

### III. Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln

#### Kapitel 1

##### *Gliederung und Inhaltsübersicht*

- |        |   |
|--------|---|
| 1      | Dhṛtarāṣṭra fragt nach dem Geschehen auf dem Schlachtfeld.  |
| 2–11   | Samjaya berichtet von Duryodhanas Rede an seinen Lehrer Droṇa (Beschreibung der Schlachtaufstellung); |
| 12–19  | er beschreibt den Schlachtenlärm der Kriegsinstrumente.   |
| 20–27  | Arjuna läßt zwischen die Fronten fahren, um die Parteien zu überblicken.                              |
| 28–30  | Er beschreibt die Symptome seiner Verzagtheit;  |
| 31–37  | er begründet die Ablehnung dieses Kampfes mit der Rücksicht auf Verwandtschaftsbindungen;             |
| 38–39, | er ist bereit, aus dieser Einsicht die Konsequenz zu  |
| 45–46  | ziehen, selbst wenn es das eigene Leben kostet;   |
| 40–44  | und er referiert zur Begründung die Grundsätze der sozialen Ordnung der Sippe.                        |

##### *Sacherläuterungen*

Durch philologische Argumente läßt sich zeigen, daß die einleitende Aufzählung der Helden durch Duryodhana ein «Zitat» aus der Beschreibung des Kampfbeginns vom zweiten Tag der großen Schlacht im Mahābhārata (6.47) ist. Sie steht dort in sinnvollerem Zusammenhang. Dadurch wird deutlich, daß die Ausmalung der Schlachtszenerie zu den redaktorischen Mitteln gehört, mit denen die Bhagavad-Gītā in das Mahābhārata eingefügt wurde. Daß diese Einfügung nicht nach erzähltechnischen Gesichtspunkten bewertet werden kann, ist oft bemerkt worden; die Situation eines ausführlichen Lehrgesprächs zwischen kampfbereiten Heeren ist wenig überzeugend, so wenig wie Arjunas Motiv dafür, Kṛṣṇa den Wagen

zwischen die Heere fahren zu lassen. Angeblich will er sehen, wer mit ihm zu kämpfen habe; man darf annehmen, daß Arjuna dies schon weiß.

Das Problem, das Arjuna dann aufwirft, betrifft die soziale Grundordnung (*dharma*), die durch den Bruderkrieg in Frage gestellt wird. Und aus dieser Ausgangsproblematik läßt sich auf das Motiv der Redaktoren des Mahābhārata schließen, die die Bhagavad-Gītā gerade an den Anfang des Krieges einfügten: Man teilte nicht mehr die erzählerische Spontaneität im Umgang mit den epischen Ereignissen; der Krieg, das Verhalten der Helden mußte gerechtfertigt werden. Es galt, den Dharma hochzuhalten.<sup>1</sup> «Mitleid» scheint den Verteidigern dieser Ordnung kein Grundwert zu sein; es geht Arjuna nicht um die Problematik des Tötens schlechthin, sondern um die Ablehnung dieses speziellen Kampfes aus Rücksicht auf die Verwandtschaftsbeziehungen der kämpfenden Parteien. Und daß die Sittsamkeit der Frauen, die Gefahr einer Kastenmischung und die drohende Höllenstrafe bemüht werden, dürfte die elitäre Orthodoxie, der die Verteidigung dieses Dharma ein Anliegen war, hinreichend kennzeichnen.

Zu den Eigennamen und Epitheta der genannten Personen und ihren Waffen, Blasinstrumenten usw. sei auf das Glossar verwiesen.

## Kapitel 2

### Gliederung und Inhaltsübersicht

- 1–10 Das Gespräch zwischen Arjuna und Kṛṣṇa beginnt damit, daß Kṛṣṇa seiner Verwunderung über Arjunas Verhalten, welches für ihn untypisch sei, Ausdruck gibt. Arjuna wiederholt sein Festhalten am Respekt vor den Autoritätspersonen der Sippe, was verbietet, sie im Kampf zu töten (wobei die Verse 5–8 eine – durch längeres Metrum hervorgehobene – Ausschmückung der Beschreibung des Dharma-Dilemmas darstellen).
- 11–30 Kṛṣṇa beginnt seine Ausführungen mit einer Reihe von Argumenten, die alle um die Unsterblichkeit

<sup>1</sup> Vgl. G. v. Simson: Die Einschaltung der *Bhagavad-Gītā* im *Bhīṣmaparvan* des *Mahābhārata*. In: Indo-Iranian Journal 11,3, 1969, S. 159–174.

der Seele kreisen und Arjunas Kummer und Sorge widerlegen wollen.

- 31–37 Unter Rückgriff auf einen anderen Argumentationszusammenhang wird Arjuna an seine Pflichten als Krieger (Kṣatriya) erinnert und zum Kampf ermuntert, nicht zuletzt im Blick auf die Ergebnisse seines Verhaltens.
- 38–72 Der folgende Abschnitt des Kapitels kreist um die Geisteshaltung von «Yoga», einer Erkenntnishaltung, die über dem von Arjuna empfundenen Dilemma steht, sich von der bindenden Kraft aller Handlungen frei gemacht hat, indem nicht dem Handeln selbst, sondern den Ergebnissen des Handelns entsagt wird.
- (42–46) Dieses Verständnis von Handeln wird in polemischem Gegensatz zum vedischem Ritualismus und seiner Ausgerichtetheit auf konkrete Ergebnisse dargestellt.
- (54–72) Arjuna drückt das Bewußtsein über das Neue dieser Lehre in Form einer Zwischenfrage aus. Er weiß, daß die Erreichung des Ziels, nämlich der Lösung und Erlösung aus den Fesseln innerweltlicher Gebundenheit, um das es allen genannten Wegen und Haltungen geht, an die Lebensform des Entsagers (*saṁnyāsin*) gebunden ist. Die Antwort auf seine Rückfrage spiegelt die Grundzüge jenes Ideals, wonach das endgültige Überschreiten des Handlungsbereichs erst und nur beim und durch das Sterben am Ende des Lebens erreichbar war. Die Übertragung jenes Ideals in den Bereich weltlichen Lebens geschieht dank der Hinordnung des Erlösungsweges auf einen der Welt zugewandten Gott.

### Sacherläuterungen

Das zweite Kapitel ist, was Inhalt und Aufbau angeht, sicher eines der vielschichtigsten und gewichtigsten in der Bhagavad-Gītā. Die Diskussion dieser beiden Männer auf dem Schlachtfeld bewegt sich sehr rasch auf andere, höhere Ebenen. Schon Kṛṣṇas erste Argumente als Antwort auf Arjunas Verzagtheit betreffen gar nicht die Frage der Verwandtentötung, sondern argumentieren, als hätte Arjuna die Sterblichkeit des Menschen beklagt. Wiedergeburtstheorien einerseits (2.12–13) und die

Lehre von der weltenthobenen Unsterblichkeit der Seele andererseits (2.14–15; 2.16–17) werden zwar auch zur Rechtfertigung des Tötens angeführt (2.18), aber der Horizont der Antwort ist deutlich verschieden vom Fragehorizont. Indem gegen Trauer oder Kummer (*śoka*) argumentiert wird, wird dem Dilemma des Kriegers die Geisteshaltung der Gleichschau entgegengesetzt. Die Verbindlichkeit sozialer Ordnungsnormen (*dharma*) wird relativiert; das verbindende Ziel und das Grundproblem ist die «Richtigkeit» menschlichen Verhaltens im Blick auf eine Überwindung der innerweltlichen Konflikte.

Der Standpunkt, an dem das Dilemma des Kriegers einerseits gemessen wird, für dessen Darstellung andererseits dieses Dilemma den Anlaß bildet, hat einen Namen in der Bhagavad-Gītā: Sāṃkhya und Yoga. Die Nennung dieser Positionen ist verknüpft mit einer Polemik gegen Ritualismus und Offenbarungsgläubigkeit, welche historisch gesehen die ältere Form von Religion darstellen.

Was als das Neue der abgelehnten Haltung gegenübergestellt wird, kreist um die Vorstellung der «Einung» (*yoga*) mit «Bewußtheit». Der Verweis auf Sāṃkhya in 2.39 läßt sich so verstehen, daß Arjuna (also dem Leser oder Hörer) unterstellt wird, daß er weiß, wovon die Rede ist. Das Schema der Sāṃkhya-Psychologie und Kosmologie (vgl. Schaubild in der Einleitung) wird als bekannt vorausgesetzt. Diskutiert wird das Problem der erlösungsverhindernden Funktion jeglichen Handelns und Tuns.

Die Tatsache, daß der Text Zitate aus einer Upaniṣad enthält (2.19–20, vgl. Kāṭha-Upaniṣad 2.20 und 2.19) unterstreicht, daß der Text in einer Tradition steht und, so darf man annehmen, sich dieser Tradition bewußt zuordnet. Verwiesen sei auch auf Parallelen, die sich in Lehrtexten aus dem Śāntiparvan des Mahābhārata finden; ihre Kenntnis (bzw. Kenntnis der in ihnen vertretenen Anschauungen und Lehren) scheint bei den Lesern oder Hörern der Bhagavad-Gītā vorausgesetzt zu werden (vgl. z.B. Mahābhārata 12,197, speziell Verse 10–17).

Es wird mit Nachdruck gelehrt, daß durch Einung mit «Bewußtheit» eine Haltung oder ein Standpunkt erreicht ist, der einerseits nicht mehr von der Fesselung durch Handlungen erreicht werden kann, der andererseits noch «in» der Welt liegt. Abschalten der Sinnesfunktionen, Rückzug ins eigene Selbst, Abgeklärtheit, Begierdelosigkeit, innerer Friede, Ausgeglichenheit und «Gleichheit», Zurücklassen alles Handelns – dies sind einige der im Text genannten Kennzeichen des «Yoga»-Zustandes, der Einung mit Bewußtheit (vgl. auch 14.21–25).

«Bewußtheit» (*buddhi*) gehört in die Sāṃkhya-Begriffsreihe; es benennt andererseits einen Sachverhalt, der in der Bhagavad-Gītā auch mit anderen Wörtern bezeichnet wird. In Arjuna's Frage (und in der Antwort) scheint *prajñā* mit Bewußtheit synonym zu werden (übersetzt mit «Geist»); an anderen Stellen wird der Begriff «Erkenntnis» (*jñāna*) gebraucht. Wenn man von der Synonymität von «Erkenntnis» und «Bewußtheit» im Rahmen der hier angedeuteten Problematik ausgeht, ergibt sich für einige Stellen der Bhagavad-Gītā eine konsistente und plausible Deutung. (Vgl. auch die Einleitung zur Auslegung von Arjuna's Zwischenfrage, 2.54.)

## Kapitel 3

### Gliederung und Inhaltsübersicht

- 1–2 Arjuna fragt danach, was Heil sei angesichts des Gegensatzes zwischen der Aufforderung zum Kampf und der Hochschätzung einer (allem Tun enthobenen) Bewußtheit.
- 3 Kṛṣṇa verweist auf die (als gängig vorausgesetzte) Unterscheidung von Sāṃkhya und Yoga (vgl. 2.39).
- 4–8 Entsagung aller Handlungen wird als unmöglich abgelehnt: der körperlich-materielle Bereich soll und muß aktiv bleiben, aber bei einer inneren Haltung der Unverhaftetheit (Sāṃkhya-Erklärungsmodell, vgl. 3.25–29, 33–34).
- 9–16 Als ein (anderes) erlösungsorientiertes Handlungsmodell wird das Opfer eingeführt, wobei Worte Prajāpatis zitiert werden (10–12), eine Grundregel *dharma*-gerechten Verhaltens für den Hausstand referiert wird, zwei Begriffsserien zum Opferzusammenhang angeführt werden (14, 15).
- 17–18 Dem steht das (upaniṣadische) Ideal der Selbst-Erkenntnis gegenüber.
- 19 Der Gegensatz wird «versöhnt» durch das Ideal (der inneren Haltung) von Unverhaftetheit.
- 20–21 Weitere Maximen zur Begründung der Handlungsorientiertheit.
- 22–24, 30–32 Kṛṣṇa spricht (zum ersten Mal) über sich als einen Gott, der selber handelt, die Welt erhält, und der Bezugspunkt für die Handlungen der Menschen ist.

- 25–29, 33–34 Damit verzahnt wird die Haltung jener beschrieben, die Einung mit Bewußtheit erzielt haben und um Rolle und Wirkung der Stoffnatur und ihrer Grundzüge wissen.
- 35 Der Vers versucht, einen Zusammenhang zur Dharma-Problematik Arjuna's herzustellen (vgl. 18.47).
- 36 Arjuna fragt, was den Menschen zu Übel antreibt.
- 37–43 Kṛṣṇa belehrt ihn über Zorn und Lust als Funktionen des Grundzugs Triebkraft; «Erkenntnis» muß daraus gelöst werden, was durch «Zitat» («man sagt»; mit 3.42 vgl. Kāṭha-Upaniṣad 3.10–11 und 6.7–8), durch Anführen eines sāmkyistischen Begriffsschemas unterstrichen wird.

### Sacherläuterungen

Arjuna's Frage (3.1–2) geht von einem Entweder-Oder aus, welches besteht zwischen Versenkung in eine dem Handlungsbereich enthobene Bewußtseinsstufe und der Aufforderung zur Erfüllung der Kriegerpflicht. Die Rückfrage belegt, daß Kṛṣṇa hier Gesprächspartner ist, der Meinungen vorträgt, und (noch) nicht der Gott, der sich als Bezugspunkt von allem offenbart. Arjuna scheint nicht gehört zu haben, was Kṛṣṇa in Vers 61 der vorigen Kapitels gesagt hat, daß man *ihn* als höchstes Ziel haben solle.<sup>2</sup>

Die Antwort bietet statt eines Gegensatzes ein Sowohl-Als-auch an. Dies geschieht durch Rückgriff auf Lehren und Begriffe derselben philosophischen Richtung (Sāmkyha), in der die Abfolge von Versenkungs- und Seinsstufen gelehrt wurde: Der Bereich undifferenzierter Bewußtheit (*buddhi*, *jñāna*) liegt gar nicht jenseits des Bereichs von Handlungen; vielmehr sind alle Aktivitäten und alle Unterschiede und Differenzen letztlich angelegt in dem, was die Grundzüge (*guṇa*) der Stoffnatur (*prakṛti*) genannt wurde. Aktivität läßt sich nicht vermeiden; sie ist naturgegeben (eine Tatsache, für die man sich auf Sāmkyha beruft). «Freiheit vom Handeln» (3.4) wird als Ziel anerkannt; aber der Weg dorthin ist ein anderer als der, welcher als bekannt vorausgesetzt zu sein scheint.

<sup>2</sup> Arjuna hat kein *matparāh* («mit mir als seinem höchsten Ziel») gehört; wurde die Zwischenfrage in einen Text redigiert, der noch nicht theistisch war?

Worauf es ankommt, ist die Gesinnung, die innere Haltung, nicht der nach außen beobachtbare Lebenswandel. Daß es Leute gibt, die «tatenlos dasitzen» und dies für heilbringendes Verhalten ansehen, wird vorausgesetzt. Es wird angenommen, daß sie nur äußerlich nichts tun, aber sich vom Sinnlichen nicht gelöst haben. Diesen werden jene anderen gegenübergestellt, die zwar äußerlich aktiv sind, aber sich nicht in ihren Aktivitäten verlieren.

Terminologisch aufschlußreich und wichtig ist die Parallelität von «Bewußtheit» und «Erkenntnis»; Arjuna stellt in seiner Frage Handeln (*karman*) und Bewußtheit (*buddhi*) einander gegenüber; Kṛṣṇa spricht von «Handeln» und «Erkenntnis» (*jñāna*) und macht dadurch deutlich, daß *buddhi* und *jñāna* dasselbe meinen können.<sup>3</sup>

Mit dem Opferbegriff (3.9–16) wird eine neue Dimension der Handlungsproblematik angeschnitten. (Vgl. Kap. 4.23–33, wo im Rückgriff auf die hier referierte Grundeinsicht alles zum Opfer erklärt wird.) Die Einsetzung des Opfers wird von ihrem «mythologischen» Anfang her und in theoretisch-kosmologischem Zusammenhang begründet.<sup>4</sup>

Im Gegensatz dazu geht es in Versen 3.17–18 tatsächlich um das Aufhören von Tun – dem Kontext nach das opferorientierte Tun, im weiteren Sinn alle Tätigkeiten – körperliche Funktionen, Sinnestätigkeiten, rituelle Vollzüge usw.! Das Opfer wurde in 3.9 als Zweck angepriesen; und gegen das Aufgeben von Handlungen polemisiert 3.4! Das Kapitel enthält die religionsgeschichtlichen Grundpositionen: Opferritualismus (9–16) – handlungslose Entsagung (17–18) – weltzugewandtes Erlösungsstreben (3–8) in theistischer Ausrichtung (3.22–24, 3.30–32). Die Passage, welche den jüngeren Standpunkt einführt, steht vor jener, welche den älteren referiert. Wenn im Verlauf der Religions-(und Text-)Geschichte aus der Feststellung der Lehre vom Aufhören aller Tätigkeiten (3.17–18) gefolgert wurde, daß man «deshalb» (3.19) sein Werk vollbringen solle, so ist die schwer nachvollziehbare Schlüssigkeit des

<sup>3</sup> Diese Quasi-Synonymität liegt der Übersetzung von 3.41 zugrunde.

<sup>4</sup> Meistens wird die Passage so interpretiert, als ob beide Listen sich zu einem «Rad» (Vers 16) fügen würden. Vermutlich handelt es sich jedoch zwei (ursprünglich getrennte) Darstellungen von Entstehungszusammenhängen. Das «wisse» (*viddhi*) in Vers 15 markiert die Tatsache, daß ein eigener Gedanke formuliert wird. Im Begriff «Handlung» (*karman*, bzw. *kriyā*) begegnen und überschneiden sich die beiden Listen.

Arguments zunächst und vor allem als Distanz (historisch wie inhaltlich) zu erklären.

Der Kṛṣṇa-Bezug in den Versen 3.22–24 wirkt zunächst wie ein Fremdkörper. Bisher war Kṛṣṇa (für den Gang der Argumentation) als *Gott* entbehrlich. Hier macht Gott sich zu dem Vorbild jener Haltung, die in 25ff. den Wissenden zugeschrieben wird. Vers 30 setzt die Umorientierung der älteren Lehren auf Gott fort (vgl. 22–24). Kṛṣṇa spricht über sich. Die Überlassung der Handlungen (und das schließt die gefürchteten Wirkungen der Handlungen mit ein) an Kṛṣṇa, an die Gottheit, bildet einen neuen Gedanken und stellt eine andere Haltung zum Handeln dar, als die bisher genannten. Entsagung der Werke und gesellschaftlicher Einbindung (*nirmama*, «meinlos»), Zutrauen und guter Wille bilden gemeinsame Werte, die übernommen werden.<sup>5</sup>

Wer «Erkenntnis» hat, ist durch Ganzheitsschau gekennzeichnet (3.25–29, 33–35);<sup>6</sup> er hat Tätigkeiten und Betätigung als Funktion des Materiebereichs von Wirklichkeit durchschaut und kann also in innerer Distanz die Dinge geschehen lassen. Er soll (und kann) keinen missionarischen Ehrgeiz entwickeln, andere Menschen (die Unwissenden) für seine Sicht zu gewinnen. Wenn sie für dieses Wissen nicht vorbereitet sind, würde das Abstandnehmen vom Handeln ihnen keinen Fortschritt bringen, sondern nur Zerfahrenheit und Haltlosigkeit verursachen.

Die Schlüsselfrage nach dem Handeln wird somit aus dem Kontext der Ritualistik (Opfer) gelöst und auf die Grundlagen jeglichen Verhaltens hin analysiert: Die Sinnesorgane sind es, was Handlungen auslöst und durchführt. Sie sind selber Produkte der Stoffnatur. Damit kann «Handlungslosigkeit» als Bedingung für Erlösung als unmöglich angesehen werden; das moralische Problem der Unterscheidung von guten und bösen Taten hat sich in ein metaphysisches Problem verwandelt. Es wird (3.36–43) gegen Leidenschaft (und Zorn), als Auslöser von Übel, polemisiert.

Die Schlüsselfrage für die Erlösungslehren jener Zeit leitet sich also aus der Überzeugung ab, daß unser menschliches Tun

<sup>5</sup> Das «auch die» in Vers 31 ist aufschlußreich, denn es bestätigt die Existenz der «anderen» als andere.

<sup>6</sup> Das «derart» in Vers 33 dürfte sich auf Vers 29 beziehen. Die erste Hälfte von Vers 35 findet sich wörtlich wieder in 18.47; hier scheint der Vers einen Versuch darzustellen, die philosophische Dimension der behandelten Probleme mit Arjunas epischer Situation (das Dilemma des Familien-Krieges) zu verbinden.

und Verhalten in der Welt eine Wirkung im Jenseits hat. Der Zusammenhang zwischen Werk und Wirkung begründet den (vedischen) Glauben an die Wirksamkeit all jener Riten, die unter dem Blickwinkel diesseitiger Pragmatik nutz- und sinnlos wären. Das Opfer ist der typischste Ritus dieser Art; und Opferriten bildeten den Rahmen und die Bedingung für Leben und Heilsstreben der vedischen Zeit. Derselbe Zusammenhang zwischen Ausföhrung und Wirkung einer Handlung kann aber auch als Fessel empfunden werden, insbesondere wenn das Diesseits, in dem Werk und Wirkung wurzeln, als leidvoll, vergänglich, unheilvoll erlebt wird. Erlösung muß dann die Lösung vom Tun voraussetzen. Diese Lösung findet man institutionalisiert in der Lebensstufe und Lebensform des Entsagers (*saṁnyāsin*). Dieselbe Lösung wurde artikuliert anhand von Versenkungserfahrungen, die als schrittweises Sich-Entfernen aus der Verbundenheit mit Welt und Umwelt empfunden wurden. Ziel war Einbindung in und Einung mit einem Seinsbereich, der der Wirkung von Handlungen enthoben ist – Yoga.

Beide Begriffe, Opfer und Einung, *yajña* und *yoga*, werden in diesem Kapitel der Bhagavad-Gītā aufgenommen, teils in ihrem traditionellen Verständnis referiert, teils in neuer Perspektive uminterpretiert. Der aller Leidhaftigkeit, Vergänglichkeit und Bindung enthobene Bereich wird mit einem Gott identifiziert, von dem der Gläubige annimmt, daß er selber der Welt handelnd zugewandt ist. Er bildet das Vorbild und den Garant einer Haltung, aus der heraus man in der Welt aktiv sein kann, ohne die Hoffnung auf Lösung und Erlösung aus der Welt aufgeben zu müssen.

Die Bhagavad-Gītā interpretiert demnach einen an Entsagung und Handlungslosigkeit gebundenen «Yoga» um, indem *karma-yoga* eingeföhrt wird. Eine ähnliche Umdeutung erföhrt der Opferbegriff. Opfer wird nicht als ergebnisorientierte Handlung verstanden, sondern als Ausdruck eines Zusammenhangs, den man (modern) als Solidarität bezeichnen könnte. Das traditionelle Verständnis beider Verhaltensweisen spiegelt sich in der Bhagavad-Gītā einerseits in Passagen, die gegen die älteren Auffassungen polemisieren (z.B. 2.42–46), andererseits in Passagen, die ältere Anschauungen zitieren (z.B. 3.9–15; vgl. 4.23–33).

## Kapitel 4

### *Gliederung und Inhaltsübersicht*

- 1–3 Kṛṣṇa stellt sich als Autorität der Yoga-Tradition dar,  
4 was Arjuna zu einer Zwischenfrage veranlaßt.  
5–15 In Antwort darauf beschreibt Kṛṣṇa den Zusammenhang seiner göttlichen und seiner menschlichen Erscheinungsformen, seine Funktion als Garant des *dharma* und als Erlösungsziel.  
16–22 Er expliziert die Einheit von Tun und Nicht-Tun.  
23–34 Er stellt jegliche yogische Praxis als Opfer dar (4.25–30). Das Ziel der Lösung von den Fesseln der Handlungen (vgl. 4.16 und 4.32) verknüpft Ausgerichtetheit auf Gott, auf Opfer, auf Erkenntnis.  
35–42 «Erkenntnis» wird gepriesen als jene Haltung, jener Bereich, durch den Erlösung vorbereitet und erreicht werden kann.

### *Sacherläuterungen*

Zweimal in diesem Kapitel beruft Kṛṣṇa sich auf die Tradition; im Sinne redaktionell-rhetorischer Stilmittel interpretiert darf man vermuten, daß die hier vorgetragenen Lehren hinreichend neu waren, daß sie so ausdrücklich der Betonung ihres Alters bedurften. Die Tradition eines verloren gegangenen Yoga-Verständnisses wird bis an den Anfang des Menschengeschlechts zurückverfolgt (4.1–3); und die wahre Gotteserkenntnis ist etwas, was auch den Früheren zugeschrieben wird (4.14–15).

Die Zwischenfrage Arjunas klingt, als ob er die Belehrung über die Ewigkeit der Seele (Kap. 2) nicht verstanden habe, als ob er den Glauben an die Wiedergeburt nicht teile. Kṛṣṇa unterstreicht seine göttliche Funktion durch Hinweis auf seine Gegenwart in den innerweltlichen wie in den transzendenten Seinsbereichen der Welt und durch seine göttliche Garantie für die Sozialordnung des Dharma (4.7–8, 4.13); solche Garantie dürfte jenem willkommen sein, den diese Sozialordnung privilegiert. Auch die schon in vorigen Kapiteln genannten Zusammenhänge von Erlösung als Freiheit von den Banden des Handelns und vom Opfer als Modalität des Handelns werden auf die Gottheit hingeordnet.

Vers 16 enthält eine deutliche Ankündigung eines neuen Themas und markiert dadurch einen Textabschnitt (was sich

sprachlich auch durch das Fehlen von Ich-Aussagen im folgenden Textabschnitt bestätigt). Dargelegt wird die Einheit von Handeln und Nicht-Handeln, wie sie der yogischen Haltung innerer Losgelöstheit entspricht. Einige der Motive, die Yoga als «Zustand der Einung mit Bewußtheit» charakterisieren (vgl. Kap. 2), kommen erneut zur Sprache: das Aufgeben von Verklammerung oder Anhaften, Reinheit, Überwindung aller Gegensätze (vgl. Yoga als «Gleichheit»), Überwindung von Begierde.

Vers 23 faßt die verschiedenen Interpretationsmodelle zusammen und markiert die nächste Fuge durch Einführung des Stichworts «Opfer», welches hier als Handlungsweise von Yogins in einer komplexen Liste religiöser, meditativer Praktiken vorgeführt wird.

Mit einer erneuten Berufung auf die Tradition, aus der man zu lernen habe, wird an das Thema der Überwindung des Handlungsbereichs durch oder in «Erkenntnis» angeknüpft (4.34, mit Anschluß an 4.15?); es folgt ein Preis der «Erkenntnis», mit der geeint aller Zweifel überwunden, die Fesseln des Handelns abgelegt werden. Auch wenn Erkenntnis hier nicht ausschließlich als der metaphysische Bereich dargestellt wird, mit dem Einung anzustreben ist, so legt sich doch nahe, auch hier «Erkenntnis» (*jñāna*) als Synonym von «Bewußtheit» zu verstehen. Erkenntnis ist ein Bereich, der diese und die jenseitige Welt umfaßt (vgl. 4.40 und die Parallele in 4.31).<sup>7</sup>

## Kapitel 5

### *Gliederung und Inhaltsübersicht*

- 1 Arjuna versteht «Entsagung» und «Yoga» als Gegensätze und will eine klare Wertung.  
2–5 Kṛṣṇa behauptet, daß das, was als Gegensatz erscheint (Entsagung und Handlungen; Sāṃkhya und Yoga), in seiner Zusammengehörigkeit zu sehen sei.  
6–28 Das Ziel eines auf Entsagung beruhenden Einungszustandes, der das Aufhören der Sinnestätigkeiten einschließt, wird anhand der sāṃkhyistischen Stufenfolge mit dem Weitergehen von Handlungen

<sup>7</sup> Zu diesem Kapitel vgl. auch den Abschnitt über «Yoga und Bhakti» in der Einleitung.

versöhnt. Den materiellen Bereichen Objekte – Sinne – Bewußtheit – Urstoff, Urgrund (*brahman*) steht die (geistige) Seele, das Selbst gegenüber. Dieses Ziel ist an die Kenntnis von Kṛṣṇa als dem Empfänger aller religiösen Praktiken geknüpft.

### Sacherläuterungen

Wie bei der Frage, die Kapitel 3 einleitet, geht Arjuna von einem Gegensatz aus; es gibt verschiedene Standpunkte bei der Frage, welche Rolle Handlungen im Hinblick auf Erlösung spielen (5.1). Die als Sāṃkhya bezeichnete Position war in 3.3 durch «Erkenntnis» als Stichwort beschrieben worden. Sie wird hier durch «Entsagung» charakterisiert. Für den Weg des Versenkungs-Yoga und der Entsagung bildet «Vereinigung der Werke» oder «Verbundenheit mit Handlungen» eigentlich eine Unmöglichkeit, einen Stein des Anstoßes. Und als solchen empfindet Arjuna die Vorstellung auch, wenn er auf den Gegensatz hinweist. Die in diesem Kapitel skizzierte Position des «Yogin» (wie 3.3 eine Haltung, die Handlung akzeptiert) übernimmt Zielsetzung, Metaphysik und Methode der Entsager. Es ist jedoch jene Position, die aus der Unvermeidlichkeit von Handlungen den Schluß zieht, daß nicht das Aufhören des Vollzugs von Handlungen Bedingung für die Lösung aus den Bindungen durch Handeln ist. Dieses Ziel wird vielmehr erreicht durch die Verwirklichung, die Erkenntnis der Unverhaftetheit der Seele mit jenem Bereich, in dem Handlungen nur stattfinden können. Als innere Haltung reflektiert diese «Erkenntnis» die (metaphysischen) Eigenschaften der «Bewußtheits»-Stufe und der Stoffnatur. Sie ist als Urgrund aller Ausfaltung und Vielheit und Bindung vorgeordnet. Daher soll und kann sich auf sie berufen, wer die Gleichschau besitzt. So interpretiert wird deutlich, daß in diesem Kapitel *brahman* im Sinn von *prakṛti* verwendet wird.

Die Behauptung, daß Yoga und Sāṃkhya eins seien, setzt das Bewußtsein ihrer Verschiedenheit und Unterscheidbarkeit voraus. Die Stufen des angedeuteten Weges sind die einer sām-khyistischen Begriffsreihe. Vielleicht ähnlich wie in Kāṭha-Upaniṣad 3.10–11 und 6.7–8 (vgl. Bhagavad-Gītā 3.42) wird auch ein Selbst (vgl. 5.11) und ein über dem Urstoffbereich stehendes «Höchstes» (vgl. 5.16–17: Bewußtheit, Erkenntnis – Selbst – Höchstes) erwähnt. Die «verkörperte Seele» (5.13–14) ist es, die den Weg geht. Für die menschliche Erfahrung ist sie

zugänglich nur als die Erfahrung von Innerlichkeit und Selbstsein (5.24, 5.26, 5.14).

Versteht man die im Text vorkommenden Ausdrücke *prabhu*, *vibhu*, *dehin*, *ātman* als Umschreibungen des Geistprinzips (des *puruṣa* in der Terminologie des klassischen Sāṃkhya), dann lassen sich die Verse 5.13–17 lesen als Darlegung des Verhältnisses des Subjekt- und Geist-Bereiches im Menschen zum Materiebereich:

Als verkörpert ist der *puruṣa* glücklich und unbetroffen, wenn er sich nicht in Aktionszusammenhänge verstrickt (Entsagung und Weiterleben) (5.13). Denn er ist grundsätzlich über den Aktionsbereich erhaben, der Sache der *prakṛti* ist, in deren Bereich die Ausfaltung von Körpern und Individualitäten fällt (5.14). Deshalb ist er von Gut und Böse unberührt; die «Erkenntnis» ist verhüllt (Erkenntnis = Bewußtheit (*buddhi*) als individuelle Erkenntnisfähigkeit und metaphysischer Seinsbereich) (5.15). Aber wer sie gewonnen hat, dem eröffnet sie den Blick auf das Höchste (5.16). Und damit ist die Voraussetzung für Nicht-Wiederkehr, d.h. Erlösung, geschaffen (5.17). Diese Zusammenhänge ergeben eine Zusammenfassung der Erlösungslehre von Sāṃkhya-Yoga; die Einheit von Sāṃkhya und Yoga ist das in 5.4–5 angeschnittene Thema!

Die Integration des Handelns in den Yoga-Weg ist an dieser Stelle noch nicht die eines heilsfördernden Mittels. Das Handeln bewirkt keine Einung; aber nachdem Einung erzielt ist, kann Weiterhandeln ihr nichts anhaben (vgl. 5.5–11). Yoga bedeutet die (innerliche) Trennung des Selbstes vom Körper (darin deutet sich der Dualismus des (späteren) Sāṃkhya an). Das Selbst (auch im Körper) handelt nicht (5.14) und ist von den guten und schlechten Taten des Menschen nicht betroffen (5.15; vgl. dagegen 7.28). Die Erkenntnis der Selbigkeit von allem, die in dieser Selbsterkenntnis begründet ist, bedeutet, daß man den Entfaltungsprozeß der Welt rückgängig gemacht hat (5.19).

Wenn *jñāna* auch hier im Sinne von *buddhi* verwendet wird, dann ergibt sich, daß die Bewußtheit der Bereich ist, in dem der stoffliche und der geistige Bereich sich begegnen. Die Bewußtheit macht möglich, daß der Geistbereich sichtbar werden kann; die Bewußtheit wird an dieser Funktion jedoch gehindert, wenn die Reinigung von Sinnestätigkeiten und Lust nicht erfolgt ist (vgl. 5.11–12).

Es werden einige Praktiken genannt, die zu diesem Weg gehören: Atemkontrolle (5.27); meditative Versenkung (5.27–28); Unterdrückung der Sinnestätigkeiten (5.21–22, 5.27). Mehrfach wird angesprochen, daß das Ziel dieses Weges in die-

sem Leben und in der Welt «eigentlich» nicht erreichbar ist (letztes Ziel, Nicht-Wiederkehr 5.17), daß der Yogin aber dennoch («in kurzer Zeit» 5.6; «hier schon» 5.19; «in dieser Welt», «vor Verlassen des Körpers» 5.23; «ist schon befreit für immer» 5.28) jener Stufe, jener Erfahrung nahezukommen vermag («bleibt nahe» 5.26), die das Ziel bildet. Darin besteht eine Gegenposition zum erlösenden Sterben, die offensichtlich den Redaktoren eine ausdrückliche Erwähnung wert war. Trotzdem sind die Aussagen über yogische Praktiken und Haltungen in diesem Kapitel dem Ideal des weltabgewandten Entsagers noch viel näher als die Maximen für weltzugewandtes Handeln (vgl. 3.20–21) oder das Vorbild göttlicher Weltzugewandtheit (3.22–24, 4.1–15).

Hingewiesen sei noch auf einige problematische Stellen, bei denen die Übersetzung eine definitivere Stellungnahme verlangt als eine analytische Interpretation des Sanskrittexts wohl derzeit zuläßt:

Das Kompositum über das «Selbst» (*ātman*) in Vers 7 ließe sich auch auflösen im Sinne von «Wenn er ... selbst zu jenem Selbst geworden ist, welches das Selbst von allen Wesen ist»; und auch wenn man hinter *ātman* gar keine philosophische Begrifflichkeit, sondern nur pronominale Verwendung sieht, ergibt der Vers einen plausiblen Sinn: «Wenn einer in Einung geeint ist, sich gereinigt hat, sich in Gewalt hat, seine Sinne besiegt hat, dann ist er zugleich er selber und alle Wesen (und) wird nicht befleckt, auch wenn er handelt.» Die Unterdrückung der Sinne, die Reinigung von allen Tat-Wirkungen, bedeutet den Rückzug auf einen Seinsbereich, der in allen Dingen und Menschen durchgängig derselbe und gleich ist. (Der Gedanke ist in 6.29 mit größerer Eindeutigkeit ausgedrückt.) Dieser Bereich ist es, aus dem die Vielheit der Dinge sich entfaltet hat. Die auch hier wieder genannte «Gleichschau» ist einerseits eine innere Haltung, sie ist andererseits ein metaphysischer Zustand. Die «Selbigkeit» von allem hilft, soziale Unterschiede nicht zu beachten (5.18); sie gilt auch auf der Ebene des Kosmos.

Aufgrund dieser Vorstellung habe ich mich in Vers 25 zur der vorgelegten unüblichen Übersetzung entschieden (gängig wäre etwa «die ihr Gefallen haben am Wohlergehen aller Wesen», worin man die Reflektion oder Rezeption buddhistischer Ideale sehen kann).

Die häufige Verwendung des Wortes *brahman* wurde als Anzeichen für vedāntistische Überarbeitung der Bhagavad-Gītā angesehen (R. Garbe, R. Otto). Der Begriff ist jedoch so schlüssig in die Vorstellungen von Sāṃkhya und Yoga einge-

bettet, daß man «Vedānta» kaum als selbständigen Textbaustein aus dem Kontext lösen kann. Erkennbar sind in diesem Kapitel «Sāṃkhya» als Position des Entsagers, ergänzt um das Zulassen von Handlungen für den «Yogin», ergänzt um eine Ausrichtung auf Kṛṣṇa (5.29).

## Kapitel 6

### Gliederung und Inhaltsübersicht

- 1–2 Kṛṣṇa beginnt mit einer Definition von «Entsagung», die mit Yoga vereinbar sei.
- 3–4 Entscheidend ist die Rolle von und Einstellung zu Handlungen.
- 5–9 Der Yogin wird definiert und beschrieben durch «Gleichschau», die durch Rückzug in sich selbst, Beherrschung der Sinne erreicht wird.
- 10–13, Es werden Praktiken und Verhaltensweisen yogischer Konzentration genannt und empfohlen.
- 16–17
- 18–29, Die Beschreibung des Einungszustandes und der Gleichschau wird fortgesetzt (vgl. 5–9).
- 32
- 14–15, Beide Abschnitte werden durch die Hinordnung der Praktiken und des Ziels auf Kṛṣṇa unterbrochen.
- 30–31
- 33–34 Arjuna's Zwischenfrage unterstreicht die Schwierigkeit, diesen Zustand zu erreichen.
- 35–36 Kṛṣṇa bestätigt diese Schwierigkeiten und nennt Übung und Selbstbeherrschung als Mittel, sie zu überwinden.
- 37–39 Arjuna's zweite Rückfrage verweist darauf, daß das Ziel nicht von allen erreicht wird; welches Geschick erwartet sie?
- 40–45 Die Antwort besteht in einem Hinweis darauf, daß der Weg des Yogin sich über mehrere Existenzen fortsetzen kann.
- 46–47 Abschließend wird eine Rangfolge erlösungsorientierter Praktiken unter dem Stichwort *yoga* aufgestellt, wonach Hingabe an Kṛṣṇa die höchste Stufe von Yoga darstellt.

### Sacherläuterungen

Der Anfang des Kapitels geht von einer «gängigen» Vorstel-



lung von Entsagung (*saṃnyāsa*) aus, die in etwa dem Leben auf der vierten Lebensstufe entspricht; dieser wird eine andere Vorstellung gegenübergestellt. (Sie erweist sich dadurch als nachgeordnet und in diesem Sinne als abhängig bzw. jünger.)

Entsagung als Fachausdruck einer ritualistischen Religion ist u.a. dadurch definiert, daß man auch auf jene Ziele verzichtet, die nur durch Riten erreicht werden können. Für die meisten Formen von Opfer war das Feuer als der «Mund der Götter» und Bote der Götter unerläßlicher Bestandteil. Es ist ein Bestandteil der vorschrittmäßigen Durchführung eines Ritus, daß in einer Absichtserklärung (*saṃkalpa*) der Bezug des Ritus auf sein Ziel formuliert wird. Wer keine solchen Absichten mehr hegt, ist ein *saṃnyāsin*, ein Entsager. Der Yogin teilt mit dem Entsager diese Haltung, aber das Spezifische am Yogin geht darüber hinaus.

Wenn es eine «Ursache» («Mittel») auch dann noch gibt, wenn einer schon zu der aus den Banden der Welt erlösenden Einung aufgestiegen ist, dann folgt zwingend, daß dieser Einungszustand seinerseits eine Vorstufe zu etwas Höherem ist. Genau das unterstellt Arjuna in seiner (späteren) Frage nach dem, der aus dem Einungszustand herausgefallen ist (dem *yogabhraṣṭa*). Er ist einer, der den nächsten Schritt nicht geschafft hat, sondern der (nach einem Aufstieg) wieder abgestürzt ist. (Vgl. auch das *tatparam* in 5.16.)

Daß Befriedung, Stille ein «Mittel» genannt wird, paßt auch zu der Vorstellung, daß im Yoga-Zustand die Einswerdung mit dem in allen Dingen selbigen Sein und Bewußtsein erreicht ist. Voraussetzung dafür ist das Aufhören aller Handlungen. Handlungen sind in diesem Sinne die Vorstufe («Ursache») für diese erste Stufe.

Darüber, was nach Yoga kommt, schweigt der Text weitestgehend: Frieden, Stille (*śānti*), Glück (*sukha*), Erlöschen im Urgrund (*brahmanirvāṇa*) sind Ausdrücke und Haltungen bzw. Erfahrungen, die einen Vorgeschmack und eine Ahnung erlauben. Es entspricht einem «Sachzwang», daß es letztlich keine Aussagen geben kann, denn nach *yoga* folgt im Rahmen dieser Metaphysik und Erlösungslehre nur noch ein Tod und keine Wiederkehr. Die Einung mit *buddhi, jñāna* ist die letzte Stufe, über die mit einiger Ausführlichkeit geredet wird und geredet werden kann.

Daß von «Aufstieg» die Rede ist (6.3), paßt in die Vorstellung von der Einung mit den transzendenten Seinsbereichen. Yoga stellt sich als eine Stufe auf einem Weg dar. Was als Vorverständnis erschließbar ist (daß der Yogin *nicht* handelt), wird spezifiziert: Stille (Handlungsfreiheit) kennzeichnet erst das

Ziel, aber nicht den Weg. Vielleicht sind es die in diesem Abschnitt beschriebenen Tätigkeiten, die gemeint sind, wenn und wo der Yogin dem strengeren Entsager gegenübergestellt wird? Es ist schwierig, sich vorzustellen, daß Arjuna (der Krieger auf dem Schlachtfeld) zu diesen meditativen Praktiken angehalten wurde, wenn er am Schluß des Kapitels aufgefordert wird, Yogin zu werden. Das Nebeneinander der Erwähnung verschiedener Yoga-Wege oder Stufen auf dem Yoga-Weg erklärt sich als das Nebeneinander oder Nacheinander verschiedener Yoga-Wege in der Zeit der Abfassung und Redaktion des Textes. Belegt sind ein Yoga strenger Entsagung, ein Yoga meditativer Zurückgezogenheit, ein Yoga aktiven Vollzugs der gesellschaftlichen Pflichten.

In diesem Kapitel steht der Yoga meditativer Zurückgezogenheit im Vordergrund. Bemerkenswert ist die Diskussion um «Glück» und «Leid». Es ist deutlich, daß ein Grundanliegen in der Beseitigung von Leiden besteht. Yoga beansprucht, dieses «Problem» zu lösen. Man spürt aber auch, daß man sich gegen Einwände verteidigen mußte – vermutlich des Inhalts, daß Yoga mühsam und schmerzhaft ist, daß er zumindest physisch und psychisch zu Unbehagen und Leid führt.

Man kann z.B. auch in Vers 22 einen Hinweis auf die Mühsal und Unbill des Yoga-Weges sehen. Im Sinne eines spirituellen Weges ist aufschlußreich, daß nicht die Versuchung durch Glück und Wohlbefinden besprochen und abgelehnt wird, sondern die Ablenkung durch Schmerz und Leid!

Man hält die Erfahrbarkeit eines größeren Glücks dagegen, ohne daß die Realität der Unannehmlichkeiten von Yoga geleugnet würden (vgl. 6.22!). Allerdings wird hier ausdrücklich «Yoga» als eine Haltung angepriesen, die bei und in allen weltlichen Aktivitäten durchgehalten werden kann und soll. Als Gegenposition müßte man Lebensformen der weltensagenden Askese annehmen; zumindest betont man, daß Yoga nicht zwangsläufig oder automatisch zum Tod führen muß (*videhamukti*). Daß dies ausdrückliche Erwähnung verdient, ist aufschlußreich für das Problembewußtsein der Autoren.

Wenn Yoga einen weltenthobenen Erlösungszustand bezeichnet, dann ist *duḥkha* allerdings sicher auch das Leid der Unerlöstheit (vgl. 6.23). Leid ist dadurch definiert, daß alles Glück vergänglich ist (vgl. die buddhistischen Grundwahrheiten; *sarvaṃ duḥkham* – alles ist Leid!); wahres Glück muß endlos sein. Da für den Menschen die konkreteste Form des Endes der Tod ist, wird wohl auch mitschwingen, daß das verkündete Glück ein Glück ist, das den Tod überdauert. Bewußtheit ist die Größe, die die Brücke zu jenem Seinszu-

stand schafft! Die Erkenntnis, die durch *buddhi* getätigt wird, stellt eine Angleichung an die erkannte Wirklichkeit dar; die Endlosigkeit des Glücks impliziert die Endlosigkeit dieses Seinszustandes, der allem Werden und Vergehen enthoben ist, der reine «Diesheit» (*tat-tva*) jenseits aller Vielfalt und Entfaltung ist.

Ausgehend von der Arbeitshypothese, daß *ātman* im Kontext von Sāṃkhya und Yoga kein philosophischer Fachausdruck ist, kommt man in diesem Kapitel zu einem plausiblen, nachvollziehbaren Sinn der meisten *ātman*-Verse, wenn man das Wort als Ausdruck für die Person des Yogin nimmt und mit Reflexiv-Pronomen u.ä. übersetzt. (Man vergleiche jedoch 13.22, 13.31; und vgl. 18.16, wo das Adjektiv *kevala* als Hinweis auf ein transzendentes Selbst verstanden werden muß oder kann.) Das «Selbst», also er selbst ist es, was der Yogin bändigen, beherrschen soll (vgl. z.B. 6.36), in sich selbst soll er seine Denkkraft einbinden (statt sie durch die Tore der Sinne entweichen zu lassen). Nach den Ausführungen über die Praktiken der Versenkung und über ihr Ziel erscheint es wenig sinnvoll, ein metaphysisches, transzendentes Selbst anzunehmen, das «gebändigt» werden müßte. Gebändigt werden muß der Körperbereich, die Atemtätigkeit, die Sinne, die Denkkraft. «Selbst-Beherrschung» besteht darin, sie zum Stillstand zu bringen, sie zu besiegen (und nicht ein transzendentes Selbst). Dann ist man einer, «der sein Selbst besiegt hat» (vgl. 6.7).

Auch Vers 20 bliebe nachvollziehbar: «(der Zustand), wo man nur noch sich selber mit sich selber erschaut und in sich zufrieden ist ...», weil ja die Sinnestätigkeiten aufgehört haben und also keine Objekte mehr da sind, die Anlaß für jene Art von Befriedigung sein könnten, die nach immer noch mehr verlangen läßt. (Verse 20–23 bilden einen Satz; der Hauptsatz in 6.23 macht deutlich, daß die vom Yogin geforderte Beschränkung auf sich selbst, seine Innenschau und Versenkung, als Sammlung und Einung zwar die Trennung von der Außenwelt voraussetzt, aber dadurch zu einem höchsten Glück führt.)

Ähnlich muß Vers 29 mit dem Selbst nicht direkt jenen metaphysischen Seinsbereich benennen, der das ist, was in allem, den Dingen (oder Elementen) und dem Yogin selbst, gleich ist. Vorausgesetzt wird, daß es ein solches «Gleiches» gibt (in Vers 32 ist «das Gleiche» Objekt zu dem Verb «schauen»). Der gemeinsame Nenner vieler Stellen, an denen Entsagung und Einung kombiniert werden, ist die Gleichschau! Benannt wird hier, d.h. im folgenden Vers 30, nur Kṛṣṇa als der, der in allen Dingen gleich besteht. Das, worauf der Yogin durch seine Selbstbeschränkung ausgerichtet ist, wird *brahman*

genannt. Die Glückserfahrung durch den Kontakt mit dem Urgrund ist eines der Elemente, die in die Ausrichtung auf Kṛṣṇa übernommen wurde. Die Berührung mit *brahman* (bzw. mit Kṛṣṇa) ersetzt das Glück, von dem der Yogin sich getrennt hat, auf das er durch den Rückzug aus der Sinnenwelt verzichtet zu haben schien.

Eine solche Interpretation stellt zur Diskussion, daß die metaphysische Dimension des in diesem Kapitel dargelegten Yoga-Verständnis nicht auf einem vedāntistischen Selbst-Begriff aufbaut, sondern auf dem Hintergrund der sāṃkhyistischen Begriffsreihe gesehen werden muß. Sinne, Denkkraft (*manas*, *cetas*, *citta*), Bewußtheit kommen ausdrücklich vor; *brahman* wird somit auch hier als Bezeichnung für den Urstoff-Bereich (*prakṛti*) gebraucht. Darin kann durchaus eine Übernahme von upaniṣadischer Terminologie liegen; der Terminus wird jedoch ganz den Aussagen und dem Gedankengebäude der in Sāṃkhya-Terminologie ausgedrückten Versenkerfahrungen der Yogins untergeordnet und eingegliedert. Die vedāntistische Interpretation dürfte den «Selbst»-Aussagen der Bhagavad-Gītā erst im Laufe ihrer Wirkungsgeschichte zugewachsen sein. (Die Ambivalenz des Originals mag nachvollziehbar werden, wenn der Leser für «sich selbst» und ähnliche Formulierungen in der Übersetzung «ein Selbst» liest.)

Die Schlußverse bilden eine kṛṣṇaitische Vereinnahmung der Yoga-Wege. Wenn der Kṛṣṇa-Bezug etwas ist, das älteres «Material» (eben das Ideal und Erlösungsziel der Entsager und Yogins) voraussetzt und integriert, dann werden hier deutlich die Vorstellungen von Nirvāṇa und vom Frieden als Erlösungsbegriffe als vor-kṛṣṇaitisch charakterisiert.

## Kapitel 7

### Gliederung und Inhaltsübersicht

- |     |   |
|-----|---|
| 1–3 | Kṛṣṇa beginnt mit der Ankündigung eines neuen Themas: Er wird über sich selber sprechen. Diese neue Belehrung nimmt die Stichworte «Einung» und «Erkenntnis» auf und sie wird mit der Schwierigkeit verknüpft, solche Erkenntnis zu erlangen (vgl. 7.15). |
| 4–6 | (Die Wirklichkeit der Gottheit wird im folgenden dargelegt anhand des sāṃkhyistischen Schemas:) Kṛṣṇa spricht über sich und seine Beziehung zur   |

- Welt, indem er zwei Aspekte des Materiebereichs (der Stoffnatur) unterscheidet;
- 7–11 er rezipiert eine hymnisch-emphatische Auslegung seiner Gegenwart in den Dingen der entfalteten Welt;
- 12–14 und er betont diese seine Gegenwart auch für den nur durch die drei Grundzüge gekennzeichneten Zustand der Stoffnatur (der *guṇa*-Aspekt *Kṛṣṇas*).
- 15–19 Die Allheit Gottes ist jenen zugänglich, die Erkenntnis haben; (Beschreibung jener Erkennenden, die geeint, ausgerichtet auf *Kṛṣṇa*, um die Allheit *Vāsudevas* wissend, zu ihm Zuflucht nehmen.)
- 20–23 Die Allheit Gottes umfaßt jedoch auch die Praktiken und Haltungen jener, die im Bereich entfalteter Welthaftigkeit befangen bleiben. (Abgrenzung gegen jene Verehrer anderer Gottheiten, deren Praktiken durch Begierde gekennzeichnet sind.)
- 24–26 Das Verhältnis der höchsten Form Gottes zu seinen konkreten Manifestationen.
- 27–28 Die beiden Aspekte der Gottheit entsprechen den zwei Verehrungsweisen.
- 29–30 Aufzählung verschiedener Aspekte der Gottheit unter Verwendung der upaniṣadischen und budhistischen Zielsetzungen im Hinblick auf ihre Erlösungswirkung beim Sterben.

### Sacherläuterungen

Dies ist das erste Kapitel, das als ganzes und ausschließlich *Kṛṣṇa*-Theologie lehrt. Man wird an die «neuen» Begriffe und Gedanken und Zusammenhänge nicht Schritt für Schritt herangeführt, sondern eine Art «Summa theologica» wird an den Anfang gestellt. Ausführlichere Darlegungen über z.B. die Grundzüge der Stoffnatur folgen erst viel später im Text. Diese Textgliederung dürfte Ergebnis jener redaktionellen Verfahrensweise sein, die das Neue in einem bestehenden Textzusammenhang vor dem Alten einschiebt.

Nach allem, was in den vorhergehenden Kapiteln über Yoga gelehrt worden war, ist deutlich, wie sehr die hier vorgetragenen theistischen Erlösungslehren geprägt sind durch das Ideal jenes Yogin, der sich mit dem über aller Vielfalt stehenden, in aller Vielfalt durchgängig selben Bewußtheitsbereich vereinigt hat. Der Yogin wird zum Bhakta, indem die Beziehung der

(einseitigen) Einung mit dem jenseitigen Seinsbereich zu einer (gegenseitigen) Teilhabe wird (vgl. 7.17).

Das Thema der Ankündigung («Erkenntnis») wird ausdrücklich aufgegriffen in den Versen 16 und 24, wodurch sich die zwischen diesen Fugen stehenden Passagen als eigene Zusammenhänge abgrenzen lassen. (Das Wissen um *Kṛṣṇa* mit der Kenntnis um jene Bewußtheit zu identifizieren, die dem Yogin den «letzten Gang» und Wissen um das jenseitige Absolutum eröffnet, wird durch mehr als einen Begriff in diesen Aussagen nahegelegt.) Die Allwissenheit (7.2) ist ein anderer Aspekt jener Seinsstufe, die in allem gleich ist; wer sehen kann, inwiefern alles gleich ist, bzw. wer schaut, was in allem durchgängig gleich ist, kennt «alles», denn es gibt kein Einzelding, was von diesem durchgängigen, in allem gleichen Sein (*sattva*) nicht erfaßt wäre (vgl. 7.26 für die Gegenüberstellung der Unerkennbarkeit des transzendenten Gottes mit seiner Allwissenheit).

Auch in der Übernahme durch eine *Kṛṣṇa*-Theologie sind noch wesentliche Merkmale der Yoga-Haltung und -Lehren erkennbar. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß man den Yoga-Weg als schwierig und mühselig ansah. *Kṛṣṇa*-Erkenntnis teilt diesen Zug zumindest insofern, als man ein Ideal aufstellt, welches selten erreicht, aber trotzdem für erstrebenswert gehalten wird. Es wird gelegentlich vermutet, daß die Anordnung der *Bhagavad-Gītā* einen Erkenntnisfortschritt ausdrücke, vom Einfachen zum Komplexen, vom Situationsbezogenen zum Abstrakten, usw. Zu den bisher genannten Kriterien für Abfolgen auf dem Weg gehören: Oben – unten; innen – außen; eines – vieles; selten – oft.

Nur selten erlaubt der Text Rückschlüsse darauf, wer die ursprünglichen Adressaten der hier vorgetragenen Lehren gewesen sein könnten. Wenn man den Schluß zuläßt, daß die, über die gesprochen wird, auch zu denen gehören, zu denen gesprochen wird, dann zieht die Erwähnung der «Geplagten» und jener, «die nach Wohlstand streben» (7.16), den Kreis sehr weit. Da im folgenden jene, die Erkenntnis erlangt haben, besonders gepriesen werden, könnte man diese Ausweitung im Sinne der Sowohl-Als-auch-Haltung deuten, die schon an anderen Stellen begegnet ist. *Kṛṣṇa* würde dann hier sinngemäß sagen: «Ich bin nicht nur in den Erkennenden, sondern auch in den Unterprivilegierten, den mit innerweltlichen Zielen Beschäftigten, jenen, die Erkenntnis suchen (aber das Ziel des Yoga-Zustandes nicht erreichen) ...»

Die Unterscheidung eines «niedrigen» und eines «höheren» Aspekts der Stoffnatur scheint sich durch den Rückgriff auf

zwei verschiedene Begriffszusammenhänge in (vermutlich überkommenen) Aussagen über *prakṛti* zu erklären. Geht man davon aus, daß die Identifikation Kṛṣṇas mit der Essenz der verschiedenen Einzeldinge in der Welt den entfalteten, «niederen» Bereich der Stoffnatur mit der Gottheit in Beziehung setzt, dann bietet sich an, die Aussagen über den nur noch durch die drei Grundzüge beschreibbaren Aspekt der Stoffnatur mit ihrem höherem Aspekt in Verbindung zu bringen (im Text wird diese Gleichsetzung nicht eindeutig ausgedrückt).

Mit der «höheren Stoffnatur» könnte deren unentfalteter Zustand gemeint sein, mit ihrem niederen Aspekt die acht genannten Entfaltungsstufen (vgl. Schaubild in der Einleitung). Beide Aspekte werden der Gottheit zugeschrieben, die noch darüber steht. Nur wer auch den unentfalteten Materiebereich, der gleichsam den Einungszustand (*yoga*) Gottes darstellt, noch übersteigt, hat sich aus der Welt gelöst (7.14).

Die beiden Schlußverse sind denen von Kapitel 6 (6.46–47) vergleichbar, insofern sie kataloghaft Richtungen und Ideale nennen, denen der Kṛṣṇaismus sich zu- und vorordnet. Man könnte in den Stichworten vom Zufluchtnehmen und der Überwindung von Alter und Sterben eine Anspielung auf den Buddhismus sehen; und es werden jene Bereiche genannt, durch die die meditative Verinnerlichung des vedischen Rituals in den Upaniṣaden praktiziert wurde.

Das *brahman* und den *ātman* zu erkennen, war das Ziel vieler jener Lehren, die uns in den Upaniṣaden überliefert sind. Für Kenntnis des All (der kosmologischen Zusammenhänge) wird *brahman* als der Bezugspunkt genannt; aus der Sicht der Kṛṣṇa-Theologie legt dies ein Verständnis von *brahman* im Sinne der Stoffnatur auch hier nahe. Für Kenntnis des Rituals wird Bezogenheit auf das Selbst (der innerlich meditative Vollzug?) als das genannt, was jene, die Erlösung erstreben, wissen. Es steht nur ein «und» in diesem Satz, also dürften nur zwei Bereiche genannt sein, nicht «*brahman* und Selbst und Ritual», auch wenn Arjuna zu Beginn des nächsten Kapitels nach den drei Begriffen fragt. Drei Aspekte der Gotteserkenntnis sind in Vers 30 genannt. Kṛṣṇa umfaßt alle der genannten Aspekte.

## Kapitel 8

### Gliederung und Inhaltsübersicht

- 1–2 Arjuna stellt eine Rückfrage nach den in 7.29–30 verwendeten Ausdrücken.

- 3–6 Kṛṣṇa erläutert jeden der Ausdrücke;  
7 er fordert Arjuna zum Kampf auf, bei gleichzeitiger Ausrichtung der Gedanken auf Kṛṣṇa.  
8,9–11, umschreiben die Geistperson als das letzte Ziel, auf  
12 das die Gedanken, besonders in der Todesstunde, auszurichten sind (9–11 in längerem Metrum).  
13–16 Dieses letzte Ziel ist Kṛṣṇa; er garantiert die Nicht-Wiederkehr des Yogin.  
17–19 Kṛṣṇa referiert, was über den kosmischen Werderhythmus überliefert ist.  
20–22 Und noch einmal wird die jenseits davon liegende Seinsstufe der Geistperson betont und mit Kṛṣṇa identifiziert.  
23–26 Kṛṣṇa referiert dann überlieferte Lehren über den Zeitpunkt und die Stationen des Weges nach dem Tod.  
27 Er fordert Arjuna auf, als Yogin diesem Ziel verbunden zu bleiben;  
28 denn der Yogin läßt den Bereich aller anderen religiösen Praktiken hinter sich (in längerem Metrum).

### Sacherläuterungen

Dieses Kapitel ist ein sehr vielschichtiger Text, in dem überliefertes Gut (einschließlich wörtlicher Zitate) gesammelt sind. Der Tod, das Abscheiden, scheint das eigentliche Thema des Kapitels zu sein; der Weg nach dem Tod wird in durchaus kosmologischen Größen beschrieben. Aufforderungen an Arjuna akzentuieren den Text; es ist fast, als wolle Kṛṣṇa ihn auf seinen bevorstehenden Tod vorbereiten, den der Kampf (in dessen Kontext das Gespräch ja stattfindet) ihm bringen könnte.

Es verdient, daran erinnert zu werden, daß die einzelnen Kapitel der Bhagavad-Gītā sich «Upaniṣaden» nennen; Kapitel 8 ist ein Abschnitt, von dessen Aussagen sich viele ohne krasse Diskrepanzen in eine der jüngeren Upaniṣaden fügen könnten (vgl. speziell Maitrī-Upaniṣad und Kāṭha-Upaniṣad). Terminologie und Sichtweise der Upaniṣaden werden integriert in eine Kṛṣṇa-Theologie, die sich selber vorwiegend mit sāmkhyaistischen Begriffen und Denkmodellen darstellt; dabei sind die Verse 8.1–15 vor allem dem Erlösungsweg gewidmet, 8.16–28 explizieren die makrokosmischen Entsprechungen dieses Weges.

Die Anfangsverse machen, wie die Schlußverse des vorigen Kapitels, auf die sich die Rückfragen beziehen, beträchtliche

Verständnisschwierigkeiten. Die Schlußverse hatten die upaniṣadischen Betrachtungsweisen von Makrokosmos und Ritual alle auf Kṛṣṇa bezogen. Die Begriffe der Schlußverse bilden den Bezugspunkt für Umschreibungen oder Ausdeutungen; Bezugspunkte bilden die vedisch-upaniṣadischen Themenbereiche, während die Umschreibungen aus dem Bereich des sāmkyistischen Weltbildes und seiner Versenkungstechniken genommen zu sein scheinen. Die Silbe OM stellt die symbolische Zusammenfassung der gesamten vedischen Offenbarung dar; es ist die Silbe, von der man annimmt, daß aus ihr jegliche sprachliche Wahrheitsformulierung «entwickelt» wurde. Daß hier diese Silbe gemeint ist und nicht nur die Wortbedeutung von «unwandelbar» (und daß damit *brahman* nicht nur als der ontologische Urgrund sondern auch in seinem Aspekt der Wortgestalt zu verstehen ist), legt sich nahe, weil es sich um die Terminologie des «Bezugspunkt», der upaniṣadisch-vedischen Religiosität handelt und die Silbe OM (samt einer Übertragung auf Kṛṣṇa) in 8.13 ausdrücklich genannt ist.

In der Übertragung auf das sāmkyistische Denkmodell würden sich drei Seinsstufen ergeben:

- akṣara* – «unwandelbar», undifferenzierter Geistbereich
- svabhāva* – «Eigensein», undifferenzierter (Materie-)Bereich
- ḥṣara* (8.4) = *visarga* – «Emanation», ausdifferenzierter (Materie)-Bereich

Die Stufe Kṛṣṇas (*madbhāva*, 8.5) stünde über allen diesen Seinsbereichen. Es würde für eine keineswegs zufällige Verwendung von Epitheta sprechen, daß Kṛṣṇa gleich im ersten Vers mit *puruṣottama* («Höchste Geistperson») angeredet wird; und das «Höchste» als Umschreibung *brahman*s kehrt wieder in 8.8 bezogen auf die «höchste Geistperson», mit der sich Kṛṣṇa identifiziert. In der Überbietung des *puruṣa* durch einen *puruṣottama* ergänzt die Kṛṣṇa-Theologie das überlieferte Schema.

Das «leicht zu erlangen» in 8.14 ist im Blick auf die Diskussion um die Beschwerlichkeit des Yoga-Weges (vgl. Erläuterungen zu Kap. 6) vermutlich nicht auf die Erfüllung der genannten Bedingungen zu beziehen, sondern auf die Nähe zum Ziel: Wer so weit gekommen ist, wie dieser Yogin, für den ist Kṛṣṇa leicht zu erlangen, weil nicht mehr viel fehlt. Die Ausschließlichkeit des Gedankeninhalts und die Beständigkeit des Darandenkens umschreiben den gemeinten Zustand.

Die Seinsstufe (*bhāva*), die Geistperson (*puruṣa*) sind in der Übersetzung feminine Wörter, im Sanskrit jedoch maskulin; dies ist angesichts der Übertragung der Rolle des *puruṣa* auf Kṛṣṇa in Rechnung zu stellen.

## Kapitel 9

### Gliederung und Inhaltsübersicht

- 1–3 Kṛṣṇa kündigt eine Belehrung als besonders geheim an; sie vereint die «Erkenntnis» der Yogins, die Rücksicht auf die «Grundordnung» (*dharma*) und die Vorstellung, daß Erlösung «Nicht-Wiederkehr» ist.
- 4–15 In Ausführung davon spricht Kṛṣṇa von sich; er ist die Gottheit als Einheit aller Vielfalt, aller Dinge der entfalteten Welt. Der Weg zu ihm ist für verschiedene Menschen mit verschiedenen Praktiken verbunden.
- 16–19 Kṛṣṇa nennt eine Reihe von Funktionen und Bereichen in der Welt, mit denen er identisch ist;
- 20–21 es folgt (in längerem Metrum) eine Polemik gegen die Ziele des vedischen Ritualismus;
- 22 Beschreibung von Menschen, die auf Kṛṣṇa als das Ziel ausgerichtet sind: Die Gottheit ist das Ziel des Yoga-Weges;
- 23–26 aber (indirekt) auch jener, die andere Götter und Wesen verehren.
- 27–28 Arjuna wird aufgefordert, die Hinordnung auf Kṛṣṇa zum Kriterium für sein Verhalten zu machen.
- 29–34 Die Haltung der Hingabe wird empfohlen als diejenige Haltung und Praxis, die alle anderen Zielsetzungen und Wege umfaßt und einschließt.

### Sacherläuterungen

Das als königliches Geheimnis angekündigte Wissen ist weitgehend ein «Ich-Hymnus» Kṛṣṇas; er beschreibt seine Göttlichkeit, seine Erhabenheit, seine Allheit, wobei verschiedene Umschreibungen des Ziels und verschiedene, teilweise einander ausschließende Voraussetzungen für das Erreichen des Ziels der «Nicht-Wiederkehr» genannt werden.

Ich habe an anderen Stellen *jñāna* («Erkenntnis») als Ausdruck für das interpretiert, was auch Bewußtheit (*buddhi*) heißt und gleichermaßen Bewußtseinszustand oder Geisteshaltung wie auch metaphysisch-ontologischer Seinszustand sein kann. Terminologische Konsequenz (besonders angesichts der floskelhaften Zusammenstellung von *jñāna* und *viññāna* in der Bhagavad-Gītā erfordert, auch hier von dieser Bedeutung auszugehen. *Viññāna* könnte dann wegen der theologischen Wichtigkeit des Themas von Gottes gleichzeitiger Anwesenheit in den unentfaltet-einheitlichen Stufen des Welt-Seins und in den entfaltet-vielheitlichen Stufen der konkreten Dinge sehr wohl den der Einheitsschau von *jñāna* gegenüberstehenden Bereich der vielheitlichen Dingwelt sein (im Sinne des Erkenntnisobjekts wie der Erkenntnishaltung).

Als Antwort zur aufgeworfenen Frage, was die Bedingungen der Nicht-Wiederkehr sind, beschreibt Kṛṣṇa seine Identität mit der Stoffnatur (*prakṛti*); sie ist die Matrix für materielles Entstehen und Vergehen. Kṛṣṇas Beziehung zur Stoffnatur wird allerdings in einer Weise beschrieben, die offen läßt, wie der Aspekt der Geistperson (*puruṣa*) eingeordnet wird. In 9.4 heißt es, Kṛṣṇa nehme die Gestalt der Stoffnatur an (die hier «unentfaltet» genannt wird); in 9.8 ist sie etwas, worauf er zurückgreift oder sich gründet (*avaṣṭabhyā*); in 9.9–10 hat er die Oberaufsicht, ohne an den Handlungen beteiligt zu sein.

Vom Wissen um die Funktion der Stoffnatur und um deren Verhältnis zu Kṛṣṇa wird eine Typologie von Menschen abgeleitet, die die Einstellung der Menschen zur Stoffnatur, zur Welt spiegelt. Man könnte in der Gegenüberstellung einen Anklang an die Unterscheidung von höherer und niedriger *prakṛti* sehen (vgl. 7.4–14). Die Unterscheidung ergibt sich hier aus der Haltung der Menschen: Der Blick auf das Höchste (9.11) vergöttlicht gleichsam den Bereich der Stoffnatur; wer den Blick «nach unten» auf den Bereich der entfalteten Einzelwesen gerichtet hält, ist dagegen «wirr» oder vergeblich. Die Aussagen über jene «anderen», die um Kṛṣṇa nicht wissen, sind in diesem Kapitel auffallend harsch und abweisend.

Man darf hinter Vers 13 eine Zäsur sehen; auch die Erwähnung von «wieder anderen» in 9.15 ist ein Hinweis darauf, daß es sich hier um eine Aufzählung verschiedener Gruppen oder Typen von Menschen handelt, eine Aufzählung, die nach Einschub einer hymnischen Selbstbeschreibung Kṛṣṇas mit Vers 25 fortgesetzt zu werden scheint. Dies erlaubt, in dem «sie» (Subjekt von Vers 14) eine andere Gruppe von Menschen zu sehen. Observanzen (wie Fastengelübde, Tempelbesuch usw.), Verneigungen, Preisungen sind «unyogische» Praktiken. Ihre

Nennung hier belegt religionsgeschichtlich die Ausweitung des yogischen weltflüchtigen Ideals auf eine Spiritualität des Lebens in der Welt. Bhakti ist nicht mehr nur die spiritueller innerliche Teilhabe am Seinszustand Gottes, sondern auch der fromme Vollzug der Hingabe an ihn. (Es wurde daher hier *bhakti* mit «Hingabe» übersetzt.)

Daß in den Versen 27–28 Arjuna angesprochen wird, bewirkt wieder eine Zäsur. Vers 29 nimmt die Ich-Aussagen Kṛṣṇas noch einmal auf. Er schreibt sich selbst jene Gleichschau zu, die auch dem Yogin zugesprochen wird (vgl. 6.8–10); es ist jedoch zugleich eine ontologische Aussage, die man im Lichte von 9.4–11 verstehen sollte.

Mit Vers 30 wird der Problembereich der Konformität zur Grundordnung des *dharma* (vgl. 9.1–3) wieder aufgegriffen. Dharma-Konformität und Kṛṣṇa-Hingabe sollen zusammengehen. Im Kontext von *dharma* ist bei «Lebensweise» wohl eher an Berufstätigkeit als an moralische Integrität zu denken. Auch jenen, denen durch ihren sozialen Stand der Zugang zu den verdienstvollen Wirkungen z.B. des vedischen Rituals verwehrt ist, steht das Ziel der Teilhabe und Hingabe an Kṛṣṇa offen (9.33 schließt die Angehörigen der beiden oberen Stände jedoch ausdrücklich und respektvoll mit ein).

Durch den ausdrücklich thematisierten sozialen Rahmen der erwähnten religiösen Praktiken und Gruppierungen kommt ein weiteres Element der Bedeutung jener Wörter zum Tragen, die von der Wurzel *bhaj-* abgeleitet sind; der *bhakta* ist nicht nur durch seine Haltung der Teilhabe und Hingabe gekennzeichnet, er ist auch der treue Anhänger, der sich auf seinen Gott beruft, um soziale Identität und Anerkennung zu gewinnen.

Die Zusage, daß auch jene Unterprivilegierten den Geltungsbereich des *dharma* und das Ziel der Befriedung und Stille (aller Tätigkeiten und Pflichten) erreichen werden (9.31), ist vermutlich auf dem Hintergrund des Wiedergeburtsglaubens zu lesen. Damit wird auch der Yogin, der in diesem Leben das Ziel verfehlt, getröstet (vgl. 6.37–45).

## Kapitel 10

### Gliederung und Inhaltsübersicht

1–3 Kṛṣṇa kündigt erneut ein «letztes Wort» an und unterstreicht die damit vermittelte Kenntnis von