langsam. Bricht in ihr ein Tag an, so geht die irdische Welt mit all ihren Erscheinungen hervor. Am Abend eines Brahmā-Tages endet ein irdisches Weltalter, und die erscheinende Welt löst sich ins Erscheinungslose auf. (8.17-19) Irgendwann aber endet auch Brahmās Leben und es bricht eine lange, lange Nacht herein, die mit einer neuen Entstehung Brahmās beginnt.

Das Erscheinungslose (*avyaktam*), in das die Welt sich auflöst, ist die Grundsicht bzw. oberste Schicht der *Struktur* (*prakṛtiḥ*). Um aus dem Geburtenkreislauf befreit zu werden, muß man ein anderes, höheres Erscheinungsloses (*avyaktam*) erkennen, den *Menschen* (*puruṣaḥ*) bzw. den „Körperhaber“. Wer in diesem seinen Standort gefunden hat, wird von Werden und Vergehen nicht mehr betroffen. (8.20-22)

Verse 8.23-28:

Es folgt eine Lehre von den Todesumständen, die entweder zur Befreiung oder zur Wiedergeburt führen. Sie erinnert an ähnliche, jedoch nicht identische Lehren in alten Upanischaden (BrĀUp 6.2.15-16 und ChUp 5.10.1-4). Stirbt man in Gegenwart von Feuer bei Tageslicht, zunehmendem Mond und im Halbjahr nach der Wintersonnenwende, so gelangt man dieser Lehre zufolge zur *Kraft*. Stirbt man dagegen bei Rauch, Nacht, abnehmendem Mond und im Halbjahr nach der Sommersonnenwende, so wird man wiedergeboren. Offen bleibt die Frage, was bei einer Kombination von lichten und finsternen Umständen geschieht, also etwa, wenn man bei abnehmendem Mond, jedoch am Tage und nach der Wintersonnenwende stirbt.

Manche glauben, daß diese Verse ursprünglich nicht Teil der Bhagavadgita waren.

Vers 8.28: Ist dieser Vers so zu verstehen, daß der Erkennende von den Tätigkeiten, welche die Veden vorschreiben, Abstand nimmt? Ist er also vedakritisch zu verstehen? Oder aber ist nur gemeint, daß der *Anschirrer* diese Tätigkeiten ohne Interesse an ihren Früchten vollzieht?

Titel des Kapitels:

„*Anschirring* <in> der nichtzerrinnenden *Kraft*“ (*akṣara-brahma-yogaḥ*)

Der Titel nimmt wohl Bezug auf die Verse 8.20-22.

Kapitel 9

Vers 9.1-3:

Krishna will Arjuna „das Geheimste“ verkünden, das „Königswissen und Königsgeheimnis“, das „oberste Läuterungsmittel“. Es besteht in einer mit „Unterscheidung versehenen Erkenntnis“ und hat die *Ordnung* zum Gegenstand (9.2) oder ist selber *Ordnung* (9.3). Wer diese Erkenntnis gewinnt und entsprechend tut, verläßt den „Kreislauf des Sterbens“.

Diese Ankündigung („ich werde verkünden“, *pravakṣyāmi*) Krishnas ist etwas seltsam, denn, was er da ankündigt, glauben wir bereits in den bisherigen Kapiteln kennengelernt zu haben. Die „mit Unterscheidung versehene Erkenntnis“ dürfte die *Unterscheidung* zwischen *Körper* und *Körperhaber* bzw. *Struktur* und *Mensch* betreffen. Die „*Ordnung*“ und das „Tun“ beziehen sich auf das aus dieser Erkenntnis resultierende, auf Begierden und Tatfrucht verzichtende Tun. Kurz: Es geht um die beiden Disziplinen Samkhya und Yoga.

Erwarten uns also bloß Wiederholungen? Tatsächlich bringt dieses Kapitel nichts wirklich Neues. Allerdings wird die Samkhya-Unterscheidung nicht unter dem Titel „*Körper* und *Körperhaber*“ oder „*Struktur* und *Mensch*“ behandelt, sondern unter dem Titel „die Lebewesen und Gott (Krishna)“. Auch dies ist nicht wirklich neu, nachdem wir längst wissen, daß der *Körperhaber* Gott oder ein Teil von Gott ist. Doch die Lehre von der Unterscheidung erscheint hiermit in einer anderen Form als früher.

Vers 9.4-10:

Die ganze Welt ist durch Krishna ausgebreitet (9.4a-b), und alle Lebewesen sind in ihm (9.4c). Wir können dies wohl wie folgt paraphrasieren: Krishna ist („steht“) in allen Lebewesen, und alle Lebewesen sind („stehen“) in ihm. Und dennoch ist („steht“) Krishna nicht in den Lebewesen (9.4d) und sind („stehen“) die Lebewesen nicht in ihm (9.5a). Wie soll man dieses Paradox verstehen? Indem man auf Krishnas „herrschaftliche *Anschirring*“ blickt (9.5b): Krishna läßt die Lebewesen entstehen, indem er sie „trägt, ohne in ihnen zu stehen“ (9.5c-d). Hier sollten wir uns daran erinnern, was *Anschirring* bedeutet: Tun im Wissen, daß nicht ich der Täter bin, sondern die *Strähnen* der *Struktur*. Wir haben schon in früheren Kapiteln erfahren, 1. daß mittels dieser *Anschirring* Gott die Welt hervorbringt, 2. daß mittels

dieser *Anschirring* Krishna in Menschengestalt auf der Erde erscheint, 3. daß mittels dieser *Anschirring* der Mensch als *Anschirrer* an der Unsterblichkeit Gottes teilnehmen kann.

Diese die Welt hervorbringende „*Anschirring*“ wird sodann wie folgt veranschaulicht: Die Lebewesen sind in Krishna auf ähnliche Weise, wie der Wind im Raum ist (9.6) Entscheidend hierbei: Der Wind bewegt sich, während der Raum unbeweglich ist. Und in gleicher Weise sind die Lebewesen beweglich und vergänglich, während Gott unvergänglich ist.

Danach knüpft Krishna an seine Ausführungen in Kapitel 8 an und spricht davon, wie er die Welt periodisch aussendet und wieder auflöst. Dies tut er „ohne Willen, nach dem Willen der *Struktur*“. (9.8; man könnte das „ohne Willen“ zwar auch auf die entstehenden und vergehenden Lebewesen beziehen, doch ergäbe dies m.E. weniger prägnanten Sinn.) Auf diese Weise wird Krishna durch seine Taten nicht gebunden: „ich sitze drinnen, als säße ich draußen“ (9.9). All dies vollzieht sich nur „unter den Augen“ (*adhyakṣeṇa*) Krishnas (9.10), d.h. er erfährt sich nicht als „Täter“, sondern nur als „Zeuge“, weil ja die *Struktur* alle Taten vollbringt.

Vers 9.7:

Am Ende eines Weltalters „kommen alle Gewordenen in meine *Struktur*“ (*prakṛtiṃ yānti māmikām*). Genaugenommen sind die Lebewesen immer Manifestation von Krishnas *Struktur*. Doch am Ende des Weltalters löst sich diese *Struktur* auf und zieht sich in ihre erscheinungslose Schicht zurück. Die Lebewesen kehren damit vorübergehend wieder in den Schoß Gottes zurück. Die erscheinungslose Schicht der *Struktur* ist der Schoß Gottes, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt. (14.3-4) Für diejenige Lebewesen allerdings, welche die unterscheidende Erkenntnis nicht erlangt haben, gleicht dieser erscheinungslose Zustand dem Tiefschlaf.

Vers 9.10: „das Bewegte und das Unbewegte“ (*sacara-acaram*): Gemeint sind einerseits bewegliche Lebewesen wie Menschen und Tiere, andererseits unbewegte Wesen wie Bäume.

Vers 9.11-15b:

Krishna sagt, daß die „Verwirrten“ Krishna nicht erkennen, wenn er „sich auf die menschliche Gestalt stützt“. Meint er damit: wenn er in menschlicher Gestalt, als Krishna oder ein anderer Avatar erscheint? Eine solche Aussage käme jedoch ganz unvermittelt und überraschend. Gerade noch hat er von sich selbst als demjenigen gesprochen, der die

Welt hervorbringt. Beides ist nicht dasselbe. Krishna erscheint nur von Zeit zu Zeit in menschlicher Gestalt.

Die Aussage muß also anders gedeutet werden, und zwar wie folgt: Die „Verwirrten“ erkennen Krishna nicht in sich selbst und ihren Mitmenschen. D.h. sie erkennen nicht seine „Seinsweise“, das oben beschriebene „Drinnensitzen-als-säße-er-draußen“.

Diese „verwirrten“ Menschen „stützen“ sich auf die Seinsweisen bzw. die *Struktur* von „bösen Geistern und Dämonen“ (*rakṣasī, asurī prakṛtiḥ*). Menschen mit „Großem Wesen“ (*mahātmā*) dagegen stützen sich auf die „göttliche *Struktur*“ (*daivī prakṛtiḥ*) und verehren Krishna, indem sie ihr Denken ungeteilt auf ihn richten. Diese Unterscheidung von dämonischem und göttlichem Schicksal wird in Kapitel 16 ausführlich behandelt.

In den Versen 14 und 15 geht es offenbar um zwei verschiedene Wege, Krishna „anzuhängen“ (*upās-*): den Weg der Verehrung (*bhaktiḥ*) und den Weg der Erkenntnis (*jñānam*). In Vers 13 werden die beiden Wege allerdings kombiniert, denn es ist die Rede davon, daß die „Großen Wesen“ Krishna „verehere“ (*bhaj-*), nachdem sie ihn erkannt (*jñā-*) haben als Anfang“ der Welt. Hier erscheint die Erkenntnis als Voraussetzung für die Verehrung. Aber Erkenntnis setzt, wie wir längst wissen, ihrerseits voraus, daß das Denken ungeteilt auf Gott gerichtet wird. Also scheint auch Erkenntnis Verehrung vorauszusetzen. Die beiden Wege lassen sich offenbar nicht streng trennen und werden im Idealfall miteinander kombiniert.

Verse 9.15c-19:

Nun spricht Krishna davon, als was man ihn erkennen soll. Krishna ist gleichzeitig Einheit (*ekatvam*) und Gesondertheit (*prthaktvam*). (9.15c) Daß er Münder – oder Gesichter? – nach allen Seiten habe (9.15d), erinnert an Arjunas Schau von Krishnas „tausendarmiger Gestalt“ in 11.23ff. Dort ist allerdings eindeutig von Mündern die Rede. Diese sind das Feuer der Zeit, die alles Vergängliche auffressen. Wahrscheinlich sind sie aber gleichzeitig die Münder aller Lebewesen, die ja in Krishnas allumfassendem Leib enthalten sind.

Vers 9.16:

Dieser Vers erinnert an 4.24, wo davon die Rede war, daß die *Kraft* sowohl Opferer, Opfergabe, Opfertun als auch Opferfeuer sei. Hier ist Krishna diese Dinge – wobei allerdings der Opferer in der Liste fehlt, vielleicht weil er im Opfertun enthalten ist. Das Opferfeuer kann dabei

mit dem Feuer der Zeit assoziiert werden, mit den nach allen Seiten gerichteten Mündern Krishnas, von denen gerade im vorherigen Vers die Rede war. Die Welt – bzw. Krishnas tausendarmiger Leib – ist eine einzige gewaltige Opferhandlung. Im übrigen könnte dieser Vers das Prinzip gleichzeitiger Einheit und Gesondertheit erläutern, von dem ja ebenfalls im vorherigen Vers die Rede war.

Vers 9.17:

„Vater, Mutter“ der Welt: Ein Gegensatzpaar, das gemeinsam „das Ganze“ bildet (vgl. 14.3-4). Krishna ist allumfassend. Auch in den folgenden Versen wird Krishna immer wieder mit komplementären oder einander ergänzenden Dingen identifiziert, die gemeinsam ein „Alles“ oder „das Ganze“ bilden. Indem er Vater und Mutter ist, ist er „Ersteller“ (*dhātā*) der Welt (oft übersetzt mit „Schöpfer“) und „Großvater“ (*pitāmahaḥ*), d.h. Urahn, von dem alles abstammt.

„Was es zu erkennen gilt, Läuterungsmittel, OM-Laut“: All diese Dinge meinen die *Kraft*, aus der alles entstanden ist. Wenn dann noch von den drei Veden die Rede ist, so ist zu bedenken, daß auch aus ihnen die ganze Welt entstanden sein soll.

Zur Zeit, als die Bhagavadgita verfaßt wurde, sprach man nur von drei Veden, Rig-, Sama- und Yajurveda. Der Atharvaveda kam als vierter Veda erst später hinzu.

Vers 9.18:

„Gang (od. Ziel), Träger, zuschauender Herr“ der Welt: ganz verschiedenartige Rollen, die Krishna dank seines allumfassenden Wesens gleichzeitig übernehmen kann. Der „zuschauende Herr“ (*sākṣī*) spielt darauf an, daß der *Körperhaber* oder *Mensch* (*puruṣaḥ*) am Tun nicht beteiligt ist. „Träger“ (*bhartā*) aller Lebewesen ist er, indem er diese enthält; oder als die sie hervorbringende *Struktur* (*prakṛtiḥ*). Schließlich ist er „Weg“ oder „Ziel“ (*gatiḥ*) aller Lebewesen. Ziel aller Lebewesen ist seine *angeschirrte* „Seinsweise“ (*bhāvah*): der *Körperhaber* oder *Mensch* bleibt seiner selbst gewahr, während die *Struktur* handelt.

Zur zweiten Vershälfte: „Werden“ (*prabhavaḥ*) und Auflösung“ (*pralayaḥ*) sind offensichtlich komplementäre Begriffe. Als komplementär können auch die beiden folgenden Begriffe „Standort“ (*sthānam*) und „Ruhestätte“ (*nidhānam*) verstanden werden, in dem Sinne, daß die Lebewesen, solange sie in der Welt existieren, in ihm „stehen“, daß sie dagegen, wenn sie nicht mehr existieren, in ihm „ruhen“. Weiter fügt Krishna hinzu: „der unvergängliche Same“ (*bījam*), was sehr gut in diesen Kontext paßt (vgl. wiederum 14.3-4).

Vers 9.19:

Sonne und Regen: Ein Gegensatzpaar, das wiederum Krishnas allumfassendes Wesen anzeigt. Er ist die Gesamtheit allen Wetters, das fürs Wachstum der Lebewesen notwendig ist. Und da Sonne und Regen in Indien auch für Jahreszeiten stehen, ist damit auch gesagt, daß er die Jahreszeiten umfaßt.

Unsterblichkeit und Sterben, Sein und Nichtsein: diese Gegensatzpaare könnten wiederum für das Gegensatzpaar *Mensch* und *Struktur* bzw. *Körperhaber* und *Körper* stehen. Möglicherweise stehen auch Sonne und Regen genau für dieses Gegensatzpaar. Das „Aussenden“ (*ut-srj-*) und „Zurückhalten“ des Regens gleicht dem „Aussenden“ (*srj-*) und Zurückziehen der erscheinenden Welt.

Verse 9.20-28:

Es wird unterschieden zwischen denjenigen, die dem vedischen Opferkult folgen und denjenigen, die Krishna verehren. Erstere gelangen nach dem Tode in die Götterwelt, genießen dort die Früchte ihrer Taten und kehren, nachdem ihre Verdienste aufgezehrt sind, wieder auf die Erde zurück. Die Verehrer Krishnas dagegen gewinnen einen gewissen „Sicherung der Anschirung“ oder, wie manche übersetzen, „Sicherung des Erworbenen“. D.h. sie werden nicht mehr wiedergeboren.

Hat sich Krishna gerade vorhin (9.16) noch mit den drei Veden identifiziert, so ist diese Stelle eindeutig vedakritisch. Der Text scheint inkonsistent. Die Lösung, daß auch der *Anschirrer* die vedischen Rituale vollziehen kann, jedoch ohne Interesse an der Tatfrucht dieser Rituale, scheint hier unangebracht. Wäre dies tatsächlich die Meinung des Textes, so müßte er es ausdrücklich sagen. In den folgenden Versen wiederholt Krishna seine frühere Aussage (s. 7.19-25), daß auch die an die vedischen Götter gerichteten Opfer, eigentlich an ihn gehen. Aber die Opfernden erkennen dies nicht, und so gelangen sie nur zu den Göttern, Geistern oder Ahnen, die sie verehren. Um zu Krishna zu gelangen, muß man Krishna opfern. (vgl. Kommentar zu 7.20-28)

Vers 9.20: „Dreiwissen“ (*traividyā*), die drei Veden, Rig-, Sama- und Yajurveda.

Das Trinken des berauschenden „Saftes“ (*somaḥ*) spielte im vedischen Ritus eine wichtige Rolle. Es ist nicht mit Sicherheit geklärt, worum es sich handelte. Wahrscheinlich um eine halluzinogene Droge.

Vers 9.21: „dreifache Ordnung“ (*trayīdharmāḥ*): die drei Veden.

Verse 9.29-34:

Krishna ist „gleich“ in allen Lebewesen. Jeder kann ihn erreichen, egal welcher Kaste er angehört und egal wie sein Lebenswandel war (oder ist?).

Titel des Kapitels:

„*Anschirring* <im> Königswissen und Königsgeheimnis“ (*rājavidyā-rājaguhya-yogaḥ*).

Kapitel 10

Vers 10.2-3:

Nicht einmal die Götter und die *Großen Sänger* (*maha-rṣiḥ*; s. Kommentar zu 4.2), die am Anfang der Welt entstanden, wissen von einem Ursprung Krishnas. Denn Krishna ist ihr Ursprung und geht ihnen also voraus. (10.2) Vielleicht haben wir hier eine Variation des Gedankens vor uns, daß das, was Ursprung von allem ist, selber keinen Ursprung haben kann? Jedenfalls nennt sich Krishna im folgenden Vers den ursprungslosen Herrn der Welt, den es zu erkennen gilt. (10.3)

Vers 10.4-7:

Krishna zählt die verschiedenen „Seinsweisen“ (*bhāvah*) auf, in welchen die *Großen Sänger* und die *Manus* (s. Kommentar zu 4.1-2) am Anfang der Welt, und in der Folge auch alle weiteren Lebewesen, geboren wurden. Diese „Seinsweisen“, so heißt es, sind „von mir (Krishna) her“ und „meine Seinsweisen“.

Die Aufzählung dieser „Seinsweisen“ enthält genaugenommen zwei Kategorien von „Seinsweisen“:

- Einerseits eine ganze Reihe von Tugenden wie „Erkenntnis“, „Geduld“, „Friede“ usw. Es handelt sich um Eigenschaften, die man der *Strähne Seiendheit* (*sattvam*) zuordnen könnte.
- Andererseits eine Reihe von Gegensatzpaaren: „Glück und Unglück, Werden und Entwerden, Gefahr und Gefahrlosigkeit“ (10.4), sowie „Ehre und Unehre“ (10.5). Dabei handelt es sich offenbar um schicksalhafte oder karmische Erfahrungen, die jeden Menschen, und durchaus auch den *seiendheitlichen*, betreffen können.

Mit diesen „Seinsweisen“, die die „Seinsweisen“ Krishnas sind, sind also alle Lebewesen aus Krishna hervorgegangen. (10.6) Wer dieses „Allwerden“ (*vibhūtiḥ*) Krishnas erkennt, das zugleich seine *Anschirung* (*yogaḥ*) ist, der gelangt zu „wankloser *Anschirung*“. (10.7) Zur Hervorbringung der Welt als *Anschirung* Gottes, s. Kommentar zu 7.25.

Der Begriff *vibhūtiḥ* wird von den Übersetzern sehr verschieden übersetzt. Shankara paraphrasiert ihn mit „Ausbreitung“ (*vistārah*). Andere reden von „Manifestation“, „Macht“, „Herrlichkeit“. Doch im Kontext erhalten wir guten Sinn, wenn wir uns am ursprünglichen Sinn des Wortes orientieren: „Werden, Entstehen“. Es geht hier ja darum, daß Gott zur Welt wird. Ich übersetze mit „Allwerden“ oder „Allwerde-

<Kraft>“ (d.h. „Macht, alles zu werden“), was gut zum Anfang des folgenden Verses 10.8 paßt.

Verse 10.8-11:

Es folgen einige Verse über die Verehrung (*bhaktih*) Krishnas. Um zur Befreiung zu gelangen, so empfiehlt Krishna, soll man ihn verehren im Gedanken, daß alles aus ihm hervorgeht. Eine wichtige Rolle spielt dabei, daß man in seinen „Seinsweisen“, den oben erwähnten Tugenden, wandelt. (10.8) Weiter empfiehlt Krishna, daß die Anschirrer miteinander über Krishna reden und einander gegenseitig zu mehr Einsicht verhelfen. (10.9). Diese Anweisung ist uns in der Bhagavad-gita bislang nicht begegnet. Er verspricht, daß er solchen ihn Verehrenden die Einsicht schenkt, die sie zu ihm führen wird. (10.10) „In der Seinsweise des <eigenen> Wesens stehend“, leuchtet er ihnen mit der Flamme der Erkenntnis. (10.11)

„In der Seinsweise des <eigenen> Wesens stehend“ dürfte heißen: als der *Körperhaber* in den Verehrenden selbst. Gleichzeitig dürften aber auch Krishnas Seinsweisen, die in den Versen 10.4-5 aufgezählt werden, zu „mehr Licht“ führen.

Verse 10.12-18:

Nun spricht Arjuna. Er glaubt an die Richtigkeit dessen, was Krishna erzählt, daß Krishna also tatsächlich Gott, der Ursprung alles Seienden, sei, die *Kraft*, der anfangslose *Mensch* (*puruṣaḥ*), von dem die alten Weisen sprachen und von dem nun auch Krishna spricht. (10.12-14b)

Arjuna stellt fest, daß weder die Götter noch die Dämonen die „Erscheinung“ (*vyaktih*) Krishnas kennen, daß nur Krishna selber als Ursprung aller Lebewesen sich selbst kennen kann. (10.14c-15) Darum bittet er ihn, ihm seine „Allwerde-<Kräfte>“ (*vibhūṭayaḥ*, 10.16, 18) zu offenbaren, all seine „Seinsweisen“ (*bhāvaḥ*, 10.17), die zu seiner „Entfaltung“ oder „Erscheinung“ (*vyaktih*, 10.14) in Gestalt der Welt führen. (10.16-18) Arjuna sagt auch, was er mit dieser Offenbarung will: Er will wissen, in welchen Dingen allen er Krishna erkennen kann, indem er ihn ständig „umdenkt“.

Abermals wird der Vorgang der „Weltaussendung“ als eine „Anschirrung“ (*yogaḥ*) Krishnas bezeichnet und Krishna selbst als ein „Anschirrer“ (*yogī*). Die *Anschirrung* besteht darin, daß Krishna, obwohl er alles Seiende durchdringt, doch „feststeht“, d.h. sich selbst als den ewigen, untätigen *Körperhaber* bei all dem Tun nicht verliert.

Vers 10.13: „Sänger“ (*ṛṣi-*): Die Autoren der vedischen Schriften. Narada, Asita, Devala, Vyasa sind die Namen einiger von ihnen.

Verse 10.19-42:

Krishna ist bereit, Arjunas Wunsch zu erfüllen. (10.19) Was er dann aber alles als seine Allwerde-Kräfte (*vibhūtiḥ*) aufzählt, läßt sich schwer unter einen Hut bringen. Meines Erachtens enthält der Text drei verschiedene Kategorien von Aussagen über Krishna.

1. Das Modell „Anführer einer Kategorie von Seiendem“ (10.21-31, 32d-33b, 34c-d, 35, 37)

In Vers 10.21 sagt Krishna, er sei die Sonne unter den Lichtern, der Mond unter den Sternen, Vishnu unter den Adityas und Marici unter den Winden. Wie kann man das verallgemeinern? Aus jeder Kategorie von Seiendem ist er das Mächtigste, das die anderen Anführende, ihr Vorbild. Inwiefern ist dieses eine „Allwerde-Kraft“ (*vibhūtiḥ*)? Indem es die anderen anführt und ihr Vorbild ist. Sie sind durchdrungen von seinem Wesen. Diese Deutung läßt sich sehr leicht auf alle „Allwerde-Kräfte“ anwenden, die Krishna in den Versen 10.21-31 aufzählt. Danach wird das Modell „Anführer einer Kategorie von Seiendem“ nicht mehr konsequent eingehalten, findet sich aber dennoch in den Versen 10.32d-33b, 34c-d, 35, 37 wieder. Vers 10.41 gibt wohl die Essenz dieses Modells an: „Welches Sein auch immer „Allwerde-<Kraft> hat oder Ausstrahlung oder Stärke, das verstehe du als aus einem Teil meines Glanzes geworden.“ Entscheidend ist dabei aber die Erkenntnis, daß Krishna all das viele nur mit einem Teil seines Glanzes durchdringt, gleichzeitig aber als unvergänglicher Körperhaber „stillsteht“. (10.42) Hier wird von neuem auf die *Anschirring* Gottes angespielt.

2. Das Modell „Prinzip einer Kategorie von Seiendem“ (10.32c, 36, 38)

Die Aussage „die Rede von den Redenden“ (10.32c) hält sich nicht oder jedenfalls nicht streng an Modell 1. Statt „Rede“ würde man wohl eher einen besonders berühmten Redner oder die Gottheit der Rede erwarten. Vergleichbar sind die Aussagen von 10.36 und 38. Vielleicht sind diese Aussagen nicht ursprünglich Teil des Textes, sondern Resultat einer unsachgemäßen Überarbeitung.

3. Das Modell „Anfang, Mitte und Ende von allem“ (10.20, 32a-b, 33c-34b, 39)

In diesen Versen präsentiert sich Krishna als das „eigene Wesen“ oder „Selbst“ (*ātmanā*) im Herzen aller Lebewesen, als ihr Anfang, ihre Mitte und ihr Ende, (10.20, 32a-b) als „die unzerstörbare Zeit und der Welt-ersteller mit den Mündern nach allen Seiten“ (33c-34b), als der „Same aller Gewordenen“, ohne den kein Lebewesen sein kann (39).

Auch diese Aussagen passen nicht gut in die Aufzählung von Krishnas „Allwerde-Kräften“. Vielleicht sind auch sie auf eine unsachgemäße Überarbeitung zurückzuführen. Interessant ist aber, daß sie sehr gut zur Beschreibung von Krishnas tausendarmiger Gestalt im nächsten Kapitel passen. Wurden sie im Hinblick auf dieses eingefügt?

Vers 10.21: „von den Adityas Vishnu“: Die Adityas („Söhne der Aditi“, der „Unbegrenzten“) sind Götter des Himmels und des Lichtes und werden auch als „Sonnengötter“ bezeichnet. Die Liste der Götter, die zu den Adityas gehören, unterscheidet sich, je nachdem ob wir älteren oder jüngeren Texten folgen. Wir wissen nicht mit Sicherheit, welche die Bhagavadgita dazu zählt. Es ist jedoch anzunehmen, daß sie 12 Adityas kennt, die möglicherweise mit den 12 Monaten in Verbindung stehen. Die Verbindung mit der Sonne ist dann auch hier gegeben.

Vishnu ist nach Ansicht der Bhagavadgita offenbar der Anführer der Adityas. In der Chandogya-Upanishad trägt Vishnu in seiner Verkörperung als Vamana den Namen Aditya („Aditisonn“). In der Bhagavadgita gilt Krishna als Verkörperung Vishnus. Auch die Sonne heißt Aditya, und im Rigveda wird Vishnu mit Licht und mit der Sonne assoziiert. Unter diesem Gesichtspunkt könnte die Aussage „von den Adityas bin ich Vishnu“ genau dasselbe besagen wie das zweite Versviertel: „von den Lichtern bin ich der strahlende Sonn“.

„Marici von den Maruts“: Die Maruts sind Sturmgötter, Marici offenbar ihr Anführer. In diesem Vers, wo viel von Lichtern die Rede ist, könnten sie deshalb erwähnt sein, weil sie mit leuchtenden Waffen, den Blitzen, ausgerüstet sind. Von Marici wissen wir im übrigen, daß er der Vater von Kashyapa ist, der seinerseits mit Aditi die Adityas oder Lichtgötter gezeugt hat.

Vers 10.22: „von den Göttern Indra“: Indra, wiederum ein alter Sturmgott mit Blitz und Donnerkeil, gilt als der König der Götter. Sein hier verwendeter Name Vāsava spricht ihn zudem als Herrn der Vasus an, einer Klasse von Göttern, welche acht Elemente repräsentieren (vgl. 10.23).

„Von den Sinnen das Denken (*manas*)“, und „von den ‚Elementen‘ (*bhūtam*) der innere Sinn (*cetana*)“: Das Denken begegnet uns in der vedischen Literatur oft als der Anführer der Sinne. Seine Rolle diesen gegenüber ist insofern derjenigen des Götterkönigs unter den Göttern vergleichbar. „Unter den Elementen der innere Sinn“ dürfte eine Paraphrasierung desselben sein, denn die fünf Elemente stehen für die fünf Sinne, und der „innere Sinn“ kann als Synonym des „Denkens“ verstanden werden.

Im Prinzip könnten mit den *bhūtāni* aber auch „die Gewordenen“, also alle Lebewesen gemeint sein. Dann wäre hier das Verhältnis eines Lebewesens zu seinem „inneren Sinn“ gemeint. Dieser wäre sein Anführer. Die Deutung der *bhūtāni* als die

fünf Elemente gefällt mir besser, weil dann von einem Anführer unter mehreren Angeführten die Rede ist.

Vers 10.23: „von den Rudras Shiva“: Die Rudras sind mit den vorhin erwähnten Maruts, den Sturmgöttern, zu identifizieren. Shiva übernimmt hier offenbar die Rolle von Marici. Rudra ist auch ein anderer Name Shivas, und als Rudra ist er Vater der Maruts.

Rudra, die Maruts, Shiva, Indra – all dies sind also alte Sturmgötter. Sturmgötter spielten in den alten Religionen eine wichtige Rolle, und zwar nicht nur in Indien, sondern in allen Ackerbaukulturen. Der Sturmgott gilt als Gatte der Erde, der diese befruchtet.

„Der Herr des Reichtums (Kubera) von den Yakshas und Rakshas“: Die Yakshas sind Erdgeister, die wissen, wo sich Schätze befinden. Kubera, der Gott der Reichtümer ist ihr Herr. Die Rakshas sind bösertige Geister, die hier offenbar auch eine Beziehung zu Reichtümern haben.

„Von den Vasus Agni“: Die Vasus sind die acht Elementgötter (Feuer, Wasser, Erde, Luft, Raum, Sonne, Himmel, Mond, Sterne). Der Feuergott Agni gilt als ihr „Anführer“ (eig. „Mund“, Chandogya-Up. 3.6.1).

„Meru von den Berggipfeln“: Meru ist der Weltberg, der größte aller Berge, in der Mitte der Welt befindlich, Thron des Gottes Indra. Da es heißt, daß alle Sterne ihn umkreisen, kann er mit der Weltachse bzw. der Rotationsachse der Erde identifiziert werden. Sein Gipfel liegt beim Himmelsnordpol. Es heißt auch, daß Meru aus reinem Gold bestehe, und aus seiner Spitze der Fluß Ganges hervorquelle.

Vers 10.24: „Der Herr des Gebets (Brihaspati)“: Der Priester der Götter.

„Von den Heerführern Skanda“: Skanda ist der Kriegsgott, somit der Heerführer par excellence.

Vers 10.25: „Von den Großen Sängern (*maharṣiḥ*) Bhrigu“: Eine herausragende Figur unter den sieben großen Weisen der Urzeit.

„Von den <heiligen> Worten die Eine Silbe (OM)“, vgl. 7.8: „der Tönende in allen Wissen (Veden)“ und Kommentar dazu.

„Von den Opfern das Murrelopf (japah)“: Es handelt sich um wiederholtes Murren von heiligen Texten. Dieses Opfer wird vielleicht deshalb als „am besten“ eingestuft, weil hier das Geistige im Vordergrund steht.

Vers 10.26: „Ashvattha von allen Bäumen“: Unter einem Ashvattha-Baum (*Ficus Religiosa*) hielten die Götter ihren Rat ab, Vishnu wurde unter einem Ashvattha geboren, und Buddha wurde unter einem Ashvattha erleuchtet. Weiter unten, in 15.1-4 erscheint der Ashvattha als eine Art Weltbaum. (s. Kommentar zu 15.1-4) Vielleicht steht er wie der Berg Meru für die Weltachse. Die Vorstellung vom Weltbaum als Weltachse ist bei vielen Völkern zu finden.

„Von den Göttersängern Narada“: Narada war ein herausragender Verfasser vedischer Hymnen.

Die Gandharven, ursprünglich Götter der Atmosphäre, verstand man später als himmlische Musikanten.

Kapila gilt als Begründer der Samkhya-Lehre, die für die Bhagavadgita eine zentrale Rolle spielt. Allerdings ist uns die Samkhya-Lehre ansonsten nur als ein atheistisches Lehrsystem überliefert.

Vers 10.27: Uccaihsravas ist das erste Pferd, Airavata der erste Elefant, beide aus dem Milchozean entstanden, als die Götter und Gegengötter es mit dem Berg Mandara als Butterstößel quirlten.

Vers 10.28: Der Donnerkeil ist Indras Waffe, mächtiger als alle anderen Waffen.

Kamaduh, „die Begehrtes als Milch gibt“, ist die Urkuh. Ähnlich wie das vorhin erwähnte Urpferd und der Urelefant ist sie aus dem Milchozean entstanden.

Kandarpa ist Kama, der Gott der Begierde. Im Atharvaveda ist er Schöpfergott.

Vasuki wirkte beim Quirlen des Milchozeans als das Seil mit, das um den Butterstößel gelegt wurde.

Vers 10.29: „Der Unendliche (Ananta) von den Schlangengöttern (Nagas)“: Ananta ist identisch mit Shesha, der Schlange, die die Erde umwindet. Nach einem anderen Mythos erschafft Vishnu die Welt, während er auf Ananta liegt und träumt.

Varuna ist eine wichtige vedische Gottheit, der Gott des himmlischen Ozeans und des Regens, der aus diesem kommt. Er ist der oberste aller Wassergottheiten.

Aryaman ist einer der Adityas (s. oben, 10.21) und wird auch mit dem Sonnengott identifiziert. Er gilt als Herr der Ahnen.

Vers 10.30: Die Daityas, Söhne der Erdgöttin Diti, sind Riesen, die gegen die Götter, ihre Halbbrüder, um die Weltherrschaft kämpften. Sie gleichen in Natur und Schicksal den griechischen Giganten und Titanen. Prahlada ist einer der Daityas, wendet sich jedoch ab von deren gegengöttlichem Trachten und wird zum Verehrer Vishnus.

Als „König der Tiere“ gilt der Tiger.

Garuda ist ein mächtiger Vogel, der Krishna als Reittier dient.

Vers 10.31: „der läuternde <Wind> (Vayu) von den Läuternden“: Diese Aussage geht vermutlich auf den alten Kult um den heiligen Rauschsaft Soma zurück. Worum es sich bei diesem Saft handelte, weiß man heute leider nicht mehr. Bei der Herstellung des Soma war seine „Reinigung“ oder „Läuterung“ ein wichtiger Prozeß. Wer ihn trank, wurde seinerseits geläutert und in die Welt der unsterblichen Götter versetzt. Er wird auch als *amṛtam*, als „unsterblicher <Nektar>“ bezeichnet (sprachlich verwandt mit dem Ambrosia der griechischen Götter). Vayu war der erste Gott, der vom Soma trank, und er war auch der Gott, der ihn bei der Zubereitung „läuterte“. Darum ist Vayu der „Läuterer“. Er macht unter den Göttern das, was unter den Menschen die Hersteller des Soma tun: „<den Soma> läutern“, der seinerseits den Trinkenden läutern und unter die Götter versetzen soll.

„Rama von den Waffenträgern“: Mit Rama ist wohl der Held des Ramayana-Epos gemeint. Er ist wie Krishna eine Inkarnation Vishnus.

„Von den Fischen Makara“: Makara ist das Sternbild des Ziegenfisches – zweifellos der größte aller Fische.

„Von den Flüssen Ganga“: Ganga ist der Name des Flusses Ganges und der Göttin dieses Flusses. Anders als der deutsche Name vermuten läßt, ist Ganga also ein weiblicher Name.

Vers 10.33: „Von den Buchstaben das A“: Auch im Alphabet der Devanagari-Schrift, in welcher die Bhagavadgita geschrieben ist, steht das A am Anfang. Die „Buchstaben“ dieser Schrift sind allerdings nicht einzelne Vokale oder Konsonanten wie in der lateinischen Schrift, sondern ganze Silben. Das A ist die erste dieser Silben.

„Die Paarung vom Kompositum“: Im Dvandva- oder „Paarungs“-Kompositum werden zwei oder mehrere Wörter aneinandergelagert, die in der Übersetzung mit „und“ verknüpft werden müssen. Z.B. *śīta-uṣṇa-sukha-duḥkhāni*, „Kalt und Heiß und Glück und Unglück“. Häufig sind es Gegensätze, die in dieser Weise „gepaart“ (*dvandvah*, eig. „zweiundzwei“) werden. Warum aber soll dieses Kompositum anderen überlegen sein? Vielleicht weil es die einfachste Form von Kompositum ist. Die anderen werden in gleicher Weise gebildet, aber die Bedeutung ist komplexer. Z.B. *karma-yogaḥ* könnte im Prinzip als Dvandva gelesen und mit „Tun und Anschirrung“ übersetzt werden, doch gemeint ist „Anschirrung des Tuns“ oder „im Tun“ oder „durch das Tun“ usw.

Vers 10.34c-d: „von den Frauen bin ich Ruhm, Ausstrahlung, Rede...“: soll wohl heißen: unter allen femininen Wörtern. Die besten von ihnen werden hier aufgezählt. Das Modell „Anführer einer Kategorie von Seiendem“ wird hier also wohl eingehalten.

Vers 10.35: „der Brihat-Sang von den Sängen“: Shridhara kommentiert dies wie folgt: „The Brihat-Sāma, which is sung in the hymn, “(O Indra) we praise you alone”, etc. (R.V. 6.46.1). As Indra is praised as the Lord of everything in that hymn, it is the best.“

Zur Gayatri sagt Shridhara: „Of hymns composed in metres I am the Gayatri hymn, for it is the best, since it effects Brahmanahood and is sung at the time of fetching the Soma plant. Flowery season or spring.“

Mārgaśīrṣaḥ war der Name des ersten Monats im altindischen Kalender und war da vermutlich mit dem Frühlingsanfang assoziiert. Benannt war der Name nach der Konstellation *mrgaśiras*, die im Orion lag.⁷

Vers 10.37: Hier nennt Krishna sich selbst als besten seines eigenen Klans und Arjuna als besten aus dessen Klan.

Vyasa gilt als Verfasser des Mahabharata-Epos und soll die Veden schriftlich fixiert haben. Er trägt auch den Namen Krishna (Dvaipayana), weil er wie unser Krishna blaue oder schwarze Hautfarbe hat.

⁷ Manche leiten daraus ein sehr hohes Alter dieser Kalendertradition ab. Man braucht nur zu berechnen, in welchem Jahrtausend die Sonne zur Zeit des Äquinoktiums den Orion überstrahlte oder in welchem er heliakisch aufging. Man kommt dann ins frühe Neolithikum (7000 v.Chr. oder früher). Doch war für den alten Lunisolarkalender in Indien, wie anderswo, wohl eher die Beobachtung des Neumondes relevant. Um 2000 v.Chr. war der zum Frühlingsäquinoktium abends in der Konstellation *mrgaśiras* zu beobachten.

Warum ragt Ushanas unter den Weisen (*kaviḥ*) besonders heraus? Mit Vyasa hat er gemeinsam, daß er Verfasser eines wichtigen Textes, nämlich eines Dharmashastra, einer „Lehre von der *Ordnung*“, ist.

Titel des Kapitels:

„*Anschirring* <im> Allwerden <Gottes>“ (*vibhūti-yogaḥ*), soll heißen:
 „*Anschirring* <in der Betrachtung> der Allwerde<-Kräfte Gottes>“.

Kapitel 11

Verse 11.1-4:

Arjuna wünscht nun, Krishna in der Gestalt zu sehen, in der dieser sich vorhin beschrieben hat. (11.3) Und zwar meint er damit nicht all die vorhin aufgezählten „Allwerde-Kräfte“ (*vibhūtiḥ*), sondern das Werden aller Lebewesen aus Krishna und ihre Auflösung in ihm. (11.2) Arjuna nimmt damit also offenbar Bezug auf Vers 10.42 und den Kontext, innerhalb dessen die „Allwerde-Kräfte“ aufgezählt wurden: die Entstehung der Welt aus der *Anschirring* Gottes. (10.16-17)

Vers 11.1: Das erste Versviertel hat eine Silbe zuviel. Dieses Problem kann behoben werden, indem man *paramam* durch *param* ersetzt. Am Sinn ändert sich dadurch aber nichts.

„...ist jene meine Verwirrung vergangen“: nämlich die durch die Situation auf dem Schlachtfeld in Kapitel 1 hervorgerufene Verwirrung.

Vers 11.2: Arjuna hat in den letzten Kapiteln einerseits vom Werden und Vergehen der Lebewesen gehört und andererseits erfahren, daß Krishna das „Große Wesen“ (*mahātmā*) ist: Diese zwei Themen dürften auf die Zweiheit von *Körper* und *Körperhaber*, und damit auf Krishnas göttliche *Anschirring*, die die Welt hervorbringt, anspielen.

Vers 11.4: „Herr der *Anschirring*“: wiederum der welterschaffenden göttlichen *Anschirring*.

Verse 11.5-13:

Krishna will Arjunas Wunsch erfüllen und gibt ihm das „himmlische Auge“, mit dem er Krishnas „herrschaftliche *Anschirring*“ (*yogaṃ aiśvaram*), d.h. die ganze Welt mitsamt den Göttern in Krishnas Körper sehen kann. Weiter unten wird diese Gestalt Krishnas als „tausendarmige Gestalt“ bezeichnet (11.46).

Immer wieder hat die Bhagavadgita gelehrt, daß die *Anschirring* den Menschen dazu befähigt, alle Lebewesen in sich selbst und in Krishna zu erkennen. Arjunas Schau der tausendarmigen Gestalt Krishnas dürfte die Realisierung dieser Erkenntnis sein.

Vers 11.6: „Adityas, Vasus“ usw.: verschiedene Geschlechter von Göttern, s. Kommentar 10.21 und 23. Die Ashvins sind ein göttliches Zwillingpaar, Söhne der Sonne, und besitzen Heilkräfte.

Vers 11.7: „Bewegtes und Unbewegtes“: nämlich bewegliche und unbewegliche Lebewesen, d.h. Tiere und Menschen gegenüber Bäumen und Steinen.

Verse 11.14-31:

Arjuna sträuben sich die Haare, er faltet die Hände, verbeugt sich, und beginnt zu beschreiben, was er sieht:

Er sieht eine unendliche Gestalt, die alle Götter und Lebewesen in ihrem Körper vereinigt. (11.15-16) Er sieht diese Gestalt aber auch als höchste, unvergängliche Gottheit, mit den Insignien Krishnas – Diadem, Keule und Diskus – und als „Berg von Glut-Glanz“, der alles verbrennt und verschlingt (11.17-19) Wenn die Götter und die drei Welten diese Gestalt sehen, sind sie gleichzeitig erstaunt und erschüttert. (11.20-23) Auch Arjuna ergeht es so: Er wird durch den Anblick zutiefst verunsichert, verliert den sicheren Stand und bittet Krishna um Gnade (*prasādaḥ*, eig. „heitere Klarheit“). (11.23-25) Später ist davon die Rede, daß Arjuna bei der Vision sein „Denken“ (*cetas*, „Sinn“) verloren hat und aus seiner *Struktur* (*prakṛtiḥ*) entrückt wurde – muß wohl heißen: aus seinem psychophysischen Organismus. (11.51) Auch das Schlachtfeld, auf dem Arjuna sich befindet, ist in Krishnas Körper enthalten. Arjuna sieht die großen Helden des Krieges ahnungslos wie Insekten in die „fangzähneklaffenden, furchttrommelnden Mäuler“ Krishnas eintreten. (11.26-28) Überhaupt sieht er Krishna die Welten verschlingen. (11.29-30) Schließlich verbeugt sich Arjuna abermals, bittet um Gnade und fragt Krishna, wer er sei, denn er versteht nicht, was er sieht. (11.31)

Vers 11.15: „Brahmā auf seinem Lotossitz“: Den „Schöpfergott“ Brahmā, der die Welt ausströmen läßt, muß man sich auf einer Lotosblüte sitzend vorstellen, die aus dem Bauchnabel Vishnus (Krishnas) hervorstößt. Vishnu liegt dabei schlafend und träumend auf Shesha (Ananta), einer gewaltigen männlichen Kobra, die ihn gleichzeitig mit ihren zum Schirm geformten fünf, sieben oder hundert Köpfen beschirmt. Der Nabel Vishnus und der Lotos Brahmās sind laut Shankara mit dem Berg Meru identisch, dem Weltberg in dem Zentrum der Welt, der Weltachse, um die sich der Himmel dreht.

Vers 11.17: „Diadem, Keule und Diskus“: Die Insignien Vishnus, an denen man ihn in bildlichen Darstellungen erkennen kann. Die vierarmige Gestalt hält jeweils zusätzlich noch ein Muschelhorn (vgl. Kapitel 1) und eine Lotosblüte.

Vers 11.18: „Kuhhirte“ (*goptā, govindaḥ*) ist ein beliebter Titel Krishnas und erklärt sich von daher, daß er in einem Dorf von Rinderhirten geboren wurde und aufwuchs. Die Parallele zu Jesus, der ebenfalls als Hirte – allerdings von Schafen – auftritt, scheint zunächst zufällig. Doch war unter den alten Völkern die Vorstellung weit verbreitet, daß ein König von Göttern erwählter „Hirte“ der Menschen sei. Der mesopotamische König Gilgamesch trug den Titel „Hirte der Stadt Uruk-der-Schafherde“. Daß Jesus, der König der Juden, als deren „Hirte“ bezeichnet wurde, erklärt sich aus derselben uralten Tradition.

Vers 11.19: „flammendes Opferfeuer“: Wir haben in den Kapiteln 3 und 4 erfahren, daß das Universum als ein gewaltiger Opferprozeß oder Selbstopferprozeß gedacht werden muß. Arjuna sieht diesen Prozeß jetzt anscheinend ganz bildlich vor sich. Zwar war dort vom *freiwilligen* Opfer die Rede, welches die *Anschirrer*, aber auch die Anhänger der Veden, Gott darbringen. Hier und im folgenden dagegen wird die Zeit, die alles vernichtet, mit einem Opferfeuer verglichen. Offenbar kann man sich diesem Opferprozeß in keiner Weise entziehen. Die Frage ist nur, ob man sich ihm freiwillig hingibt oder nicht. Die Götter, Heiligen und *Vollendeten* (*siddhah*) bzw. *Anschirrer* tun es freiwillig (11.21f.) Wer es freiwillig tut, wird zum *Anschirrer* und findet Befreiung. Andere, wie z.B. die Helden auf dem Schlachtfeld (11.26ff.) oder die Dämonen (hier nicht eigens erwähnt, aber weiter unten 11.36), tun es nur unfreiwillig und bleiben deshalb im Samsara gebunden. Zwei schöne Metaphern für den Selbstopferungsprozeß: Die Lebewesen gleichen Insekten, die vom Licht angezogen, selber ins vernichtende Feuer fliegen. Oder sie gleichen Flüssen, die unausweichlich dem Meer zustreben. (11.28-29)

Vers 11.22: Zu den Rudras, Vasus und Yakshas, s. Kommentar 10.23; zu den Adityas und Maruts 10.21; zu den Gandharvas 10.26; zu den Ashvins 11.6. Die Sadhyas sind Personifikationen vedischer Gebete und Riten; der Ausdruck „Alle Götter“ (*viśve devāḥ*) meint wohl eine Klasse von untergeordneten Göttern, obwohl er im Rigveda tatsächlich noch die Gesamtheit der Götter bedeutete.

Verse 11.32-34:

Krishna reagiert mit der Feststellung, er sei die reifgewordene Zeit, die die Welten vernichtet. Und er knüpft daran sogleich die Aufforderung an, Arjuna möge sich zum Kampfe erheben. Von Krishna seien die Feinde bereits erschlagen, Arjuna möge nur als Instrument hierzu dienen. Mittlerweile wissen wir, daß dieses Abwerfen aller Taten auf Krishna die *Anschirrung* ist, die Krishna in den ersten Kapiteln gelehrt hat.

Verse 11.35-46:

Arjuna hebt nun zu einer Lobeshymne an, bittet um Verzeihung für mögliche Respektlosigkeiten, die er sich gegenüber Krishnas menschlicher Gestalt erlaubt hat, und bittet ihn schließlich, zu seiner leichter zu ertragenden vierarmigen Gestalt zurückzukehren.

Verse 11.47-55:

Krishna kommt dieser Aufforderung nach. Er sagt, daß diese Schau Krishnas durch keine von den Veden vorgesehene geistige Übung

(11.48, 53), sondern nur durch „*Anschirring* des <eigenen> Wesens“ (*ātmayogaḥ*) (11.47) und durch ungeteilte Verehrung Krishnas (11.54-55) erreicht werden kann.

Vers 11.51: Als die Vision endet, kehrt Arjuna zum „Besitz seines Sinnes“ und „in seine eigene *Struktur* (*prakṛtiḥ*)“ zurück. Die Vision ist also mit einer Entrückung einhergegangen. S. Kommentar zu 11.14-31.

Titel des Kapitels:

„*Anschirring* <im> Sehen des Allgestaltigen“ (*viśvarūpa-darśana-yogaḥ*).

Kapitel 12

Die Schau von Krishnas allumfassender, tausendarmiger Gestalt ist ohne Zweifel der Höhepunkt der Bhagavadgita. Diese Schau muß das Allerhöchste sein, was der Mensch erreichen kann. Dennoch sind wir damit noch keineswegs am Ende des Textes angelangt, ja, wir haben tatsächlich erst zwei Drittel von ihm hinter uns gebracht. Die Experten rätseln über die Gründe dafür, daß der Text hier nicht endet. Eine noch höhere Belehrung oder Erleuchtung kann Krishna seinem Freund Arjuna im folgenden nicht mehr vermitteln. Alles Folgende kann nur noch ein Abfall sein gegenüber dieser wunderbaren Schau der allumfassenden Gottheit. Aber die Architektur der Bhagavadgita folgt anscheinend eben nicht unseren Vorstellungen von Dramaturgie, Spannungsaufbau, Höhepunkt usw. Wir sollten vielleicht beachten, daß Arjuna mit dieser Schau sein spirituelles Ziel keineswegs erreicht hat. Durch Krishnas Gnade, durfte er diese Gestalt zwar einen Moment lang sehen. Danach aber ist er „in seine *Struktur* zurückgekehrt“ und in die Situation auf dem Schlachtfeld. Weder hat er sich als *Anschrirrer* bewährt noch Unsterblichkeit erreicht. Unter diesen Umständen aber ist weitere Belehrung durchaus möglich und kann sogar nötig sein.

Verse 12.1-8:

Arjuna will wissen, wer mehr von der *Anschrirung* versteht: diejenigen, die Krishna in ungeteilter Verehrung verehren, so, wie es in den letzten Versen des 11. Kapitels beschrieben wurde, oder diejenigen, die dem „Nichtzerrinnenden, Erscheinungslosen anhangen“, d.h. es zu erkennen trachten. Was aber genau ist hierbei die Alternative zum „Nichtzerrinnenden, Erscheinungslosen“? Krishna in blauhäutiger Menschengestalt? oder die tausendarmige Gestalt, die Arjuna vorhin schauen durfte? Schon zuvor hat Krishna, und zwar in menschlicher Gestalt, des öfteren davon gesprochen, daß man ihn verehren sollte; und so auch wieder in seiner folgenden Antwort (12.6-8). Die Frage lautet also wohl: Ist es besser, den blauhäutigen Krishna zu verehren oder die erscheinungslose Gottheit, die ja das eigentliche Ziel der Erkenntnis ist?

Krishna meint, daß diejenigen, die ihn verehren, indem sie alle Taten auf ihn abwerfen, „am angeschrirtesten“ seien, daß aber auch diejenigen, die die erscheinungslose Gottheit suchen, Krishna erreichen. Nur hätten die letzteren es wesentlich schwieriger, weil der „erscheinungslose Gang“ von *körperhabenden* Wesen nur schwer zu erreichen sei.

Genaugenommen verbirgt sich hinter dieser Frage wohl wieder das Dilemma zwischen Erkenntnis-*Anschirring* und Tun-*Anschirring*. Denn während diejenigen, die Erkenntnis des Erscheinungslosen suchen, vom Tun gern Abstand nehmen, lehrt Krishna die Verehrung verbunden mit *Anschirring* im Tun. Aus früheren Kapiteln wissen wir, daß *Anschirring* ohne Tun schwer zu erreichen sei (3.4ff.), daß sich Erkenntnis jedoch dann geradezu von selbst einstellt, wenn man – im Tun – *angeschirrt* ist (4.38).

Verse 12.9-12:

Nun folgt eine Anweisung wie Arjuna vorgehen soll, wenn er seine Taten nicht in ungeteilter Verehrung Krishnas abzuwerfen vermag. Er soll zunächst versuchen, sich hierin zu üben (*abhyāsaḥ*). Gelingt dies nicht, dann soll er wenigstens seine Taten für Krishna tun, wo immer er kann. Und gelingt auch dies nicht, so soll er wenigstens bei seinen Taten auf Tatfrucht verzichten.

Vers 12.9: „*Anschirring*-<in>-Übung“ oder „*Anschirring*-<durch>-Übung“ (*abhyāsa-yogaḥ*): Das Denken soll, wenn es von Krishna abweicht, immer wieder zu ihm zurückgeführt werden.

Vers 12.10: „das Tun-<für>-mich (oder: mein Tun) zum Höchsten <nehmend>“ (*mat-karma-paramaḥ*): Ich übersetze mit „Tun-<für>-mich“, weil in der zweiten Vershälfte von Tun „um meinetwillen“ (*mad-artham*) die Rede ist.

Vers 12.11: „die *Anschirring*-<in>-mir“ (*mad-yogaḥ*): Man beachte: Die von 12.9 an aufgezählten Wege haben alle die Ausrichtung des Denkens auf Krishna zum Ziel. Wenn also die Ausrichtung auf Krishna generell nicht möglich ist, dann soll man wenigstens auf Tatfrucht verzichten. *Mad-yogaḥ* könnte auch mit „meine *Anschirring*“ oder „die von mir <gelehrte> *Anschirring*“ übersetzt werden. Doch im Kontext paßt die von mir gewählte Übersetzung wohl besser.

Die meisten Übersetzer fassen den Vers syntaktisch anders auf und ordnen den Ausdruck „auf die *Anschirring*-<in>-mir gestützt“ der zweiten Vershälfte zu: „Doch kannst du auch dies nicht tun: dann tu, auf die *Anschirring*-<in>-mir gestützt, die Aufgabe aller Frucht des Tuns, gezügelten Wesens.“ Dies ergibt aber wenig Sinn. Es ist doch gerade davon die Rede, was getan werden soll, wenn man hierin scheitert.

Vers 12.12: Dieser Vers bereitet den Kommentatoren enorme Probleme, denn er ist nicht konsistent mit den vorausgehenden. Man hat vermutet, daß er ursprünglich nicht zum Text gehört hat. Einerseits deutet das „nämlich“ (*hi*) darauf hin, daß er eine Erklärung an die vorausgehenden Verse anfügt. Andererseits aber gibt es keine sinnvolle Verbindung zwischen den vorhin erwähnten Wegen zu Krishna und den in diesem Vers erwähnten. Vielleicht ist eine solche Verbindung gar nicht nötig. Möglicherweise will der Vers nur die Bedeutung der letzten Empfehlung Krishnas, nämlich des Verzichts auf Tatfrucht, betonen und darauf hinweisen, daß dieser allein schon zur Befreiung führen kann.

Verse 12.13-20:

Die restlichen Verse des Kapitels enthalten sechs Aussagen nach dem Muster: „Wer sich so und so verhält und so mich verehrt, der ist mir lieb“. Krishna erklärt dabei die innere Haltung, in welcher der *Anschrirer* handeln und Krishna verehren sollte. Von zentraler Bedeutung ist das „Gleich“-sein gegenüber allen Wesen und gegenüber den Gegensätzen, wie wir es schon früher kennengelernt haben.

Titel des Kapitels:

„*Anschrirung* <in> der Verehrung“ (*bhakti-yogah*).

Kapitel 13

Verse 13.1-2b:

Wir haben bereits die *Unterscheidung* von *Körper* (*dehaḥ*, *śarīrah*) und *Körperhaber* (*dehī*, *śarīrī*) sowie diejenige von *Struktur* (*prakṛtiḥ*) und *Mensch* (*puruṣaḥ*) kennengelernt, und wissen auch, daß beide einander gleichzusetzen sind. Nun wird ein neues Begriffspaar eingeführt, daß wiederum nur dasselbe bedeutet, nämlich „*Feld*“ (*kṣetram*) und „*Feldkenner*“ (*kṣetra-jñāḥ*). Allerdings beleuchten die verschiedenen Begriffspaare durchaus verschiedene Facetten desselben Sachverhalts. Bei „*Körper* und *Körperhaber*“ liegt die Betonung auf der Tatsache, daß der vergängliche psychophysische Organismus von etwas Unvergänglichem bewohnt und besessen wird. Dieser Gesichtspunkt kommt im Angesicht des Todes, z.B. auf dem Schlachtfeld von Kurukshetra, zum Tragen. Bei „*Struktur* und *Mensch*“ liegt das Augenmerk auf der Unterscheidung zwischen dem unvergänglichen, stets untätig verharrenden eigentlichen *Menschen* und der vergänglichen und stets in Tätigkeit befindlichen *Struktur*. Bei „*Feld* und *Feldkenner*“ schließlich wird dieselbe *Unterscheidung* als eine Differenz zwischen Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt betrachtet. (13.0K-13.1) Krishna sagt, daß er der *Feldkenner* in allen *Feldern* sei. (13.2)

Verse 13.2c-4:

Es folgt eine Inhaltsangabe der folgenden Ausführungen. Krishna will erzählen:

1. worin die Erkenntnis des Unterschiedes von *Feld* und *Feldkenner* bestehe (13.2c-d; ausgeführt in 13.7-11),
2. woraus das *Feld* bestehe (13.3a-b; ausgeführt in 13.5-6),
3. was der *Feldkenner* sei (13.3c-d; ausgeführt in 13.12-17).

Am Ende der Ausführung sagt Krishna, daß hiermit das *Feld*, die Erkenntnis und das Zu-erkennende (d.h. der *Feldkenner*) zusammenfassend behandelt worden seien. (13.18)

Vers 13.2c-d: Dieser Halbvers wird gewöhnlich in folgendem Sinne übersetzt: „Die Erkenntnis von *Feld* und *Feldkenner* ist es, / die ich als Erkenntnis (ein)schätze [denke].“ Doch meine Lösung hat den Vorteil, daß damit das Programm Krishnas viel besser mit seiner Realisierung im weiteren Text zusammenpaßt.

Vers 13.3b: „welche Entfaltungen es hat“: Mit den „Entfaltungen“ (*vikārah*) sind entweder die Schichten oder „Erscheinungsformen“ (*vyaktiḥ*) der *Struktur* (*prakṛtiḥ*)

gemeint, wie sie in 13.5 aufgezählt werden. Eine vergleichbare Aufzählung ist uns schon früher in 7.4 begegnet. Oder aber es sind die in Vers 6 aufgezählten Modifikationen der *Struktur* gemeint.

„... und welche <Entfaltung> aus welcher hervorgeht“: Dies scheint darauf hinzuweisen, daß mit den „Entfaltungen“ die Schichten der *Struktur* gemeint sind. Denn diese gehen in einer festgelegten Reihenfolge auseinander hervor. Normalerweise wird diese bei der Aufzählung auch stets eingehalten, doch ausgerechnet hier, in 13.5, wird sie nicht eingehalten. Erfüllt also Krishna sein Programm nicht perfekt?

Oder muß man unter den „Entfaltungen“ doch die in 13.6a-b aufgezählten Modifikationen der *Struktur* begreifen. Aber was bedeutet dann „welche aus welcher hervorgeht“? Keiner der Kommentatoren liefert hier eine überzeugende Lösung.

Vers 13.4: „Wunsch<hymnen>“ (*chandāmsi*): Die Kommentatoren sind sich nicht einig darüber, worauf sich dieser Ausdruck bezieht. Eigentlich müßten die vedischen Hymnen gemeint sein. Doch wissen diese nichts von der Unterscheidung von *Feld* und *Feldkennner*. Wahrscheinlich bezieht sich das Wort *chandas* hier eher auf die Upanischaden.

„Aussagen der *Kraft*-Lehren“ (*brahma-sūtra-padāni*): Auch hier sind die Kommentatoren sich nicht darüber einig, wovon die Rede ist. Entweder sind die Brahmasutras des Badarayana gemeint oder aber wiederum Upanischadentexte.

Verse 13.5-6:

Hier werden die Entfaltungen des *Feldes* oder der *Struktur* aufgezählt, wie in 13.3a-b angekündigt. Allerdings wird ihre korrekte Reihenfolge nicht eingehalten. Krishna erfüllt damit nicht sein Vorhaben zu erklären, welche Entfaltung aus welcher hervorgeht. Die korrekte Reihenfolge wäre: 1. Erscheinungsloses (*avyaktam*), 2. Einsicht (*buddhiḥ*), 2. Ich-tun (*ahaṁkāraḥ*), 4. Denken (*manas*), 5. die fünf Wahrnehmungssinne (*buddhi-indriyāni*) und die fünf Tatorgane (*karma-indriyāni*), 6. die fünf Sinnesgegenstände oder feinen Elemente (*indriya-gocaraḥ*), 7. die fünf groben Elemente. Eine Erklärung dieser Entfaltungen findet sich in der Einleitung S. 17ff.

In 13.6 folgt eine Aufzählung von Dingen, die normalerweise nicht zu den Entfaltungen des *Feldes* zählen, zunächst Mögen und Hassen, Glück und Unglück. Wie wir wissen, entstehen diese, wenn der *Feldkennner* vom *Feld* nicht unterschieden wird, sich also im *Feld* verliert.

Dann folgt die Dreiheit „Körpergebilde“ (*saṁghātaḥ*), „<innerer> Sinn“ (*cetanā*) und „Festhalten“ oder „Festigkeit“ (*dhṛtiḥ*). Weshalb diese Dreiheit hier aufgezählt wird und was genau gemeint ist, darüber sind sich die Kommentatoren nicht einig. *Cetanā* könnte grundsätzlich auch mit „Bewußtsein“ übersetzt werden, doch erwarten wir hier nur Dinge, die zum *Feld* gezählt werden können. *Dhṛtiḥ*, „Festhalten“, könnte man auch mit „Entschlossenheit, Wille“ übersetzen. Wir hätten

es dann mit einer Dreigliederung des *Feldes* in Körper, Denken und Tatwille zu tun.

Verse 13.7-11:

Nun beschreibt Krishna, wie in 13.2c-d angekündigt, was „Erkenntnis“ bedeutet. Man würde erwarten, daß er explizit über die *Unterscheidung* von *Feld* und *Feldkenner* handeln würde. Doch steckt diese *Unterscheidung* nur gerade implizit in dem, was er sagt. Statt dessen lenkt er das Augenmerk auf all jene Verhaltensweisen, die aus der Erkenntnis der *Unterscheidung* resultieren oder sie hervorrufen, wie z.B. Nichtverletzung, Leidenschaftslosigkeit, „Gleich-sein“ gegenüber gegensätzlichen Erfahrungen, Verehrung Krishnas und Suche nach Erkenntnis.

Vers 13.8: „Geburt, Sterben, Alter, Krankheit und Schlechtigkeit betrachten“: Hier dürfen wir an Buddha denken. Die Betrachtung dieser Dinge motiviert den Menschen zur Suche nach Befreiung und Unsterblichkeit.

Vers 13.10: „An einem abgeschiedenen Ort wohnen“: vgl. 6.10f. Stellen dieser Art, welche das Leben als Einsiedler unterstützen, stehen in Kontrast etwa zu 11.33, wo Krishna Arjuna auffordert, in der Haltung eines Anschirrsers an der Schlacht teilzunehmen und ein „blühendes Königtum zu genießen“. Es gibt eben – das sagt die Bhagavadgita ja öfters – verschiedene Wege.

Verse 13.12-17:

Schließlich behandelt Krishna gemäß der Ankündigung in 13.3c-d, den *Feldkenner*. Allerdings wird er nicht unter diesem Titel genannt, sondern, mit Bezug auf 13.11 (*tattva-jñāna-ārtha-darśanam*), „das Zuerkennende“ (*jñeyam*).

Daß der Begriff „*Feldkenner*“ in dieser Partie nicht auftritt – von ihm ist nur noch in 13.26 und 34 die Rede –, ist schon merkwürdig, genauso merkwürdig wie die Tatsache, daß im vorherigen Abschnitt, der von der *Unterscheidung* zwischen *Feld* und *Feldkenner* handeln sollte, dieselbe nicht explizit erwähnt wird. Und dennoch wird durchaus das behandelt, was auf dem Programm steht.

Vers 13.12: Es ist zunächst die Rede von der „anfangslosen höchsten Kraft“, die „weder seiend noch nichtseiend“ genannt wird. Hiermit wird auf den Weltentstehungsmythos Rigveda 10.129.1 angespielt. Die *Kraft* kann als Ursprung alles Seienden kein Seiendes, allerdings auch kein Nichtseiendes sein.

Vers 13.13: Es folgt eine Anspielung auf Arjunas Schau des „allgestaltigen“ oder „tausendarmigen“ Krishna, der alle Lebewesen in sei-

nem Körper enthält und daher nach allen Seiten Arme, Beine, Köpfe und Mänder hat.

Vers 13.14: Die *Kraft* (bzw. der *Feldkenner*) ist das, was „in den *Strähnen* aller Sinneswahrnehmungen leuchtet“ – nämlich daß Bewußtsein –, jedoch derart, daß es nicht an ihnen haftet. Auch dieser Sachverhalt ist schon früher behandelt worden.

Verse 13.14-16: Hier gibt Krishna eine Reihe von „paradoxen“ Beschreibungen für das Verhältnis zwischen *Feldkenner* und *Feld*. Im Verhältnis zu den Gewordenen ist der *Feldkenner*:

frei von den Sinnen	und	in den Sinnen
nicht-haftend	und	dennoch tragend
<i>strähnenlos</i>	und	Genießer der <i>Strähnen</i>
außerhalb	und	innerhalb
unbewegt	und	bewegt
entfernt	und	nahe
ungetrennt	und	getrennt

All diese Charakterisierungen erklären sich letztlich aus der Anschirung Gottes. Er tut sein Tun, aber haftet nicht daran.

Vers 13.17: Die Beschreibung der *Kraft* endet mit ihrer Licht- und Erkenntnisartigkeit. Sie ist Erkenntnisvorgang (Erkenner?), Zu-erkennendes und dasjenige, zu dem man geht, wenn man Erkenntnis erreicht. Sie befindet sich im „Herzen“ aller Dinge.

Vers 13.18:

Hiermit, so wird gesagt, ist die Erklärung von „*Feld*, Erkenntnis und Zu-Erkennendem“ abgeschlossen. Das Programm von 13.2c-3 ist somit abgeschlossen. Auch hier ist aber merkwürdigerweise statt vom *Feldkenner* vom „Zu-erkennenden“ die Rede.

Vers 13.19-23:

Erst jetzt wendet sich Krishna jener *Unterscheidung* von *Feld* und *Feldkenner* zu, die wir bereits unter 13.7-11 unter dem Titel „Erkenntnis“ erwartet hätten. Aber auch hier verzichtet er auf die Begriffe „*Feld*“ und „*Feldkenner*“ und wechselt statt deren zu den Begriffen *Struktur* und *Mensch* über.

Die *Struktur* konstituiert Zu-tuendes, Tatorgan und Tätersein, der *Mensch* dagegen ist Ursache des „Genießens“ von Glück und Unglück, indem er an den *Strähnen* der *Struktur* haftet. Diesen *Menschen*, den

Genießer und Zuschauer, gilt es zu erkennen. Dann wird man befreit aus dem Geburtenkreislauf.

Vers 13.24-25:

Krishna zählt folgende möglichen Wege zu dieser Erkenntnis auf:

- entweder man erkennt in der Meditation „sich selbst in sich selbst durch sich selbst“ (oder: „das Selbst im Selbst durch das Selbst“),
- oder man gewinnt diese Erkenntnis durch *Anschirring*-in-der Samkhya-Lehre, d.h. in deren Studium,
- oder man gewinnt diese Erkenntnis in der *Tatanschirring*, also im Tun unter Verzicht auf Tatfrucht,
- oder man gewinnt sie durch Verehrung (*upāsanam*) und beständiges „Hören“ der heiligen Schriften.

Allerdings wissen wir längst, daß keiner dieser Wege für sich allein gut funktioniert, obwohl die Anhänger verschiedener Schulen genau dies versuchen.

Vers 13.26-34:

In den folgenden Ausführungen ist davon die Rede, daß alle Lebewesen aus der Verbindung („Zusammenschirring“, *saṃyogaḥ*) von *Feld* und *Feldkenner* hervorgehen. Neues erfahren wir hier nicht, aber die Partie ist interessant, weil sie zu denen gehört, welche die gleichzeitige Einheit und Vielheit des Seins thematisieren. Es wird – wieder einmal – deutlich, daß ein einziger *Feldkenner* in allen Lebewesen wohnt.

Vers 13.32: „obwohl es überall im *Körper* steht“: Andere übersetzen sinngemäß: „obwohl es in jedem *Körper* steht“. Die Verwendung des Wortes *sarva-* wäre dabei jedoch – zumindest für die Bhagavadgita – ganz außergewöhnlich. Es bedeutet in unserem Text stets „alle“ oder „alles“, aber nie „jedes“. In Vers 13.2 heißt es z.B.: „als den *Feldkenner* erkenne mich in allen *Feldern* (*sarvaṣṭreṣu*)“. Genauso hätte der Text auch hier sagen können: „so wird das <eigene> Wesen nicht befleckt, obwohl es in allen Körpern steht (**sarvadeheṣv avasthitāḥ*)“. Er sagt aber etwas anderes. Ich sehe zwei Möglichkeiten: entweder „obwohl es an allen Orten im Körper steht“ oder „obwohl es in diesem Körper überall vorhanden ist“. Die erste Möglichkeit käme allerdings wiederum ungefähr auf dasselbe heraus wie: „obwohl es in jedem Körper steht“. Dies wäre auch durchaus im Einklang mit 13.2 und anderen vergleichbaren Stellen.

Vers 13.33: „so macht der *Feldhaber* das ganze *Feld* offenbar“. Hier findet man wiederum Übersetzer, die sinngemäß übersetzen: „so macht der *Feldhaber* alle *Felder* offenbar“. Doch wenn man den Gebrauch des Wortes *kṛtsna-* in der Bhagavadgita prüft, so bedeutet es stets „das ganze“. Es entsteht also auch hier, merkwürdigerweise wie schon im vorherigen Vers, der Eindruck, daß nur davon die Rede sei, wie der *Feldhaber* einen einzelnen Körper beleuchtet. Allerdings kann man hier unter dem

„ganzen *Feld*“ auch den gesamten *Körper* Gottes verstehen, der alle körperlichen Wesen in sich enthält.

Titel des Kapitels:

„*Anschirring* <in> der Trennung von *Feld* und *Feldkenner*“ (*kṣetra-kṣetrajña-vibhāga-yogaḥ*).

Kapitel 14

Verse 14.1-2:

Die letzten Verse des vorherigen Kapitels mögen wieder einmal den Eindruck erweckt haben, als sei Shankaras Lehre von der absoluten Nichtzweiheit der Bhagavadgita adäquat. Doch der Beginn des 14. Kapitels müßte wieder Zweifel daran wecken. Mit Hilfe von Krishnas Lehre sollen nämlich schon viele „Entsager“ von hier auf Erden zur „höchsten Vollendung“ gelangt sein. (14.1) Das muß doch wohl so interpretiert werden, daß sie trotz der Vereinigung mit Krishna, der alldurchdringenden Gottheit, nicht aufgehört haben, viele und Individuen zu sein. Auch der folgende Vers stützt diese Vermutung. Die „höchste Vollendung“ besteht darin, daß man „mit Krishna dieselbe Ordnung hat“ (*mama sādharmaṃyam*). Also viele Individuen teilen mit Krishna dieselbe Ordnung, d.h. ihr Leben folgt denselben Gesetzmäßigkeiten wie das seine. Und weiter heißt es: Bei der „Aussendung“ der Welt (von manchen mit „Weltschöpfung“ übersetzt), werden sie nicht geboren, und bei der „Auflösung“ der Welt sind sie nicht erschüttert. (14.2) Damit wird offensichtlich vorausgesetzt, daß sie durchaus noch als Mehrzahl existieren. Es gibt in der Bhagavadgita auch andere Stellen dieser Art, z.B. 2.12: „Nicht nämlich war ich je nicht, noch du noch jene Menschenherren, noch werden nicht sein wir alle später.“

Der Sachverhalt ist paradox: Wenn ich und du und er und sie alle erkennen, daß Krishna der Körperhaber in uns ist, so erkennen wir zwar, daß wir alle eins sind, aber eben daß wir eins sind. Die Vielheit wird damit nicht ausgelöscht, sondern es gibt eine Vielheit in der Einheit und eine Einheit in der Vielheit.

Verse 14.3-4:

Hier wird beschrieben, auf welche Weise Krishna alle Lebewesen hervorbringt. Die große Kraft (*mahad brahma*) spielt die Rolle seines „Mutterschoßes“ (*yonih*), er selbst ist der „Vater“. Die Lebewesen werden aus dem „Samen“ (*bījam*) oder „Embryo“ (*garbhah*), den er in den „Mutterschoß“ legt. Anderswo nennt er den „Samen“ oder „Embryo“ auch „ein Teil von mir“ (*mama aṃśah*, 15.7) oder „ein Teil meines Glanzes“ (*mama tejomśah*, 10.41-42). Gott gliedert sich also in drei Prinzipien, die mit Vater, Mutter und Kind verglichen werden können. Die „große Kraft“ ist offenbar die erscheinungslose Grund-

schicht der *Struktur (prakṛtiḥ)*; und wer über die Diskussionen zwischen den verschiedenen Vedantaschulen noch nichts weiß, wird den „*Feldkenner* in allen *Feldern*“ ohne zu zögern mit dem „Teil“ oder „Samen“ identifizieren. In 15.7ff. nennt Krishna dasjenige, was in *Körper* eingeht und sie wieder verläßt, ausdrücklich einen „Teil von mir“ (*mamaivāṁśah*).

Für Shankara ist der „Embryo“ nicht der *Feldkenner*, sondern der sogenannte „Goldembryo“ (*hiranyagarbhaḥ*), eine bloße Illusion (*māyā*), die daraus resultiert, daß „Nichtwissen, Begierde und Tun“ als die „eigene Gestalt“ des *Feldkenners* erscheinen. Später, beim Vers 15.7 vergleicht Shankara diese Illusion mit einem Spiegelbild der Sonne im Wasser. In Wahrheit ist die Sonne natürlich nicht im Wasser, sondern am Himmel. Und ganz ähnlich verhält es sich nach Shankara mit dem „Goldembryo“. Aus diesem illusionären Spiegelbild des *Feldkenners* entsteht also die ganze Welt, die damit ihrerseits letztlich nichtseiend ist. Auf diese Weise bringt Shankara den Text in Einklang mit seiner Lehre, der gemäß jegliche Form von Dualität Illusion und nichtseiend sei. Doch der Text selbst gibt weder hier noch anderswo einen Hinweis darauf, daß er so verstanden werden müßte. Vielmehr lehrt Krishna, daß Gott in sich differenziert ist, letztlich eine Art Dreifaltigkeit, die sich ihrerseits in das ganze Universum entfaltet.

Gegen eine in sich differenzierte Gottheit argumentieren Advaitavedantins jeweils: Der *Feldkenner* ist Bewußtsein; Vielheit hingegen kann nicht Bewußtsein sein, sondern nur etwas, das im Bewußtsein erscheint; folglich gehört sie zur *māyā* bzw. *prakṛtiḥ*. Doch liegt hier eine Begriffsverwirrung vor. Besteht denn z.B. die Zahl Fünf aus fünf Dingen? Nein. Sie ist ein Prinzip, das es ermöglicht, fünf Dinge zu einer Einheit zusammenzufassen. Zahlen sind genau genommen nicht Zählbares, sondern Zählendes, auch wenn wir natürlich so tun können, als könnten wir sie zählen. Ganz ähnlich müssen wir den „Embryo“ oder „Samen“ als Prinzip der Vielheit begreifen, nicht als eines von vielen Dingen. Ja, wir müssen die ganze Dreieinigkeit von „Vater“, „Mutter“ und „Embryo“ als Prinzip der Vielheit begreifen. Sie ist der Grund, aus dem heraus diese ganze Welt sowohl Eines als auch Vieles sein kann.

Shankara selbst verwickelt sich hier in Widersprüche, weil er zur Erklärung der Welt ebenfalls mindestens drei Prinzipien braucht, nämlich den *Feldkenner*, das *Feld* und das Nichtwissen. Ist diese Dreiheit also selbst eine Illusion? Gehört sie selbst mit der Illusion an, die sie erklären will? Dann ist diese Erklärung selbst eine Illusion. Es gibt Advai-

tavedantis, die sich dieser Paradoxie bewußt sind, und sie reagieren darauf mit der Feststellung, daß die Wahrheit letztlich unaussprechbar ist. Man könnte jedoch auch sagen, daß sie sich nicht ganz im klaren darüber sind, was sie sagen.

Ich möchte damit keinem Advaitavedanti seine Einheitserfahrung oder -erkenntnis absprechen. Aber die Art und Weise, wie er davon spricht, ist m.E. dennoch inadäquat. Ich verzichte hier auf eingehendere Kommentare und verweise auf den Anhang „Zu Shankaras Advaita-Lehre“.

Verse 14.5-9:

Nun wendet sich Krishna der Erklärung der drei *Strähnen* (*gunah*) der *Struktur* (*prakṛtiḥ*) zu. Wir haben die *Strähnen* bereits kennengelernt als jene Bewegungstendenzen, die eben nicht aus dem *Feldkennner*, sondern aus dem *Feld* bzw. der *Struktur* kommen, und die den *Feldkennner* dazu bringen, sich irrtümlich für einen Täter zu halten. Die *Strähnen* sind es, so sagt Krishna, die die Lebewesen im Körper binden.

Da diese Erklärung auf die Weltentstehungstheorie von 14.3-4 folgt, stellt sich die Frage, ob es diese Körperbindung ist, durch die die Welt entsteht. Feststeht, daß der *Anschirrer*, wenn er die Körperbindung überwindet, nicht mehr wiedergeboren wird. Kehrt der „Same“ hier wieder zum „Vater“ zurück? In gewisser Weise, nämlich insofern der *Anschirrer* erkennt, daß Krishna alle Dinge ist, ist es sicher eine Rückkehr. Aber wenn meine Überlegungen zu 14.1-2 zutreffen, denen zufolge der zu Befreiung und Unsterblichkeit Gelangte gleichwohl in einer Einheit-Vielheit weiterbesteht, so folgt daraus, daß der „Same“ durchaus im „Mutterschoß“ bleibt. Der „Mutterschoß“ umfaßt anscheinend nicht nur diese grobstoffliche Welt, sondern auch eine unsterbliche Welt Vishnus. Die Anhänger des Dvaitavedanta nennen diese unsterbliche Welt Vaikuntha.

Krishna beschreibt die drei *Strähnen* wie folgt (14.6-9):

<i>Strähne:</i>	entspringt aus:	Wesen:	bindet durch Haften an:
<i>Seiendheit</i>	Fleckenlosigkeit	leuchtend-klar, leidlos	Glück, Erkenntnis
<i>Trübheit</i>	Durst, Haften	leidenschaftlich	Tun
<i>Finsterkeit</i>	Nichterkenntnis	verwirrt	Nachlässigkeit, Trägheit

Zum besseren Verständnis der *Strähnen* verweise ich auch auf meine Erklärungen in der Einleitung auf S. 19.

Nebenbei: In Vers 14.8 ist von „allen *Körperhabern*“ (*sarvadehinām*) im Plural die Rede. Auch wenn Krishna der *Körperhaber* in allen *Körpern* ist, kann man offenbar von vielen *Körperhabern* sprechen. Wir haben hier ein weiteres Indiz für die Einheit in Vielheit und Vielheit in Einheit vor uns.

Verse 14.10-13:

Die drei *Strähnen* können in verschiedener „Mischung“ auftreten. Eine von ihnen kann die jeweils anderen „überwiegen“. (14.10) Daraus resultieren Charaktere und Schicksale, die eher *seiendheitlich*, eher *trübheitlich* oder eher *finsterkeitlich* sind. Die folgenden Verse führen aus, woran man erkennt, welche *Strähne* gerade überwiegt. Es handelt sich um eine Ausführung derjenigen Eigenschaften, die in obiger Tabelle in der Kolumne „Wesen“ aufgeführt sind. (14.11-13)

Verse 14.14-18:

Die *Strähnen* besitzen eine Tendenz sich zu bewahren und fortzusetzen. Wer z.B. in *Seiendheit* lebt, wird auch in einer *seiendheitlichen* Welt wiedergeboren, und analog verhält es sich mit *trübheitlichen* und *finsterkeitlichen* Menschen. (14.14-15; 18) Wir haben hier also eine Form von Karma-Lehre vor uns. Zu dieser gehören auch die folgenden Verse, die von den Früchten der drei *Strähnen* handeln: *Seiendheit* führt zu „fleckloser Frucht“ und zu Erkenntnis, *Trübheit* zu Unglück und Habsucht, *Finsterkeit* zu Nichterkenntnis, Verwirrtheit und Nachlässigkeit. (14.16-17)

Verse 14.19-20:

Nach diesen Erklärungen wiederholt Krishna, daß alle Taten nur durch die *Strähnen* vollbracht werden, nicht durch den *Körperhaber*. Der *Körperhaber*, der dies erkennt, erlangt die Unsterblichkeit.

Verse 14.21-27:

Nachdem Arjuna hiermit die Kennzeichen der Menschen erfahren hat, die von den *Strähnen* bestimmt werden, will er die Kennzeichen eines Menschen wissen, der die *Strähnen* überwunden hat. (14.21)

Dieser zeichnet sich dadurch aus, daß er das wechselnde Auftreten der *Strähnen* mit Gleichmut hinnimmt, also sie „nicht haßt, wenn sie hervortreten, und nicht begeht, wenn sie verschwinden“. Seine Haltung gegenüber den *Strähnen* ist: „drinnen sitzen, als ob er draußen säße“ und unberührtes Wahrnehmen davon, daß die *Strähnen* in Bewegung

und Tätigkeit sind. Gleichheit gegenüber allem führt zur Überwindung der *Strähnen*. (14.22-25)

In den letzten beiden Versen fügt Krishna hinzu, daß die Überwindung der *Strähnen* durch ungeteilte Verehrung Krishnas erreicht werden kann.

Vers 14.27: „ich bin die Grundlage der *Kraft*“ (*brahmaṇaḥ pratiṣṭhā*): vgl. 14.3 und Kommentar dazu: „Die große *Kraft* ist mein Schoß“.

Titel des Kapitels:

„*Anschirring* <in> der Trennung der drei *Strähnen* <vom Körperhaber>“ (*guṇa-traya-vibhāga-yogaḥ*): Ich ergänze hierbei „<vom Körperhaber>“, weil nicht die Unterscheidung der drei *Strähnen* untereinander, sondern die *Unterscheidung* des *Feldkenners* von den *Strähnen* die entscheidende, Befreiung bringende Erkenntnis ist. Es geht um die Erkenntnis, daß nicht der *Feldkenner*, sondern die *Strähnen* handeln.

Allerdings ist diese Ergänzung keineswegs zwingend, wie die Titel der Kapitel 16 und 17 zeigen, bei denen es sich ebenfalls um *vibhāga-yogaḥ*, also um „*Anschirrunge*n in einer Trennung oder Unterscheidung“ handelt. Wenn wir den Titel des vorliegenden Kapitels mit „*Anschirring* <in> der Trennung der drei *Strähnen*“ übersetzen wollen, dann wird diese „Trennung“ oder Unterscheidung offenbar dem Zweck dienen, die *Strähne* der *Seiendheit* zu fördern. Dies ist durchaus ratsam, denn, wie wir erfahren haben, fördert *Seiendheit* Erkenntnis. Allerdings bindet auch Erkenntnis, wie wir aus 14.6 wissen. Um über die *Strähnen* hinauszugehen und sie zu überwinden, sollte der *Anschirrer* alle *Strähnen*, wann immer sie sich bemerkbar machen, ohne Zuneigung und Abneigung gleichmütig hinnehmen.

Kapitel 15

Verse 15.1-6:

Der Ashvattha-Baum (*Ficus Religiosa*) ist ein wichtiges spirituelles Symbol für die indischen Religionen. Er ist der Baum aller Bäume, wie wir schon in 10.26 erfahren haben. Unter ihm hielten die Götter Rat, Vishnu wurde unter einem Ashvattha geboren, und Buddha unter einem Ashvattha erleuchtet. Hier aber erscheint er als eine Art Baum der Veden und gleichzeitig als Lebens- oder Weltbaum. Er repräsentiert das in Geburt und Kreislauf gefangene Leben. Will man Befreiung und Unsterblichkeit erlangen, so muß man ihn fällen.

Vers 15.1: Der Baum erscheint zunächst als Symbol des Veda. Er wurzelt im Himmel bei den Göttern, und seine von oben herabwachsenden Blätter sind die „Wunschhymnen“ der Veden. Wer ihn kennt, ist ein Kenner der Veden. Soweit ein unmittelbar verständliches Bild. Doch es gibt Probleme, wie sich im folgenden zeigen wird.

Die erste Zeile des Verses ist direkt von KathaUp 6.1 inspiriert:

*ūrdhvamūlo 'vāksākha
eṣo 'śvatthaḥ sanātanah
tad eva śukraṃ tad brahma
tad evāmṛtam ucyate
tasmiml lokāḥ śritāḥ sarve
tad u nātyeti kaścana*

Nach oben die Wurzel, nach unten die Zweige
hat dieser urewige Feigenbaum.

Dieser ist das Helle (od. Reine), dieser ist die *Kraft*,
dieser wird das Unsterbliche genannt.

Auf ihn stützen sich alle Welten,
niemand überwindet ihn.

Es ist möglich, diese Stelle und BhG 15.1 als zusammengehörig zu deuten. Wie wir wissen, werden die Veden auch als „*Kraft*“ (*brahma*) bezeichnet. Es kommt somit auf dasselbe heraus, ob wir sagen, der Baum sei die Veden oder er sei die *Kraft*. Auf diesen Wissensbaum stützen sich alle Welten. Wir haben in Kapitel 3 erfahren, daß der vedische Opferkult den Erhalt der Welt garantiert.

Das Symbol des Wissensbaumes entstammt anscheinend einer Tradition, welche die Veden als Manifestation der *Kraft* und als Weg zur *Kraft* versteht. Die Bhagavadgita lehnt die Veden allerdings ab, zumindest an dieser Stelle, denn in Vers 15.3 fordert Krishna Arjuna auf,

diesen Baum mit dem Schwert des Nichthaftens umzuschlagen – übrigens im Widerspruch zur letzten Zeile des oben zitierten Verses aus der Katha-Upanishad, der zufolge niemand den Baum überwinden kann.

Shankara hat beide Stellen, also sowohl den Vers der Bhagavadgita als auch den der Katha-Upanishad, kommentiert, und er kommt zu einer anderen Deutung. Ihm zufolge ist nicht der Baum selbst das *brahma*, sondern nur seine Wurzel. Der Baum dagegen ist die Welt oder der Geburtenkreislauf. Im Bhagavadgita-Kommentar zitiert er eine Stelle aus einem Purana, der zufolge der Baum die Entfaltung der verschiedenen Schichten (*vyaktih*) der *Struktur* (*prakṛtiḥ*) repräsentiert. Die Wurzel ist das „Erscheinungslose“ (*avyaktam*), der Baumstamm die „Einsicht“ (*buddhiḥ*), seine Astlöcher die Sinnesorgane, usw. Diese Interpretation ist natürlich spekulativ, denn nichts davon steht tatsächlich da.

Das Bild vom umgedrehten Baum begegnet uns zum ersten Mal an einer schwer zu deutenden Stelle in Rigveda 1.24.7, auf die ich hier nicht näher eingehen möchte.

Vers 15.2: Vers 2 macht Aussagen zum Ashvatthabaum, die den Aussagen von Vers 1 anscheinend widersprechen. Es ist nicht leicht, die beiden Verse miteinander in Harmonie zu bringen. Zum einen verlaufen die Wurzeln des Baumes laut Vers 1 nach oben, laut Vers 2 dagegen nach unten. Zum andern hat der Baum hier keine Verbindung mit den Veden, sondern mit dem Tun und mit den *Strähnen*. Wie gehen wir damit um?

Wenn wir Vers 1 zunächst aus unserem Bewußtsein ausklammern, so haben wir einen Baum vor uns, der Tun hervorbringt und gemäß der Bewegung der *Strähnen* wächst. Die von den Strähnen hervorgebrachten Äste laufen nach oben und nach unten. Ein Rückblick auf 14.18 läßt uns ahnen, daß die *Strähne Seiendheit* nach oben laufende, die *Strähne Finsternis* dagegen nach unten laufende Äste produziert. Die Blätter (oder Zweige?) sind diesmal die Sinnesgegenstände. Der ganze Baum repräsentiert unser Tun in dieser Welt. Seine Wurzeln sind „unten“, auf der Erde, vielleicht auch im Unbewußten.

Wie aber bringen wir nun Vers 1 und Vers 2 miteinander in Einklang? Die Frage ist, ob wir dies tatsächlich müssen. Wir haben bereits erfahren, daß das in Vers 1 entworfene Bild vom Ashvattha-Baum der alten vedischen Religion entnommen ist. Doch Krishna hat bereits des öfteren bewiesen, daß er mit dieser Tradition brechen will. Könnte es sein, daß er hier demonstrieren will, wie ein altüberliefertes Bild nach

seiner Meinung umgedeutet werden muß? Man beachte: Im Parallelvers aus der Katha-Upanishad heißt es, daß niemand den Baum der *Kraft* bzw. des Veda überwinden kann; doch Krishna fordert auf, daß dieser Baum gefällt werden muß (in Vers 3). Vielleicht also will Krishna folgendes sagen: Der Baum vom Wissen, von dem die vedische Tradition spricht, ist in Wahrheit nichts anderes als der Baum des Samsara, und daher zu fällen. Ich erinnere an 2.52f., wo die Veden als ein „Dickicht der Verwirrung“ bezeichnet werden, das es zu überwinden gilt (vgl. 8.28). Mit zu dieser radikalen Umdeutung gehört, daß Krishna den verkehrten Baum so hinstellt, wie es sich für einen Baum gehört.

Nach diesen Überlegungen scheint übrigens auch Shankaras Deutung des Baumes, daß er den Samsara repräsentiere, plötzlich zu passen.

Verse 15.3-4: Nun also folgt Krishnas Aufforderung, diesen Baum „mit dem Schwert des Nichthaftens“ – am Tun bzw. an Tatfrucht – zu fällen, und gleichzeitig zu Krishna, dem „anfänglichen *Menschen*“ (*ādyah puruṣaḥ*) Zuflucht zu nehmen.

Hiermit wird allerdings nochmals eine Frage betreffend die Natur des Baumes aufgeworfen. Da offenbar ein einzelnes Individuum ihn fällen kann, fragt sich, ob es sich um so etwas wie den „Lebensbaum“ eines Menschen handelt. Handelt es sich also nicht, wie Shankara meint, um einen allumfassenden Baum, der den ganzen Samsara, also die ganze Welt enthält? Vielleicht kann man aber auch einen kosmischen Baum in einem metaphorischen Sinne individuell für sich fällen.

Vers 15.4: „von dem her die uralte Bewegung ausgegangen ist“: Das Wort „ausgegangen“ (*prasṛtā*) ist uns schon in 15.2 begegnet: „nach unten und oben ausgehend (*prasṛtāḥ*) sind seine Zweige“.

Verse 15.4-6: Das zu erreichende Ziel wird als ein „unvergänglicher Standort“ (*padam avyayam*) und als „mein (Kishnas) höchster Wohnsitz“ (*dhāma paramam mama*) bezeichnet, von dem man nicht mehr zurückkehrt, nachdem man einmal zu ihm gelangt ist. Auch diese Aussagen, wie schon der Anfang des 14. Kapitels, deuten an, daß die Unsterblichkeit nicht das Ende der Existenz als Individuum bedeutet. Vielmehr gelangt man in eine Welt, die als Vielheit in Einheit und Einheit in Vielheit erfahren wird.

Verse 15.7-11: Den Ashvattha-Baum hatten wir als Repräsentanten der *Struktur* gedeutet. Ihn galt es zu fällen und Zuflucht zum „anfänglichen *Menschen*“ (*ādyah puruṣaḥ*, 15.4) zu nehmen. Von diesem *Menschen* (*puruṣaḥ*) ist nun die Rede, vom *Feldkenner* oder *Körperhaber*, der das Denken und die Sinne lenkt. Diesen bezeichnet Krishna als ein

„Teil (*amśah*) von mir“. Diese Stelle wirft ein klärendes Licht auf all jene Stellen, wo Krishna sich selbst als den *Körperhaber* oder *Feldkennner* bezeichnet. Die Aussage „ich bin es“ ist offenbar gleichbedeutend mit „es ist ein Teil von mir“. Man beachte: In den Versen 15.12ff. wird Krishna wieder sagen „ich bin es“, nicht „es ist ein Teil von mir“. Das bedeutet, daß die beiden Redeweisen wirklich äquivalent sind. Und dies beweist abermals, daß Shankaras Lehre von der absoluten Identität von Selbst (*ātmā*) und Gott oder *brahma* nicht ganz richtig ist. Unsere Einheit mit Gott ist nicht gänzlich differenzlos. (vgl. auch Kommentar zu 7.5-7 und 14.3-4)

Shankara muß den „Teil von mir“ natürlich irgendwie anders deuten. Er vergleicht ihn mit der Reflexion der Sonne im Wasser. Die potentiell sehr zahlreichen Reflexionen der Sonne in der bewegten Wasseroberfläche sind bloß eine Illusion, denn tatsächlich befindet sich die Sonne nicht im Wasser, sondern am Himmel. Ähnlich verhält es sich nach Shankaras Vorstellung mit dem *Feldkennner*, wenn er sich im *Feld* „spiegelt“. Doch der Text spricht weder von einem Spiegelbild noch von einer Reflexion, sondern von einem Teil Krishnas. Es ist weder zwingend noch naheliegend, den Begriff „Teil“ auf diese Weise zu interpretieren.

Vers 15.12-15: In den vorherigen Versen war von Krishna als dem *Körperhaber* die Rede, der in die *Körper* geht und sie wieder verläßt und dabei die Sinne und das Denken mitnimmt. In den Versen 12 und 13 bezeichnet Krishna sich als den Glanz in Sonne und Mond, als die Kraft in der Erde und den Saft in den Pflanzen. Das erinnert ein wenig an die Partie 7.7-11, wo sich Krishna ebenfalls z.B. als das Leuchten Sonne und Mond zu erkennen gibt. (s. dortigen Kommentar) Auch hier geht es darum, Krishna als die Essenz, die innere Kraft, das innere Licht in den Dingen wahrzunehmen. Vers 15.15 sagt es kurz wie folgt: „Ins Herz von allem bin ich eingegangen“.

Vers 15.16-18: Schließlich spricht Krishna von den drei *Menschen* (*puruṣah*), aus denen sich alles erklärt:

- der „zerrinnende *Mensch*“ sind alle Lebewesen
- der „nichtzerrinnende *Mensch*“ ist der „reglosstehende“ – offenbar der *Körperhaber*, der „Teil“ oder „Same“, den Krishna in die *Struktur* senkt, um die Welt hervorzubringen
- der „oberste *Mensch*“, der über diesen beiden steht – Krishna selbst.

Shankara deutet den mittleren dieser drei *Menschen*, wie in 14.3-4, als jener „Goldembryo“ (*hiranyagarbhaḥ*) bzw. als „die Illusions-Kraft“ (*māyā-śaktiḥ*) Krishnas, der „Same“ (*bījam*), aus dem die vergänglichen Lebewesen entstehen. Besser verständlich ist wohl Shankaras Erklärung zu 15.7, wo er diesen Samen mit der trügerischen Reflexion des Sonnenlichts im Wasser vergleicht. Wenn man Befreiung erlangt, hört dieser „nichtzerrinnende *Mensch*“ angeblich sofort auf zu existieren, und es bleibt nur noch der „oberste *Mensch*“. Doch davon ist in der Bhagavadgita, wie mir scheint, nie die Rede.

Titel des Kapitels:

„*Anschirring* <im> Obersten der *Menschen*“ (*puruṣottama-yogaḥ*).

Kapitel 16

Vers 16.1-6:

Krishna sagt, daß man in ein göttliches oder ein gegengöttliches Schicksal hineingeboren werden kann und daß man dem Verhalten eines Menschen bzw. seinem Charakter ansehen kann, in welches von beiden er hineingeboren wurde. Göttliches Schicksal, so sagt er weiter, neigt zur Befreiung, gegengöttliches dagegen zur Bindung. Arjuna selbst ist natürlich in ein göttliches Schicksal hineingeboren. Krishna beschreibt in diesem Kapitel ausführlich das gegengöttliche Schicksal.

Vers 16.7: „Sich-bewegen und Nicht-sich-bewegen“: D.h. gegengöttliche Menschen wissen nicht, wann es zu handeln und wann es stillzuhalten gilt.

Vers 16.8:

Über die genaue Aussage dieses Verses gibt es verschiedene Auffassungen. Ich neige dazu, ihn wie folgt zu deuten: „Ohne Wahrheit“ ist gleichbedeutend mit „ohne Grundlage“, „ohne Herrn“ und „nicht folgerichtig entstanden“. All dies kann auf den *Feldkenner* bzw. Krishna bezogen werden. Er ist die Wahrheit, die Grundlage, der Herr, und das, woraus die Welt folgerichtig entsteht. All dies leugnen die gegengöttlichen Menschen. Statt dessen sehen sie die Ursache von allem in der Begierde. Daraus folgt dann auch das, was andere Kommentatoren unter „ohne Wahrheit“ usw. verstanden haben: das Fehlen eines Sinns für Wahr und Falsch oder Recht und Unrecht usw. Diese Deutung wird unterstützt durch 16.11, wo davon die Rede ist, daß diese Leute glauben, die Existenz des Menschen ende mit dem physischen Tod. Es gibt also nach ihrer Vorstellung keinen unsterblichen *Feldkenner* und keinen Gott. Eine weitere Stütze für diese Deutung kann man in 16.18 sehen: Gegengöttliche Menschen hassen den *Feldkenner* im eigenen *Körper* und in den *Körpern* der anderen.

Vers 16.19-24:

Gegengöttliche Menschen wirft Krishna immer von neuem in gegengöttliche Mutterschöße. Dadurch durchleben sie Geburt um Geburt die Hölle ihrer Begierden und der „Vernichtung des <eigenen> Wesens“. Das Tor zu dieser „Hölle“ (*narakah*) ist die Dreiheit Begierde, Zorn und Habsucht. Will man Befreiung erlangen, so muß man diese Dreiheit aufgeben und sich in all seinem Tun an die *Lehre* (*śāstram*), d.h. an die *Ordnung* (*dharmah*) halten.

Titel des Kapitels:

„*Anschirring* <in> der Trennung von göttlichem und gegengöttlichem Schicksal“ (*daivāsura-sampad-vibhāga-yogaḥ*). Die *Anschirring* besteht hier offenbar darin, in allem einen Weg zu wählen, der göttlichem Schicksal entspricht, nicht gegengöttlichem.

Kapitel 17

Verse 17.1-4:

Arjuna will wissen, welcher der drei *Strähnen* Menschen zuzuordnen sind, die zwar die *Lehre* bzw. *Ordnung* nicht befolgen, jedoch *Vertrauen* (*śraddhā*) haben. Mit dieser Frage greift Arjuna insofern ein altes Thema auf, als er ja von Anfang an das Befolgen der *Ordnung* – konkret die Teilnahme an der Schlacht – am liebsten vermeiden würde.

Krishna antwortet, daß jede *Strähne* ihre eigene Art von *Vertrauen* habe. (17.2) Tiefsinnig die Aussagen: „Aus *Vertrauen* besteht (*śraddhāmayah*) der Mensch“ und „worauf immer einer *vertraut*, das ist er“. (17.3) Dann sagt Krishna, offenbar in der Absicht, dies zu konkretisieren: Je nach *Strähne*, die einen Menschen bestimmt, opfert dieser entweder den Göttern, den Yakshas und Rakshas’ – also Geistern der Reichtümer – oder aber Verstorbenen und niederen Geistern. (17.4)

Verse 17.5-6: Diese beiden Verse passen nicht recht in den Kontext. Weder geht es in ihnen um verschiedene Arten des *Vertrauens*, noch um die drei *Strähnen*, wie im vorangehenden und folgenden Text. Vielmehr geht es um eine Art von *Brennen* oder spiritueller Übung (*tapas*), die „von gegengöttlicher Entschiedenheit“ ist. Die Verse scheinen eher ins 16. Kapitel zu gehören. Vielleicht also sind sie irrtümlich hierher geraten. Ein Malayalam-Manuskript fügt sie nach Vers 16.17 ein. Tatsächlich würden sie dort gut passen.

Verse 17.7-22:

Krishna fährt weiter mit Beschreibungen, wie Menschen, die von verschiedenen *Strähnen* *geprägt* sind, sich verhalten: was für Nahrung sie zu sich nehmen (17.8-10), wie sie Opfer darbringen (17.11-13), wie sie *Brennen* (*tapas*) durchführen – wobei *Brennen* in Körper, Rede und Denken unterschieden wird (17.14-19) – und wie sie *geben* (schenken) (17.20-22).

Verse 17.23-28:

Die restlichen Verse des Kapitels handeln von dem Mantra OM TAT SAT, das die Brahmanen, bei den oben behandelten Tätigkeiten des Opfern, *Brennens* und *Gebens* zu sprechen pflegten, und das Krishna hier anscheinend auch Arjuna empfiehlt. Das Mantra kann übersetzt werden mit „Ja, dies <ist> gut [seiend]“, doch jedes der drei Wörter hat seinerseits eine tiefe mystische Bedeutung. Sowohl das Wort OM, eine alte feierliche Bejahung (vgl. BrAUp. 3.9.1), als auch das TAT („dies“) und das SAT („seiend, gut“) vergegenwärtigen die *Kraft* (vgl. 17.24d).

Die vorliegenden Verse allerdings scheinen dem TAT und dem SAT noch eine konkretere Bedeutung zu geben. Das TAT wird mit dem Verzicht auf Tatfrucht assoziiert (17.25), und ist wohl so gemeint: „Nur dies, nämlich die Tat, nicht die Frucht“. Man vergleiche hiermit 17.11: „zu opfern gilt es!“, d.h. ohne Abzwecken auf Tatfrucht, und 17.20: „zu geben gilt es!“, d.h. ohne Abzwecken auf Gegengeschenke. Das Wort SAT wiederum bekräftigt die Güte, Richtigkeit und Wahrheit, kurz die *Seiendheit* des Tuns. (17.26-27) Schließlich werden Taten, denen das *Vertrauen* fehlt als ASAT, „nichtseiend, nichtgut“, bezeichnet. (17.28) Wir können daraus schließen, daß das SAT auch ein festes *seiendheitliches Vertrauen* ausdrückt.

Titel des Kapitels:

„*Anschirring* <in> der Trennung der Dreiheit des *Vertrauens*“ (*śrad-dhā-traya-vibhāga-yogaḥ*). Die *Anschirring* besteht hier offensichtlich darin, stets das durch die *Strähne Seiendheit* charakterisierte *Vertrauen*, *Opfern*, *Brennen* usw. zu suchen.

Kapitel 18

Verse 18.1-12:

Arjuna will von Krishna die „Wahrheit“ (*tattvam*, eig. das „Dies-sein“) wissen über das „Abwerfen“ (*samnyāsaḥ*) und über das „Aufgeben“ (*tyāgaḥ*), und zwar „gesondert“ (*pr̥thak*). (18.1) Man könnte dies so verstehen, daß Arjuna den Unterschied zwischen den beiden Begriffen wissen will. Doch obwohl Krishna zunächst für beide Begriffe separat eine Art von Definition gibt (wobei allerdings die Definition das Zudefinierende enthält), scheint er weiter unten, z.B. in 18.7, beide unterschiedslos zu verwenden. Ist Arjunas Frage also vielleicht eher so gemeint, daß er über das Abwerfen bzw. Aufgeben im Detail hören will? Diese Deutung ist besser zu vereinbaren mit dem, was Krishna liefert.

Abzuwerfen sind durch Begierde motivierte Taten, und aufzugeben die Früchte von Taten. (18.2) Nicht aufzugeben sind Taten, die als Opfer, *Brennen* oder *Geben* vollzogen werden. (18.5) Aufzugeben ist dabei das Haften am Tun und seinen Früchten. (18.6)

Das Aufgeben wird nach *Strähnen* unterschieden. *Finsterkeitliche* Menschen geben eine Tat aus „Verwirrung“ auf (18.7), *trübheitliche* aus Furcht vor Mühsal (18.8), *seiendheitliche* dagegen Verzichteten nur auf die Tatfrucht, tun jedoch das notwendige Tun (18.9-12).

Vers 18.4: Das Aufgeben ist „von dreierlei Art“ (*trividhaḥ*): Hier könnte eine Unterscheidung des Aufgebens nach den drei *Strähnen* gemeint sein, wie sie in 18.7-9 gegeben wird. Eine andere Möglichkeit: In den beiden unmittelbar folgenden Versen 18.5-6 ist von drei Arten von Tätigkeit die Rede, die unter Aufgabe der Tatfrucht vollzogen werden sollen: Opfer, *Brennen* und *Geben*. Vielleicht also sind dies die drei Arten von Aufgeben. Dreiheit bezieht sich nicht notwendig immer auf die *Strähnen* (vgl. 18.18).

Verse 18.13-17:

Bei allen Taten, ob sie mit dem Körper, der Rede oder dem Denken vollzogen werden, sind fünf „Tatursachen“ beteiligt: Standort, Täter, Tatorgan, Motiv, Schicksal. (18.13-15) Nicht daran beteiligt ist jedoch das „<eigene> Wesen“ (*ātmā*) bzw. der Körperhaber. Dies muß man erkennen, will man durch Taten nicht gebunden werden. (18.16-17)

Verse 18.18-39:

Krishna unterscheidet die Beschaffenheit der Erkenntnis, die das Tun motiviert, nach den drei *Strähnen* (18.18-22):

Erkenntnis sieht

Seiendheit in allen Wesen das unvergängliche Sein, ungetrennt in den getrennten
Trübheit die Seinsweisen aller Wesen als gesondert
Finsterkeit ein Einzelnes, als wäre es das Ganze, kennt keine Gründe

... und dann die Beschaffenheit des Tuns selbst nach den drei *Strähnen* (18.23-25):

Tun ist

Seiendheit von Haften verlassen, verzichtet auf Tatfrucht
Trübheit von Begierde begleitet und glaubt: „ich bin tätig“
Finsterkeit durch Verwirrung verursacht und sich der Folgen des Tuns nicht bewußt

Dann folgt eine Beschreibung verschiedener weiterer Dinge nach den drei *Strähnen*, zunächst des Täters (18.26-28), dann der Einsicht (*buddhih*, 18.29-32), der „Festigkeit“ (*dhrtih*) bzw. Entschiedenheit (18.33-35), des Glücks (*sukham*, 18.36-39). Ich verzichte hier auf eine weitere Tabellen. Warum ausgerechnet diese Begriffe nach den *Strähnen* aufgegliedert werden, sagt der Text nicht. Aber der Zweck besteht sicher darin, daß der Leser oder Zuhörer sich um die Zunahme *seiendheitlicher* Qualitäten bemühen sollte, weil sie der Befreiung förderlich sind.

Verse 18.40-49:

Alles Sein in Himmel und auf Erden wird durch die drei *Strähnen* bestimmt. Auch das verschiedene Tun, das den vier Kasten zugeordnet wird, ist nach den drei *Strähnen* „aufgetrennt“. (18.40-41) Nach dieser Feststellung nennt Krishna die Tätigkeiten der verschiedenen Kasten, unterläßt es jedoch, sie nach den *Strähnen* „aufzutrennen“. (18.42-44) Shankara ist der Meinung, daß die verschiedenen Kasten durch die *Strähnen* „generiert“ werden: die Brahmanen durch *Seiendheit*, die Krieger durch *Trübheit*, die Bauern durch *Trübheit* und *Finsterkeit* und die Knechte durch *Finsterkeit*. Doch die Bhagavadgita sagt nichts dergleichen, und vermutlich ist sie auch nicht dieser Ansicht. Krishna verlangt im Anschluß an seine Erklärung der Kastentätigkeiten, daß jeder das seiner Kaste entsprechende Tun tut, jedoch unter Verzicht auf Tatfrüchte. (18.45ff.) Solches Tun aber ist, wie wir wissen, *seiendheitlich* (s. 18.23), und zwar ganz unabhängig davon, welcher Kaste man angehört. Welche *Strähne* das Tun eines Menschen bestimmt, hat

nichts damit zu tun, welcher Kaste er angehört. (s. auch Kommentar zu 4.13).

Verse 18.50-56:

Krishna beschreibt nochmals die Lebensweise, durch die der Mensch zur *Kraft* und zu Krishna gelangt.

Verse 18.57-63:

Nun kommt Krishna nochmals auf Arjunas konkrete Situation zu sprechen und fordert ihn auf, an der Schlacht teilzunehmen und dabei alle Taten auf Krishna abzuwerfen. Eine Entscheidung gegen den Kampf wäre verkehrt, denn seine *Struktur* wird ihn dazu auch gegen seinen Willen zum Kampfe zwingen. Denn Krishna, „in aller Gewordenen Herzort stehend, läßt alle Gewordenen umherirren, an einer Maschine angebracht, durch seine *Zaubermacht*“. Krishnas *Zaubermacht* (*māyā*) ist die *Struktur*. Diese ist unablässig tätig, und zwar in einer Weise, daß der bewußte Wille des Menschen wenig Einfluß darauf hat. Krishna hat immer wieder darauf hingewiesen, daß nicht der *Körperhaber*, sondern die *Strähnen* der *Struktur* tätig sind. Das „Perfide“ an der *Struktur* ist, daß sie tatsächlich im *Körperhaber* die Illusion erzeugt, als sei er der Handelnde. Darum heißt sie auch Krishnas „*Zaubermacht*“: weil sie den *Körperhaber* bezaubert und in Illusionen verwickelt. Die Befreiung kann nur dadurch erreicht werden, daß man die *Struktur* das tun läßt, was sie tun muß, sich aber damit nicht identifiziert, sondern in sich selbst den *Körperhaber* sucht, der ein Teil Krishnas ist und in unvergänglichem Frieden verweilt.

Verse 18.64-66:

Ein letztes Mal offenbart Krishna Arjuna sein höchstes Geheimnis. Die Verehrung Krishnas ist es, die zur Befreiung führt.

Vers 18.66: „Alle *Ordnungen* gib auf“: Muß wohl bedeuten: „alle Taten wirf ab auf mich“.

Verse 18.67-73:

Krishna beendet seine Belehrung mit der Aufforderung, diese Lehre weiter zu verkünden, aber nur unter Menschen, bei denen sie Frucht tragen kann. Schließlich fragt er Arjuna, ob dieser seine Lehre „mit zu einem Punkt <gemachtem> Sinn gehört“ und die Verwirrung überwunden hat. (18.72) Arjuna bejaht und beendet seine Rede mit den Worten „tun werde ich dein Wort“. (18.73)

Titel des Kapitels:

„*Anschirring* <in> Befreiung und Abwerfung“ (*mokṣa-saṃnyāsa-yogaḥ*), vielleicht auch: „*Anschirring* <in zur> Befreiung <führender> *Abwerfung*“.