

- ihm als dem Anfang von allem, indem er seine Unerkennbarkeit für Götter und Seher betont.
- 4–5 Kṛṣṇa zitiert eine Liste von Befindlichkeiten, die (wie alles) auf ihn zurückgehen.
- 6 Desgleichen die mythischen Stammväter der Menschheit.
- 7–11 Wissen um die Gottheit in der Einheit als Ursprung und in der Vielheit der Entfaltung bildet die Voraussetzung für die Teilhabe an ihm, Hingabe zu ihm; er ist es, der die Bedingungen der Unerlöslichkeit zerstört.
- 12–18 Arjuna's Zwischenfrage: Er bekräftigt Kṛṣṇas Göttlichkeit und bittet um eine ausführlichere Beschreibung Kṛṣṇas in seiner Einung und seinen Ausfaltungen.
- 19–42 Kṛṣṇa bezeichnet sich als den Besten, Ersten, Vorzüglichsten verschiedener Klassen von Wesen und Dingen. Nichts existiert ohne ihn, der die Welt als einen Teil von sich (oder «mit nur einem Teil von sich») erhält.

Sacherläuterungen

Die Beziehung der Gottheit zur Welt bleibt weiterhin das dominierende Thema. Darin, daß Arjuna (und mit ihm die Hörer der Bhagavad-Gītā) über Kṛṣṇas Anwesenheit in allen Teilbereichen der Welt belehrt wird, gewinnt er eine Einsicht, deren Neuheit dadurch unterstrichen wird, daß sie nicht nur als bisher unbekannt (wie in anderen Bekräftigungen der vortragenen Lehren als geheim), sondern auch als unerkennbar für die höchsten Wesen und Autoritäten der Tradition dargestellt wird.

Das was «Ausfaltung» Gottes genannt wird (*vibhūti*), ließe sich in westlicher Terminologie als Gottes Immanenz bezeichnen; was der Einungszustand Gottes genannt wird (*yoga*, vgl. *ekatvam* in 6.31), wäre seine Transzendenz über der Dingwelt.

Indem Kṛṣṇa sich im ersten Abschnitt des Kapitels als der Anfang aller Dinge darstellt, belehrt er Arjuna eigentlich über seine Einheit; Arjuna scheint vor allem die Anwesenheit Gottes in der Welt ausführlicher kennen zu wollen, er fragt aber zuletzt nach Einungszustand und Ausfaltungen. Falls man in dieser Frage einen Hinweis auf die Themen der folgenden Abschnitte sehen darf, dann wäre der Rest von Kap. 10 als Darstellung der Ausfaltungen, Kap. 11 im Lichte von Gottes

Einheit zu interpretieren (konkretisiert in seiner Funktion als derjenige, in den alles am Ende wieder eingeht).

Die Dinge und Wesensklassen und Bereiche, als deren vorzüglichsten Vertreter Kṛṣṇa sich behauptet, entstammen nur zu einem kleinen Teil der sichtbar konkreten Welt; das meiste davon ist dem mythischen Bereich entnommen; auf das vedische Erbe wird ausführlich zurückgegriffen. Ein System in der Auswahl oder Reihenfolge der genannten Namen und Dinge ist nicht ersichtlich.

Kapitel 11

Gliederung und Inhaltsübersicht

- 1–4 Arjuna bekräftigt die erhaltene Belehrung und bittet darum, Kṛṣṇas wahres Selbst *schauen* zu dürfen.
- 5–8 Kṛṣṇa fordert Arjuna auf, seine Gestalten, alle Wesen, das ganze Universum in ihm zu schauen.
- 9–14 Saṁjaya beschreibt Arjuna's Vision von Kṛṣṇas göttlich-kosmischer Gestalt.
(Die Verse 15–50 stehen in längerem Metrum.)
- 15–31 Arjuna beschreibt seine Vision von Kṛṣṇas göttlich-kosmischer Gestalt.
- 32–34 Kṛṣṇa bekräftigt seine kosmische Funktion als Zerstörer.
- 35(–50) Saṁjaya leitet den folgenden Hymnus des überwältigten Arjuna ein.
- 36–46 Arjuna preist Kṛṣṇa in seiner Göttlichkeit. Abschließend unterwirft er sich, bittet um Gnade und darum, daß Kṛṣṇa wieder seine menschliche Gestalt annehmen möge.
- 47–49 Kṛṣṇa bekräftigt die Einmaligkeit der Vision, die Arjuna zuteil wurde.
- 50 Saṁjaya erzählt das Ende der Vision.
- 51 Arjuna bestätigt, daß er Kṛṣṇa wieder in menschlicher Gestalt sieht.
- 52–55 Kṛṣṇa bekräftigt die Einmaligkeit der Vision; wer ihm in Ergebenheit (*bhakti*) naht, vermag ihn so zu erkennen und in ihn einzugehen. Er fordert Arjuna auf, sich ganz auf ihn auszurichten.

Bei den Zwischenfragen, die Arjuna in den Mund gelegt werden, darf man annehmen, daß sie in der redaktionellen Komposition des Gesamttextes eher zu einem der äußersten Ringe und also zu den zeitlich jüngsten Beiträgen zur Gesamt-Gītā gehören (was nicht ausschließt, daß auch die gestellten Fragen geprägtes Gut der Überlieferung sein können).

Liest man Arjunas einleitende Aussagen und Fragen im Lichte dieser Annahme, dann findet man hier eine deutliche Bestätigung dafür, daß die Weltzugewandtheit der Gottheit als das eigentlich Neue und Wichtige an der Theologie der Bhagavad-Gītā verstanden wurde. Man findet außerdem klare Hinweise darauf, innerhalb welcher Tradition und auf dem Hintergrund welcher Fragestellungen und Anliegen dies Neue zu sehen ist. Wir können erschließen, welche Gedanken und Begriffe ererbt (und weiterentwickelt) wurden.

Es bestätigt sich, daß ein Weltbild vorausgesetzt wird, das durch den Gegensatz von «niederen» und «höheren», vergänglichen und unveränderlichen, dem Entstehen und Vergehen unterworfenen und diesen Zuständen enthobenen Bereichen oder Zuständen gekennzeichnet ist. Dieses Denkschema entspricht der dem Sāṃkhya zugeschriebenen Begriffsreihe.

Es ist durch die Übertragung dieses Schemas auf Gliederung und Aufbau (und damit Aussageabsicht) dieser Kapitel der Bhagavad-Gītā begründet, wenn ich vorschlage, die Darlegung von Kṛṣṇas Identität mit den konkreten Dingen der Welt (Immanenz – *vibhūti*) (Kap. 10) als Gegenstück zur Darstellung seiner alles zusammenfassenden und vereinigenden transzendenten Seinsweise (*viśvarūpa*, *yogam aiśvaram*) zu lesen. Dies erklärt (oder macht zumindest nachvollziehbar), daß so viel der yogischen Terminologie in die Theologie des Kṛṣṇaismus (nicht zuletzt der Titel *puruṣottama*) eingegangen ist. Was die Yogins als Erfahrungen auf dem Weg ihrer Erlösungssuche als Stufenweg zu weltenthobener Einswerdung beschrieben haben, was im Sāṃkhya zu einer Kosmologie und Metaphysik wurde, enthält «Antworten» auf die Problembe- reiche «Erlösung» und «Weltbild», die in dieser Theologie nicht verworfen, sondern übernommen und ergänzt werden.

Wenn diese Auffassung berechtigt ist, dann liegt die ursprüngliche Betonung in der Gottesvision von Kap. 11 nicht auf der Vielheit (die gehörte in den Bereich der Ausfaltungen), sondern auf der Gleichzeitigkeit und Gemeinsamkeit des Vielen (eben *yoga*, vgl. 11.9, 11.12, wo die von Arjuna in den Anreden verwendeten Bezeichnungen für die Erhabenheit und

Einheit Gottes aufgegriffen werden) – nicht «die Sonne unter den Himmelslichtern», sondern «tausend Sonnen gleichzeitig», nicht den Besten unter den Ādityas oder Vasus oder Rudras, sondern alle, nicht Anfang und Ende, sondern ohne Anfang und Ende! Die ganze Dreiwelt ist «unterhalb» der Gottheit, bei deren Anblick sie erzittert (11.20). Nach der Vision bezeichnet sich Arjuna als zur «Stoffnatur» (zurück)gegangenen (weil der geschaute Aspekt der Gottheit den Stoffnatur-Bereich überstiegen hatte?).

Deutlich ist aber natürlich auch, daß die Vision von der Einheit der Gottheit mit und über der Welt als der theologische und literarische Höhepunkt der Belehrung nicht in der theoretischen Unberührtheit dieser Rekonstruktion eines theologischen Gedankengangs stehen geblieben ist. Es läßt sich nicht übersehen, daß die Vision, nach allen Regeln der Kunst, nicht «aus einem Stück» ist; das Aussehen Kṛṣṇas nach der Vision paßt nicht auf das *davor*; was Arjuna sehen *will*, ist nicht, was ihm gezeigt *wird*; was ihm gezeigt wird, veranlaßt ihn einmal zu beeindruckter Beschreibung, dann zu hymnischer Unterwerfung. Einzelne Abschlussskizzen werden wiederholt; Dialogsituation, metrische Gestalt und rhetorische Absicht sind mehrfach verschränkt.

Wollte man eine Zäsur angeben, so käme vielleicht die Gnadenbitte von 11.25 in Frage; bis dahin steht die Einheit und die Sicht der Einheit im Vordergrund; danach kommt der Bezug auf die epische Rahmensituation und die Ausschmückung der eschatologischen Dimension von Gottes Größe und Schrecklichkeit hinzu. Antwort auf diese Gnadenbitte könnte z.B. 11.47 gewesen sein. Allerdings betont auch der mit Vers 36 beginnende Teil des Hymnus wieder die All- und Einheitsgestalt Gottes, nicht die weltliche Gestalt oder gar die menschlich-epische Situation (vgl. Vers 41, wo Arjuna sich gerade dafür entschuldigt). Und Vers 31 stellt eine Art Schlußvers dar, der nicht in die Theorie von einem Gegenüber von Weltgestalt (Kap. 10) und Einheitsgestalt (Kap. 11) der Gottheit zu passen scheint. Eine Erklärung bestünde darin, zumindest die Verse 26–35 (nicht zuletzt wegen ihres episodischen Bezugs) zu isolieren.

Wenn die Auffassung von der theologisch begründeten Zusammenstellung der zwei Teilaspekte der Gottheit in Kap. 10 und 11 berechtigt ist, dann kann man in der Theologie der Bhagavad-Gītā (auch vor der Zeit der Endredaktion der Bhagavad-Gītā) nicht nur ein (mehr oder weniger mechanisch zustandegekommenes) Ergebnis bewahrender redaktioneller Tätigkeit sehen, sondern auch eine gestalterische Absicht.

Der Inhalt der Vision ist sicher nicht mehr nur der transzendenten Gott, der *puruṣa* in Einheit mit der unentfalteten *prakṛti*, sondern auch der Gott in seiner Identität mit der gesamten Vielfalt der geschaffenen Welt, wobei die Prägung durch vedische Kosmologie und Mythologie auffällt. Kapitel 10 und 11 sind vielfach miteinander verschränkt und verwoben. Und in diesem Zusammenhang ist auch bedenkenswert, daß der Zweck, den Kṛṣṇa im Nachhinein zu verfolgen schien, nicht Entrückung und Verzückung ist, sondern rücksichtslose soldatische Pflichterfüllung. Die Vision wird dazu benutzt, Arjuna zum Kämpfen aufzufordern bzw. zu motivieren. Der Anblick, daß die Helden des Schlachtfeldes von der Gottheit verschlungen werden, soll dem Krieger sein blutiges Geschäft erleichtern, ihn von der Bürde der Verantwortung befreien. Muß man davon ausgehen, daß der Gott der Krieger von Anfang an auch der Gott der Bhaktas war, bzw. daß alle Krieger Bhaktas, gar alle Bhaktas Krieger waren? Beunruhigend bleibt, wenn Menschen sich eines Gottes bedienen, um ihre Ziele durchzusetzen.

Kapitel 12

Gliederung und Inhaltsübersicht

- | | |
|-------|---|
| 1 | Frage Arjuna: Gegenüberstellung von zwei Yoga-Wege. |
| 2-7 | Beide Wege haben dasselbe Ziel (Kṛṣṇa), sind aber verschieden schwierig. Meditation, Yoga, Entsagung der Frucht sind Voraussetzungen dafür, von Kṛṣṇa gerettet zu werden. |
| 8-11 | Abfolge von je «leichteren» Heilspraktiken. |
| 12 | Abfolge von je «besseren» Heilspraktiken. |
| 13-19 | Die Eigenschaften des idealen Verehrers. |
| 20 | Textbezug der Gottesverehrung. |

Sachreläuterungen

Das Kapitel beginnt, im Originaltext deutlicher als in der Übersetzung, mit einer Art Rückverweis auf bereits Besprochenes, auf bereits Bekanntes. Das erste Wort im Original ist das «so» der Übersetzung, als hätte Kṛṣṇa gerade Ausführungen über jene beendet, die «ununterbrochen geeint» sind. Es

läßt sich leicht feststellen, daß nichts im vorhergehenden Kapitel der Bezugspunkt dieses Rückverweises sein kann. Der Terminus *satata-yukta* («ununterbrochen geeint») kommt in der Bhagavad-Gītā tatsächlich noch einmal (und zwar nur noch einmal) vor (10.10). Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß Arjuna sich tatsächlich auf den Anfang des 10. Kapitels bezieht. Es wäre ein Text denkbar (und es wäre dies nicht notwendigerweise die oder eine «Bhagavad-Gītā!»), in dem der Anfang von Kapitel 12 direkt an Vers 11 von Kapitel 10 anschloß. Die Stimmigkeit in der Gedankenführung, im Aufbau des Gesprächs und in der Terminologie (wörtliche Wiederholungen) sprechen dafür.

Indem Arjuna's Frage von mehreren Arten von Yoga-Kennern ausgeht, wird unterstellt, daß es mehr als einen Yoga-Weg gibt. Daß das Absolute jener anderen, die nicht *bhakta* genannt werden, als «unentfaltet» bezeichnet wird, macht deutlich, daß dieses Absolute der Welt (als ihre Ursache) vorgeordnet ist. Wer Vereinigung mit diesem Unentfalteten anstrebt, zielt also ab auf einen Zustand, der «vor» der Entstehung der Welt liegt. Der Weg dorthin ist ein Weg, auf dem die Entfaltung der Welt gleichsam rückgängig gemacht wird. Darin liegt die einzige Möglichkeit, sich aus der Welt und der Verstrickung in der Welt zu befreien. In dieser Befreiung sieht der Yoga-Kenner, an den Arjuna denkt, sein Heil, seine Erlösung. Und Kṛṣṇas Antwort anerkennt dieses Ziel (12.7).

In dem Ausdruck «unwandelbar» (*akṣara*) sollte man auch jene andere Bedeutung des Wortes mithören, wonach *akṣara* «Silbe» bedeutet. Die Silbe ist der kleinste, nicht mehr teilbare Bedeutungsträger von Sprache. Das Wort verweist somit auf einen wirklichen, realen und einen sprachlichen Bereich. Man könnte also Arjuna's Frage ausdeutend paraphrasieren als die Frage nach den Yoga-Kennern, die Vereinigung mit jenem Absoluten anstreben, das jenseits aller sprachlichen Ausdeutung und Formulierbarkeit das Wesen von allem enthält. Es ist ein Absolutes, das Inhalt und Ziel der gesamten vedischen Offenbarung und upaniṣadischen Spekulation ist. Es ist ein Absolutes, in dem Wahrheit und Wirklichkeit vereint sind, das in der heiligen Silbe OM symbolisch ausgedrückt wird.

Der Weg zur Einheit mit dem Unentfalteten ist ein «Rückweg», ist der Versuch, die Entstehung der Welt zumindest für den einzelnen Yogin rückgängig zu machen. Vom Standpunkt der Kṛṣṇa-Bhaktas her gesehen dient es der Verherrlichung Gottes, wenn er mit allen Wirklichkeitsbereichen des überweltlich, übersinnlichen Bereichs identifiziert wird. Man anerkennt die Existenz dieser Zielvorstellung; Kṛṣṇa ist auch dies;

und er ist auch der *puruṣa*, die Geistperson, die von allem unberührt, über alles erhaben, als unbeteiligter Zuschauer dem Weltengetriebe gegenübersteht.

Der Körper, seine Funktionen und Bedürfnisse halten den Menschen in der Welt fest. Wenn und da der traditionelle Yoga-Weg ein Weg zur Überwindung der Bedingungen und Bedingtheiten der körperlichen und weltlichen Existenz des Menschen ist, leuchtet es ein, daß solche Angleichung an das Unmanifeste, Unentfaltete für Menschen aus Fleisch und Blut als schwieriger Weg empfunden wurde. Denn schon auf den ersten Stufen dieses Weges wird verlangt, die Daseinsbedingungen und Lebensäußerungen eines Lebens im Körper und in der Welt aufzugeben und zu überwinden.

Indem Kṛṣṇa einen Vergleich dieses Weges mit einem «leichteren» anstellt, erkennt er indirekt die Existenz und das Ansehen des schwierigeren Weges an. Er übernimmt die Vorstellung, daß weltliche Verstrickung bei Erlösung aufhören muß. Diese Verstrickung kann nur aufhören, wenn nichts mehr geschieht, wenn man nichts mehr tut, denn jede Tat würde zwangsläufig eine Wirkung nach sich ziehen. Darin liegt das Ideal der Entsagung (*samnyāsa*). Entsagung ist auch, was Kṛṣṇa fordert (12.6), aber sie besteht nicht mehr im Aufhören-Lassen jeglicher Aktivität, sondern in einer Umorientierung des Handelns auf ihn, auf Gott. Damit wird den Wirkungen des Handelns ebenfalls die Kraft abgesprochen, den Zustand der Unerlöstheit fortzusetzen; die Werke werden wie bei jenem strengerem Yoga-Weg aus dem Zusammenhang weltlicher Verstrickung herausgenommen. Anstatt aber Inbegriff der Unerlöstheit zu bleiben, können sie selber zum Mittel der Erlösung werden.

Auch in der Anpreisung der «leichteren» Lösung (12.8) ist immer wieder das «alte» Anliegen zu erkennen – das Schicksal nach dem Tod, im Jenseits. Darauf könnten sich «Zweifel» richten, darauf konzentriert sich Kṛṣṇas Zusage seiner Gnade.

Vers 12.8 wiederholt teilweise die Aussagen von 12.2 und markiert den Beginn eines neuen Abschnitts, in dem eine Stufenfolge von Erlösungswegen angeboten wird (im Gegensatz zu den bisherigen Aussagen reden diese Verse Arjuna direkt an).

Denkkraft – Bewußtheit – ein letzter Schritt (möglicherweise ein Hinweis auf das erlösende Sterben) deuten die Stufenfolge des yogischen Weges an. Durch das «in mich eingehen» bekommt diese Stufenfolge eine neue Ausrichtung.

Es hat den Anschein, als ob auch das noch für viele zu schwierig ist. Die Stufenfolge von jeweils leichteren Praktiken,

die Kṛṣṇa in diesen Versen anbietet, spiegelt noch die Stufen des strengerem Yoga-Weges. Vers 12 liest sich zunächst wie eine Zusammenfassung der vorangegangenen Aufzählung von je leichteren Wegen; die Begrifflichkeit weicht jedoch ab. «Leichter» (das Kriterium für die erste Aufzählung, 12.8–11) und «besser» (bezogen auf die Nähe zum angestrebten Ziel, dem ersehnten Heil – ein Zusammenhang, der im Sanskritwort *śreyas* ganz deutlich ist) sind die zwei Kriterien, anhand derer sich der Yoga-Weg zum Unmanifesten und der Yoga-Weg zu Einung mit Kṛṣṇa vergleichen und letztlich identifizieren lassen.

Das Zusammenfließen verschiedener Idealtypen erklärt, warum im nächsten Abschnitt so nachdrücklich auf den Zusammenhang mit Entsagung und mit Abwendung von Welt und Leben hingewiesen wird. Es entsteht ein Bild von einem tatenlosen («allen Unternehmungen entsagen» u.ä.), indifferenten, unnahbar ausgeglichenen, selbstlosen und zugleich ganz in sich selbst ruhenden und auf sich selbst beschränkten Erlösungssuchenden. Die positiven Haltungen, speziell jene, die sich auf Mitmenschen und andere Lebewesen zu richten scheinen (freundschaftlich, mitleidsvoll, keinen Schrecken einjagend, usw.), erklären sich aus der Gefahr erneuter Verstrickung, die sich für den Asketen und Entsager gerade aus den negativen Stimmungen und Leidenschaften ergeben, für die Asketen besonders anfällig zu sein scheinen: Reizbarkeit, Zornesausbrüche, Stolz auf bereits Erreichtes, Mißbrauch etwaiger innerer Kräfte und übernatürlicher Fähigkeiten.

Kṛṣṇa bekräftigt allerdings jene Gleichsetzung, die rein terminologisch bereits in Arjunas einleitender Frage vollzogen war, nämlich von Yoga-Kennern und solchen, die Kṛṣṇa ergeben nahen. Kein Begehren ist in Indien leidenschaftlicher dargestellt worden, als das Begehren nach Gott und nach Gemeinschaft mit ihm. Selbst Haß gegen Gott vermag noch eine Beziehung herzustellen, die ausschließlich und intensiv genug ist, um den Gott zur Annahme seines Feindes gleichsam zu zwingen. Solche emotional geprägte Gottesbeziehung gehört religionsgeschichtlich zu späteren Epochen und sind der Wirkungsgeschichte der Bhagavad-Gītā zuzurechnen. Der Text definiert seine eigene Position auf dem Hintergrund und in Abgrenzung gegen die Ideale eines Erlösungsweges, der Erlösung nur «nach dem Tod» kannte und Entsagung von Welt, Gesellschaft, Körper voraussetzte. Das Ideal dieses Weges und seine Zielvorstellung werden deutlich anerkannt; man geht darüber hinaus, indem man sie modifizierte und ergänzte.

Im letzten Vers steht Arjuna stellvertretend für alle, die in

dem Text nicht nur eine epische Episode sehen, sondern aus ihm göttliche Belehrung ziehen. Nicht die Lehren und Inhalte, sondern wirklich der Text als Text, die Worte und Formulierungen der vorangegangenen Verse werden zum Gegenstand der Verehrung und ihre Kenntnis zur Bedingung von Gottesbeziehung gemacht.

Kapitel 13

Gliederung und Inhaltsübersicht

- | | |
|-------|--|
| 1 | «Feld» und «Feldkenner» (Körper und Seele) werden als Thema eingeführt. |
| 2 | Kṛṣṇa identifiziert sich mit der Erkenntnis beider Bereiche. |
| 3–6 | Abhandlung über Eigenschaften und Funktionen des Feldes. |
| 7–11 | Abhandlung über Eigenschaften und Funktionen von «Erkenntnis» (mit eingeschobenem Kṛṣṇa-Bezug in 12.10). |
| 12–17 | Abhandlung über «Objekt des Wissens». |
| 18 | Abschlußvers (mit Kṛṣṇa-Bezug). |
| 19–23 | Abhandlung über «Stoffnatur und Geistperson». |
| 24–25 | Die verschiedenen Erlösungswege haben gemeinsam, daß sie den Tod überwinden sollen. |
| 26–34 | Abhandlung über «Feld» und «Feldkenner». |

Sacherläuterungen

Das Kapitel hat offensichtlich verschiedene Textstücke zu einem Themenbereich gesammelt. Bezeichnend ist die Häufigkeit von formelhaften Wendungen, die den «Referatcharakter» der angeführten Lehren und Begriffe unterstreichen («wird genannt», «wisse» u.ä.). Das übernommene Material wurde nur locker in den Kontext der Gesprächssituation der Bhagavad-Gītā integriert; Verse 2, 18 und 26 sind deutliche Zäsurverse, die als Ankündigungen und/oder Abschluß sowie durch den Bezug auf Kṛṣṇa (der, abgesehen von 12.10, nur in 12.2 und 12.18 über sich in der ersten Person spricht) eingeschoben wurden.

Da Vers 2 wie Vers 18 ein «Ich»-Vers ist, versucht die Übersetzung, die beiden als aufeinander abgestimmt zu verstehen.

In 18 ist von drei Dingen die Rede, über die gelehrt wurde: Feld, Erkennen (*jñāna*) und Objekt des Erkennens (*jñeyam*).

Übertragen auf Vers 2 sind also auch dort drei Faktoren genannt; die erhält man, wenn neben Feld und Feldkenner (mit dem Kṛṣṇa sich identifiziert) auch die Erkenntnis um die beiden ein eigener Faktor ist.

Versucht man, die Ankündigung von 13.2 im Aufbau des Kapitels wiederzufinden, so bestätigt sich die Dreiteilung:

4–6 über *kṣetra*,

7–11 über *jñāna* (gemäß der Schlußfloskel in 13.11),

12–17 über *jñeyam*.

Daraus ergibt sich, daß in der zweiten Hälfte von 13.17 (welches der Abschlußvers zu diesem Abschnitt ist) nur von einer Sache gesprochen wird (*jñeya*, welches im Sinne der Gegenwart der Gottheit in allem als Erkenntnis auf alle Wesen verteilt ist). Die Erkenntnis, die in 7–11 beschrieben ist, paßt gut auf eine mögliche Synonymität von *jñāna* und *sattva*, wobei zu bedenken ist, daß diese «Erkenntnis» in den Bereich der Stoffnatur fällt. (Möglicherweise ist eine Identität von Stoffnatur und *sattva* unterstellt und eine Lehre angedeutet, die nicht von einer gleichmäßigen Verteilung der drei Grundzüge in der Stoffnatur ausgeht.)

Die Erwähnung von «Brahma-Sūtras» (13.4) spielt bei vielen Datierungsversuchen der Bhagavad-Gītā eine große Rolle. Wenn das dem Bādarāyaṇa zugeschriebene Werk dieses Titels (eine Zusammenfassung upaniṣadischer Lehren in Form von Merksprüchen) gemeint ist, dann kann «die» Bhagavad-Gītā nicht älter sein als jenes Werk (dessen Datierung aber seinerseits unsicher ist) – eine Argumentation die natürlich von all jenen abgelehnt wird, die an das hohe Alter der Bhagavad-Gītā glauben (weil nicht sein kann, was nicht sein darf?).

Die Liste von Faktoren, aus denen sich das «Feld» zusammensetzt (13.5) ergibt die Zahl der «klassischen» 24, wenn mit «großen Elemente» gemeint ist, was sonst *tanmātra* heißt und von den Sinnesbereichen verschieden ist. Die hier angedeutete Evolutionsreihe veranschaulicht, daß man Sāṃkhya als Weltanschauung voraussetzen muß für die hier referierte Unterscheidung von «Feld» und «Feldkenner». Diese Terminologie mag nicht in die Schulphilosophie des Sāṃkhya eingegangen sein und ihren Ursprung anderswo haben; sie hat jedoch Sāṃkhyavorstellungen übernommen und integriert.

Die empfohlene Einsamkeit der *bhakti*-Praxis (13.10) spricht gegen Dinge wie Gemeinschaften von Gleichgesinnten (*satsaṅga*), Idolverehrung, Tempelbetrieb und all die anderen Paraphernalia emotionaler Bhakti. Das Wort scheint eher wie ein

Synonym für den Einungszustand, bzw. zur Bezeichnung des Ergebnisses dieser Einung (Teilhabe, eben) verwendet zu werden.

Für sich genommen umreißen die genannten Haltungen und Lebensweisen (13.7–11) ein eher asketisches Ideal; in dessen Licht muß *bhakti* gesehen werden als entsagungsreiche Teilhabe an Gott; warum sollte *bhakti* sonst einsame Orte suchen und Mitmenschen meiden (vgl. die in Kap. 6 genannten Praktiken). Ein Tempel in Indien ist heute nur in den seltensten Fällen ein «abgeschiedener Platz». Die Verhältnisse mögen anders gewesen sein zur Zeit der Bhagavad-Gītā; aber solch geschäftiger und geschäftlicher Trubel könnte sehr wohl dem nahekomen, wovor der Text warnt!

Die Lesung des Wortlauts von 13.12 ist strittig. Ich habe *anādi mat-param* aufgelöst. Insofern *brahman* («Urgrund») Inbegriff des Objektbereichs ist, erscheint es mit dem identisch zu sein, was in der Sāṃkhyaterminologie *prakṛti* heißt (und in Kap. 14 ausführlich und ausdrücklich als solches beschrieben wird!). Andererseits wird der vedische *puruṣa* (aus Rg-Veda 10,90), der den «Stoff» abgibt, aus dem Welt und Gesellschaftsordnung gemacht sind, mit diesem Bereich identifiziert (13.13). Und wenn es heißt, daß dieser Bereich «frei von den Grundzügen» sei (13.14), dann ist das eine Aussage, die nicht über den Urstoff, sondern über die Geistperson gemacht werden kann.

In 13.28 liegt vielleicht eine Anspielung auf die Todesstunde, das Sterben als den letzten Gang, und möglicherweise ein Hinweis auf jene, die den letzten Gang antreten und sich dabei selbst verletzen, Gewalt antun.

Das Kapitel endet mit dem nachdrücklichen Hinweis auf das Grundproblem all dieser Diskussionen: Erlösung und der Weg oder die Wege zur Erlösung. Hier handelt es sich um eine Erlösungsvorstellung verbunden mit dem «Weg des Wissens». Innerhalb des Typs von Wissensweg gibt es verschiedene Realisationen, abhängig von dem Objekt des Wissens. «Unterscheidendes Wissen» ist ein Typ. Das nächste Kapitel setzt schon damit ein, daß es einen anderen Typ ankündigt, so will es scheinen.

Kapitel 14

Gliederung und Inhaltsübersicht

- 1–2 Kṛṣṇa kündigt ein Erlösungswissen an, welches über den Bereich der Wiedergeburt hinausführt.

- 3–4 Der Urgrund ist die Matrix der Welt, Kṛṣṇa ihr Vater.
 5–18 Beschreibung von Eigenart und Auswirkungen der drei Grundzüge.
 19–20 Durch Übersteigen der Grundzüge gewinnt man Unsterblichkeit, den Zustand Kṛṣṇas.
 21 Arjuna stellt eine Zwischenfrage nach dem Zustand und Verhalten dessen, der «überstiegen» hat.
 22–25 Kṛṣṇa beschreibt das Verhalten dessen, der die Grundzüge überschritten hat; es ist durch Gleichschau gekennzeichnet.
 26–27 Indem Kṛṣṇa sich mit dem Urgrund identifiziert, macht er Teilhabe an ihm zum Ziel jener, die die Grundzüge übersteigen.

Sacherläuterungen

In diesem Kapitel werden etliche Themen und Motive, die in früheren Kapiteln schon dargestellt und abgehandelt wurden, wieder aufgenommen und wiederholt. Sie sind ergänzt um die Anwendung des Klassifikationsschemas der drei Grundzüge (*guṇa*). Dies ist ein Indiz dafür, daß die *guṇa*-Lehren als typisch und zentral für eine Denkrichtung (philosophische Schule, Zweig einer Schule, Gruppe um eine Lehrerpersönlichkeit, Tradenten bestimmter Texte (vgl. z.B. 18.19) angesehen werden können. Ihre Übernahme in die Bhagavad-Gītā kennzeichnet andere Textpassagen als die, welche sonst (und bisher im Verlauf des Textes) als sāmkyistisch eingestuft wurden.

Es fehlen die Stufen der Sāṃkhya-Begriffsreihe; Kṛṣṇa steht als höchstes Prinzip dem Bereich von *brahman* und *prakṛti* gegenüber. Die in der Darstellung der drei Grundzüge genannten Einzelheiten betreffen nicht so sehr metaphysische Größen und Begriffe, sondern konkretes menschliches Verhalten, Haltungen, Einstellungen.

In 14.6 ist auch eine andere Konstruktion des Satzes möglich, wonach «leuchtend, leidfrei (heil)» nicht als Objekt des Bindens, sondern als Attribute der Lichtkraft zu verstehen wären: «Unter diesen ist Lichtkraft leuchtend (und) heil, weil sie ja frei ist von Befleckungen, (doch) bindet sie durch das Anhaften an Glück ...» Es ist die ausdrückliche Umschreibung von *sattva* als «leuchtend», was die Übersetzung mit «Lichtkraft» nahelegte.

Bei allen Unterschieden der Begrifflichkeit ist doch das Grundthema von Erlösung und Erlösungswegen bestimmend.

Ziel und Ideal ist ein erlösendes Sterben, d.h. ein Sterben, nach dem keine weitere Wiedergeburt folgt. Bedingung der Unerlöstheit sind Vielheit und Handlungen; der Bereich der Unerlöstheit wird hier mit Hilfe der Typologie der drei Grundzüge beschrieben. Nur dieser Bereich ist durch Handlungen bestimmt, von denen das Schicksal nach dem Tode abhängt (14.14–18). Aber es gibt die Möglichkeit, diesen Bereich zu übersteigen (14.19–20).

Auffällig ist besonders die Parallele zu Fragestellungen und Lehren, wie sie in Kapitel 2 vorgetragen wurden. Wieder stellt Arjuna die Frage, wie einer, der diesen Bereich der Grundzüge überstiegen hat, zu kennzeichnen sei. Wenn *alles* von den Grundzügen bestimmt ist, dann – so scheint man hinter der Frage nach dem Verhalten des Erlösten zu erspüren – darf er sich eigentlich überhaupt nicht verhalten. (Daß diese Frage wiederholt wird, belegt, daß sie ein Problem thematisiert, das «gängig» war, und kein Sonderfall.)

Gleichmut, Gleichgültigkeit, Unbeteiligtheit, Untätigkeit (14.23, 25) scheinen hier keineswegs nur eine Geisteshaltung zu umreißen, sondern eine Lebensform! Das Ideal des Entsagers ist deutlich erkennbar.

Aus den Schlußversen ergibt sich eine Stufung:

1. Überschreiten der Grundzüge
2. Seinszustand *brahmans*
3. Seinszustand *Kṛṣṇas*

Hält man diese Aussagen mit dem Anfang des Kapitels zusammen, so ergibt sich, daß in 14.3 wohl kaum das «vedāntische» *brahman* gemeint ist, sondern die *prakṛti*, die Materie-substanz und produktive Matrix der Welt. Auch das mit «umfassend» übersetzte Wort *mahat* (eigentlich «groß») kann einen Seinsbereich im Sāṃkhya-Weltbild bezeichnen, den der Bewußtheit (*buddhi*). Die Stoffnatur ist hier nicht das, was selber durch die Grundzüge bestimmt ist, sondern das, was sie hervorbringt (14.5). Dazu paßt, daß der Urgrund erst erreicht wird, nachdem man die Grundzüge hinter sich gelassen hat (14.26); es wird hier die begriffliche Identität von *brahman* und Stoffnatur wieder aufgelöst. Eine Erklärung für solchen Textbefund bietet die Annahme, daß Texte verschiedener Herkunft von den Redaktoren der Bhagavad-Gītā verwendet wurden.

Das weltliche Ordnungsgefüge (*dharma*), die Berufung auf die Transzendenz *brahmans*, und der Gott, der Grundlage und Ziel zugleich ist, bilden auch in diesem Kapitel eine Synthese. Aber die Vielschichtigkeit der Terminologie, das Wechselspiel von Fragen und Antworten, das Nebeneinander verschiedener Aussage-Formen (Ich-Aussagen, «Referat» («man sagt» usw.),

Überbietungsrhetorik (14.1)) ermöglichen, auch hier nicht nur die eine Erkenntnis zu finden, sondern mehrere – Wege und Weisungen!

Kapitel 15

Gliederung und Inhaltsübersicht

- | | |
|-------|---|
| 1–6 | Die Welt als Feigenbaum, der gefällt werden muß, damit der Weg zur höchsten Stufe frei wird, welche Kṛṣṇas Stufe ist. (15.2–6 in längerem Metrum) |
| 7–11 | Die Beziehung des göttlichen Teils in den Körpern zur materiellen Welt erfolgt über Denkkraft und Sinne; durch Innenschau kann die Geistperson erschaut werden. |
| 12–15 | Die Einheit und Verbundenheit von Kṛṣṇa und Welt. (15.15 in längerem Metrum) |
| 16–19 | Zur Begrifflichkeit und Einteilung des transzendenten Bereichs: Kṛṣṇa als «allerhöchste Geistperson» (<i>puruṣottama</i>). |
| 20 | Abschlußvers. |

Sacherläuterungen

Das Kapitel ist ein weiterer Beleg dafür, daß und wie sich die Bhagavad-Gītā ausdrücklich auf überlieferte gängige Anschauungen und Begriffe beruft. Das «man spricht von», «man nennt» (15.1, vgl. auch 15.16, 15.17) macht deutlich, daß etwas zitiert oder referiert wird. (15.6 ist ebenfalls «Zitat», vgl. Kaṭha-Upaniṣad 5.15.) Die Ausdrücklichkeit solcher Bezugnahme legt nahe anzunehmen, daß es bewußt und gewollt geschah, wenn die Überlieferung, ihre Themen und ihr Sprachgebrauch aufgegriffen wurden.

Liest man das Kapitel als Dokument einer Kṛṣṇa-Theologie, die ihre Sicht des Grundthemas «Erlösung» und der Erlösungswege dem Denkmodell von Sāṃkhya und Yoga verdankt, dann erklärt sich, warum auch die theologische Grundfrage nach dem Verhältnis der Gottheit zur Welt diesem Denkmodell verpflichtet bleibt. Das Kapitel gliedert sich in zwei Teile, welche zwei Aspekte dieser Grundfrage behandeln. Der erste Teil betrifft (übertragen in unsere Begrifflichkeit) die Immanenz Gottes (15.1–6 und 15.7–15), der zweite betrifft Gottes Transzendenz (15.16–19).

Die Beschreibung der Immanenz Gottes greift einen Aussagestil auf, der schon in Kapitel 7 (vgl. 7.7–11) begegnet ist. Für die Identifizierung der Gottheit mit dem Mond (*soma*) ist zu bedenken, daß «Soma» auch den Opfertrank im vedischen Ritual bezeichnet und daß der Mond als Gefäß des Unsterblichkeitsnektars (*amṛta* als äquivalent zu *Soma*) verstanden wird; dieser garantiert den Göttern die Unsterblichkeit, geht über den Kreislauf des Regens aber auch in die Lebenszusammenhänge auf der Erde ein (vgl. 3.14 und 3.15; 8.23–26).

Die Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz ist (im Sinne des Sāṃkhya-Schemas) die Grenze zwischen Stoffnatur-Bereich und Geistperson-Bereich. Diese Grenze wird jedoch dadurch gleichsam verschoben, daß dem individuellen Geistaspekt ein «allerhöchster» übergeordnet wird. Dadurch verrückt der individuelle *puruṣa* in den Bereich der von Gott durchdrungenen und abhängigen Wirklichkeit. Beide Prinzipien (*puruṣa*, *prakṛti*) des Dualismus des (klassischen) Sāṃkhya werden der Gottheit zugeordnet. Der Begriff einer Lebenskraft oder Seele (*jīva*) kommt in dem sāṃkhyistischen Schema nicht vor. In 4.4–5 bildet sie die «andere, höhere Stoffnatur»; aus der kṛṣṇaitischen Perspektive ist der Dualismus aufgehoben (möglicherweise ist er im Rahmen der Geschichte der Sāṃkhya-Philosophie eine spät entwickelte logische Konsequenz und Systematisierung von etwas, das im Ansatz nicht schon so explizit vorhanden gewesen sein muß).

Das Ziel der kosmischen Vorgänge und des spirituellen Weges wird als Stätte und Stufe (*pada*), als Wohnstatt und Verbleib (*dhāman*), als Ziel (*gati*), als Grundlage und Stütze (*ālāya*, *-sthā-*, *āśraya*) bezeichnet; wichtig ist, daß es ein Punkt ist, von dem man nicht zurückkehrt, nicht zurückkehren muß. D.h. er liegt letztlich außerhalb aller «Vorgänge» (*pravṛtti*), seien sie die kosmischen Abläufe und Zusammenhänge von Schöpfung und Vergehen, seien sie das Auf und Ab menschlicher Anstrengungen im Netz der Beziehungen und Bindungen, der Initiativen und Bedingtheiten.

Der Schlußvers verklammert noch einmal das Alte mit dem Neuen. Wenn man davon ausgeht, daß *buddhi* einen psychischen und ontischen Zustand bezeichnet, dann kann man aus diesem Vers erneut entnehmen, daß es ein Zustand ist, der jenseits des Wirkungsbereichs von *karman* liegt. Die Formulierung hier wirkt bewußt emphatisch, als müsse oder solle dieser Bereich oder dieser Zustand genauer gefaßt und umdefiniert werden.

Kapitel 16

Gliederung und Inhaltsübersicht

- | | |
|-------|---|
| 1–3 | Beschreibung der Menschen mit «göttlicher Veranlagung» und |
| 4 | Beschreibung jener mit «widergöttlicher Veranlagung», sowie |
| 5 | deren Bestimmung; Arjuna soll sich seinetwegen keine Sorge machen. |
| 6 | Ankündigung einer ausführlicheren Beschreibung der widergöttlichen Menschen, |
| 7–20 | deren Eigenschaften und Meinungen beschrieben werden; dabei tritt Kṛṣṇa als der eifernde, strafende Gott auf (18–20). |
| 21–22 | Er benennt die jenseitige Bestimmung der «bösen» und der «guten» Menschen; |
| 23–24 | und er ermahnt zu Folgsamkeit gegenüber der Lehrtradition. |

Sacherläuterungen

Das Ideal, das in 1–3 durch die Aufzählung (eine instabile und für redaktionelle Eingriffe wie Ergänzungen und Ersetzungen anfällige literarische Form!) von guten Eigenschaften skizziert wird, ist aus verschiedenen Einzelementen zusammengesetzt.

Aus der Aufzählung von Negativ-Aussagen ließe sich ein positives Gegenbild entwerfen. Ein solches, aus den Versen 6–24 zusammengestelltes Bild läßt sich durchaus in 1–3 wiedererkennen. Es ist aber vermutlich aus den idealtypischen Zügen verschiedener Richtungen zusammengesetzt. Möglicherweise sind die ersten drei Verse es, auf die mit Vers 6 Bezug genommen wird (wohingegen den Widergöttlichen zunächst ja nur ein Vers, der vierte, gewidmet war). Die ausführlichere Beschreibung der Widergöttlichen wäre damit als redaktionsgeschichtlicher Nachtrag gekennzeichnet. Jene, deren Meinungen da verteufelt werden, schließen vermutlich Materialisten (Carvāka) und Buddhisten ein.

Die abschließende Passage (16.23–24) bezeugt eine Haltung und Diktion, die zu einer Antwort auf Arjunas Ausführungen über die Ordnung der Sippen passen würden (vgl. 1.40–44).

Kapitel 17

Gliederung und Inhaltsübersicht

- 1 Arjuna erbittet Auskunft über «gläubiges Zutrauen» unter Rückgriff auf die Einteilung in die drei Grundzüge.
- 2–22 Kṛṣṇa antwortet, indem er dieses Schema anwendet auf Zutrauen, Nahrung, Opfer, Kasteiung und Almosen. (Die Antwort wird im nächsten Kapitel fortgesetzt.)
- 23–28 Eine mehr aus dem traditionell rituellen Bereich übernommene Einteilung mit Hilfe der Wörter OM, TAT und SAT spannt den thematischen Bogen zurück zum Themawort «gläubiges Zutrauen» (vgl. Vers 3).

Sachlerläuterungen

Arjunas Frage geht davon aus, daß «Opfer» etwas ist, was das religiöse Verhalten der Menschen beschreibt (oder bestimmt), und zwar unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Richtung. Die Frage unterstellt auch, daß es Lehr-Traditionen und autoritative Texte (das Stichwort vom Ende des letzten Kapitels) gab, auf die man sich für die Durchführung von religiösen Praktiken berief; aber das angeschnittene Problem für Arjuna (oder den Redaktor, der diese Frage in den Text einfügte) ergibt sich daraus, daß es offensichtlich auch Menschen gab, die etwas wie Opfer durchführten, ohne daß sie sich auf eine der anerkannten Lehr-Traditionen beriefen.

Die Einteilung nach den «Grundzügen» (*guṇa*) ist ein Schema, das der Frager selber anführt, das also als bekannt vorausgesetzt wird. Für Arjuna scheint es umfassender zu sein als eine Einteilung nach der Zugehörigkeit zu Lehrtraditionen.

Die Antwort, die durch diese Frage ausgelöst wird, geht über die Frage weit hinaus. Dadurch zeigt sich, wie locker Frage und Antwort (als Techniken der Textgestaltung) verknüpft sind. Man darf solche Unstimmigkeit als Hinweis auf redaktionelle Eingriffe verstehen.

Das Wort *śraddhā* wird oft mit «Glauben» übersetzt; es ist jedoch nicht der Glauben, wie er sich in einem Glaubensbekenntnis formulieren ließe oder wie er die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft definiert («Glaubst du an Wieder-

geburt?»). Es ist vielmehr eine Grundhaltung, mit der man jede Art von religiöser Tätigkeit angehen kann, angehen soll, die ja etwas tut im Blick auf unbekannte (in diesem Sinne «geglaubte») Zusammenhänge, wie z.B. den Erfolg eines Opfers, die Heilsförderlichkeit einer Observanz, den Wert eines angestrebten Zustands im Jenseits usw. Die positive Grundhaltung, die solche Zusammenhänge als wirklich und wirksam annimmt, das Vertrauen in die Wirksamkeit des eigenen Tuns ist *śraddhā*. In der Übersetzung habe ich mich für «Zutrauen», oft mit dem Zusatz «gläubiges Zutrauen» entschieden, in der Hoffnung, daß das Wort als eine Art Fachausdruck erkennbar bleibt, ohne zu viele Mißverständnisse wegen der Nähe zu christlichem «Glauben» zu verursachen.

Viele der klassifizierten Begriffe gehören zu dem, was man abkürzend brahmanische Orthodoxie nennen kann. Da das *dharma*-Dilemma Arjuns der Anknüpfungspunkt ist, an dem die Bhagavad-Gītā an das Mahābhārata angebunden wurde, da die Belegstellen für *dharma* eine enge Verbindung dieses Anliegens mit dem Kṛṣṇa-Theismus nahelegen, da Grundbegriffe der Yoga-Spiritualität (*buddhi*, *dhyti*, Erkennen) u.a. unter Rückgriff auf *dharma* klassifiziert werden, und da schließlich die Anwendung der Grundzüge als Klassifikationschema voraussetzt, daß diese Begriffe bereits voll entwickelt, verbreitet und anerkannt waren, darf man wohl in diesen klassifikatorischen Bemühungen eine relativ junge Schicht im Werdgang des Textes und einen vom Zentrum der Problemstellung schon relativ weit entfernten Beitrag zur Auseinandersetzung mit dieser Problemstellung sehen.

Es ist deutlich (z.B. in den Versen über Nahrung), daß die Klassifikation unter Rückgriff auf die Grundzüge eine Bewertung enthält; damit wird auch der Standpunkt des Autors oder Redaktors des Textes deutlich: Wünschenswert und ratsam ist Essen, welches von der Lichtkraft durchdrungen ist; es steht zwar nicht im Text, aber man wird wohl annehmen dürfen, daß es jenen, an die der Text sich wendet, nicht unerreichbar war. Speise, die von anderen übrig gelassen wurde, gilt als unrein; solche Reste werden in Indien den Bettlern gegeben. Wer zu arm ist oder wessen Wohnverhältnisse es nicht erlauben, jeden Tag zu kochen, wird wohl auch mit Speise vom Vortag vorlieb nehmen; wer sich nicht mehr leisten kann als ein trockenes Fladenbrot oder wässrige Reissuppe, wird eine Zwiebel oder Chili-Schote nicht verschmähen, wie sie die Ärmsten in Indien zu solch frugalem Mahl zu essen pflegen. Das würde zwar als «stechend» oder «scharf» eingestuft, aber dürfte über die magere Diät hinwegzutrusten helfen.

Und auch eine Vorschrift oder Gepflogenheit wie die, daß die Frauen als letzte essen – was nicht mehr frisch und heiß ist, und oft, was der Herr Gemahl übrig ließ –, mag man in dieser Klassifikation gespiegelt sehen und entspricht dem sozialen (und spirituellen) Status, den die religiöse Elite den Frauen zuzugestehen bereit war.

Die Ausführungen des letzten Abschnitts dieses Kapitels enthalten esoterisch anmutende Ausführungen und Auslegungen zur Verwendung von drei Chiffre-Wörtern. OM ist die «unwandelbare Silbe», von der es heißt, daß in ihr die gesamte vedische Offenbarung zusammengefaßt ist, daß sie als Laut die Lautgestalt *brahmans*, des Urgrundes symbolisiert. TAT bedeutet «dies»; als Bezeichnung für *brahman* ist es prägnant in der formelhaften Quintessenz eines upaniṣadischen Lehrstücks verwendet: *tat tvam asi*, «dies bist du», d.h. das unsichtbare Substrat aller konkreten Dinge bist du (Chândogya-Upaniṣad 6,12–13). SAT heißt wörtlich «seiend» und wird in weiterem Sinn in der Bedeutung von «gut» («echt») verwendet.

Kapitel 18

Gliederung und Inhaltsübersicht

- 1 Arjuna fragt, was es mit «Entsagung» auf sich hat.
- 2–12 Kṛṣṇa referiert gängige Meinungen und kündigt eine Klassifizierung von «Verzicht» an (18.4). Es werden zunächst traditionelle religiöse Praktiken verteidigt (18.5–6), dann die angekündigte Klassifizierung von «Verzicht» vorgetragen, schließlich wird der von Lichtkraft geprägte Typ von «Verzicht» genauer dargestellt.
- 13–40 Mit einer neuen Ankündigung beginnt ein Exkurs über Handlungstheorie des Sāṃkhya.
- 41–44 Das Schema wird angewandt auf die Tätigkeiten der drei Stände.
- 45–48 Die Aufrechterhaltung der Grundordnung wird unterstrichen (betont durch eine erneute Ankündigung (45) und in Beziehung gesetzt zu Gottesverehrung (46)).
- 49–53 Beschreibung des Entsagungsideals und der Lebensweise des weltenthobenen Yogins.
- 54–57 Dessen Ziel ist umfaßt und aufgehoben von Teilhabe an Gott.

- 58–66 In dieser Ausrichtung werden die vorangegangenen Belehrungen verknüpft mit der Ausgangssituation: Hingabe an Gott «löst» das Dilemma der Standespflicht.
- 67–71 Der Bericht des Gesprächs wird Arjunas Aufmerksamkeit empfohlen.
- 72–73 Kṛṣṇa befragt Arjuna nach dem Erfolg der Belehrungen, den Arjuna bekräftigt.
- 74–78 Saṃjaya schließt seinen Bericht ab, betont nochmals, daß es um «Yoga» ging und preist die Bhagavad-Gītā und Kṛṣṇa.

Sacherläuterungen

Es ist eine Folge der Tatsache, daß dies das letzte Kapitel der Bhagavad-Gītā ist, daß es besonders reich an Quer- und Rückverweisen ist. Damit gewinnt es eine gewisse Schlüsselstellung, die den Aufbau des Gesamttextes, seine Entstehungsgeschichte und den Bogen der inhaltlichen Themen und Fragestellungen entschlüsseln helfen kann.

Schon die Frage Arjunas (18.1) liest sich wie eine Wiederholung oder wie ein bewußter Rückbezug; nach Entsagung (*saṃnyāsa*) hatte Arjuna schon einmal gefragt (5.1).

«Verzicht» (*tyāga*) ist das Wort, durch das jener Ausdruck und jene Lehre markiert sind, mit der das Ideal der Lebensform und des Erlösungswegs der Entsager «überboten» wurde: Verzicht auf die Frucht von Handlungen (*karmaphalatyaṅga*; mit 18.1–vgl. besonders 2.48–51; 4.20–21; 5.10–12; 6.24; 12.11–12). «Entsagung» als Stichwort in Arjunas Frage schneidet überdies am Anfang des letzten Kapitels der Bhagavad-Gītā noch einmal ausdrücklich jenes Thema an, mit dem im 2. Kapitel die erste Belehrung begann. Die entscheidende Frage bleibt, was beim Sterben und somit nach dem Tod passiert; das Ziel ist, daß es «nirgends» (18.12) ein Ergebnis gibt, welches gezeitigt werden müßte – nirgends, d.h. weder in diesem Leben noch nach dem Tod.

Kṛṣṇas Antwort bestätigt dadurch, daß verschiedene Meinungen referiert werden, daß es sich um ein zentrales Thema handelt; und er hebt «seine», die «eigentliche» dadurch ab, daß er sie in einen gewissen Gegensatz zur Meinung der Autoritäten (*kaṇvi*) setzt. Die Tatsache, daß das strenge Schema der Klassifizierung unterbrochen wird, um die durch Lichtkraft geprägte Art des Verzichts als Geisteshaltung herauszustreiken

chen, verdeutlicht, daß dieser Verzicht die «Entsagung» im rituellen, sozialen Sinn ersetzt (ersetzen soll).

Die Darstellung der Analyse von Faktoren, die bei Handlungen mitwirken (18.13–40), scheint teilweise eine Fortsetzung der Klassifikationen mit dem Schema der drei Grundzüge zu sein, die in Kap. 17 vorgetragen wurden. Sie wird in Vers 40 zusammengefaßt und abgeschlossen. Die in diesem Zusammenhang eingeführte Klassifikation von «Glück» (18.36–37) ist ein deutlicher Hinweis darauf, daß der Yoga-Weg nicht einfach und unbeschwerlich ist; das Glück des Ziels soll die Mühsal des Anfangs überwinden helfen.

Die Terminologie von Vers 13 enthält Anklänge (*karma*, *siddhi*) an jene von Vers 45; zugleich tritt aber auch der Gegensatz von «jegliche Handlungen» und «die je eigenen Handlungen» markant hervor: Es scheint, dem Vertreter gesellschaftlicher Arbeitsteilung (und Privilegien) ging es bewußt und betont um die spezifischen Tätigkeiten; der Sāṃkhya-Philosophie geht oder ging es um Handeln schlechthin.

Auch die Verwendung des Begriffs «Bewußtheit» steht in einem gewissen Spannungsverhältnis zu anderen Passagen der Bhagavad-Gītā; man gewinnt den Eindruck, als ob der metaphysische Aspekt von *buddhi* in Vergessenheit geraten sei und wirklich nur noch die geistig-intellektuellen Fähigkeiten eines Menschen klassifiziert würden. Gerade die Negativbeispiele zeigen, daß *dharma* und rechtes Verhalten das Einteilungskriterium abgeben. Andererseits bleibt (z.B. 18.22) die Zwischenstellung des *buddhi*-Bereichs zwischen Welt und Erlösung, Tun und Nichttun, Vielheit und Einheit spürbar.

Der nächste Abschnitt (der auch direkt auf 18.17 gefolgt sein könnte), kennzeichnet die vier gesellschaftlichen «Stände». Es werden vier Gruppen beschrieben, während die Klassifikation gemäß den Grundzügen eigentlich nur drei Gruppen hergäbe, wenn man davon ausgeht, daß je eine der vier «Kasten» durch nur eine Grundqualität gekennzeichnet ist.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß die textliche Nähe jener Passagen, die *dharma* betonen, zu den Passagen, die durch ihre theistischen Aussagen auffallen, bemerkenswert ist. Nicht zur Entsagung wird man ermahnt, sondern man wird ganz ausdrücklich davor gewarnt, den vorbestimmten Tätigkeiten zu entsagen. («Aufgeben, verzichten» als Stichwort und Leitmotiv verbindet diese Passage(n) mit dem Anfang des Kapitels und der Gegenüberstellung von *tyāga* und *saṃnyāsa*.) Gedacht ist vermutlich auch an Kastenpflichten, die gemäß den brahmanischen Wertvorstellungen als minderwertig und verächtlich gelten müssen, also z.B. alle Berufe, die als gewalttätig

oder unrein eingestuft werden (Metzger, Gerber, Schuster, Wäscher, vielleicht in begrenztem Maße sogar der Soldat, insofern er tötet).

Das paßt alles zur episodischen Situation! Töten als Kastenspflicht ist von Übel – aber das gesellschaftliche System hat Vorrang vor theoretisch moralisierenden Erwägungen – sagt der Gott (im Namen jener, wie man vermuten möchte, denen ihre soziale Stellung die moralischen Skrupel erspart, weil sie, was von Übel ist, delegieren können.)

Das Ziel und Erlösungsideal des Entsagers ist jedoch nicht in Vergessenheit geraten; es wird nochmals dargestellt (18.49–53). Der Übergang von *bhakti* als Teilhabe zu *bhakti* als verehrungsvoller Hingabe ist fließend (im Übergang von 18.54 zu 18.55). 18.56 klingt wie eine polemische Gegenposition zu 18.49. Die Hingabe an die Gottheit (und Teilhabe an ihr) wird als die Haltung empfohlen, durch die das Entsagungsideal ergänzt oder ersetzt wird. Daran, daß es um Erlösung geht, lassen die rhetorischen Betonungsfloskeln des Schlusses des Gesprächs keinen Zweifel.

Von 18.67 bis 71 wird man stufenweise von der erzählten Dialogsituation weggeführt; nicht mehr der Inhalt der Belehrungen, sondern der Bericht des Gesprächs als Text, den es hochzuschätzen und zu verbreiten gilt, ist es, worauf die Aufmerksamkeit sich richtet. Es spricht (18.70) der Redaktor aus dem Munde Kṛṣṇas, der selber kaum eine im eigenen Namen gemachte Zusicherung als seine Meinung ausgeben mußte.

Es kann keinen Zweifel geben, daß die Redaktoren des Textes *yoga* für ein zentrales Stichwort hielten (18.75)! Nicht nur ein Vers wie dieser sagt es ausdrücklich, die (wahrscheinlich noch späteren) Kolophone (Abschlußfloskeln zu jedem Kapitel) machen die verschiedensten Formen und Varianten von Yoga zum Thema der einzelnen Kapitel (und dadurch zum übergreifenden, verbindenden Stichwort für den ganzen Text).

Im Gegensatz dazu drückt der letzte Vers (18.78) weniger das zentrale Thema aus als vielmehr den Standpunkt eines Redaktors, der die Existenz des Textes und die Verbreitung der Anschauungen, die in diesem Gespräch vorgetragen wurden, bereits voraussetzt. Es ist dies der Vers, der am ausdrücklichsten den konkreten politischen Nutzeffekt jener Haltung bekennt, die Arjuna vermittelt werden soll: Steh auf und kämpfe! Soldaten mit moralischen Skrupeln sind für politische Führer oder Generale nutzlos oder mühsam. Wenn Theologie und Spiritualität sich so leicht dazu hergeben, Krieg und Tötung, wenn nicht zu rechtfertigen, so doch nicht zu verhindern (z.B. 18.17), bleibt das auch in unserer Zeit beunruhigend.