

## Kapitel II

### जीव लक्षणेण

- 1 पौंड ब्रह्मांड नाहीं : नव्हते नांव : तें आपणचि परनोवणां : याचां आभावीं होते सहज-  
ज्ञान : जें माता पिता नाहीं : गर्भाधान तें आपणचि स्वतःसोढ केवळ जाण : ॥ छ ॥
- 2 कुलालु नानावीध मडकीं घडी : परि भीतरि सीध आकास असे तें न घडी : जेष जेष  
भूमी स्नाणीजे तेथ तेथ साहाजेचि आडत मांडले आसे : तंसा आत्मा सर्वगतु सर्वगतु परीपूर्णु : जेषीचां  
तेथ सहजु मांडतु आसे : ॥ छ ॥
- 3 जें प्रगट पाडे तरि बीब स्वभावता उमट : मुखासमोर बोडवीजे आरीसा तरी मुखाचा  
ठसा आणिकु पाहाणेचि नलगे : तंसें वेह जाहालें : तरि देहीया आभेवचि आसे : प्रकृती देहासारीसा  
जाला : तयातें जोड एंसें म्हणीजे : ॥ छ ॥
- 4 जंसा स्फटिकु : जयाजबळा ठेवीजे तयासारीसाचि होये : जंसा कां चंदु गंगाजळीं प्रतीबीबे  
तंसाचि हीने पीलरी बीब : दीप जोतिचा प्रकामु घबळगुहों तंसाचि हीनेगुहीं : तंसीया वेह प्रकृती :  
जन्ही भीना असती पर आंतरात्मेया भेव नाहीं : तेणें जीवपणाची बुंधी [ बुंधी ] घेउन जेषीचां  
तेथ देहासारीसा मांडला आसे : ॥ छ ॥
- 5 येकेचि लावणीची श्राटें येक वाढ येक न ( वा ) डे : तेणें कवण पुण्य केलें : येकेचि मातीचि  
रचीली मडकि : येके ठाई घालीजे दूध : येके ठाई पडे कांजी : तेणें कवण कवण पापा केलें : तंसें  
सदेव नीर्वेव बोलणें : हें सहजें वेहाचि प्राप्ति : ॥ छ ॥
- 6 वर्णाश्रमु वेहाचेनि आधारें जातिकुळ हे वेहासि बोलीजे : राबो रंकु हें बोलणें वेहावेगळें  
गव्हे : जयाचेनि हे वेह तो तपावेगळा : तो थोराचीयेठाउन हीनपयेंत मांडला आसे : ॥ छ ॥
- 7 येकाचेनि मत्तें : जोड साकार : कल्पनारूपू : तो कमचिनि बीपाकें जोड स्वर्गमुख भोगी  
एंसें म्हणति : आश्रंदाकाचेनि आधारें भरी तज जननीचया जठरासिने पूर्वी सष्ट (?) पुण्य केलें :  
तरि नीके देहालाटुनि बीबीध भोग भोगी : पापे तव हीन देहालाटुनि दुखीया होउन कष्ट भोगी :  
एंसें जें बोलणें तें काल्पनीक : भोगवादीयाचेनी दृष्टांतें : ॥ छ ॥

## Kapitel II

## Die Charakterisierung des *jīva*

Das Wort *jīva* wird sowohl im Sanskrit als auch im (Alt-)Marāṭhī in sehr unterschiedlichem Sinn gebraucht, so z.B.: Leben, Lebensspanne, Lebewesen, Lebensprinzip, Lebenskraft, individuelle Seele. *Jīva* läßt sich daher nicht oder nur unzureichend mit einem einzigen Wort übersetzen. Aber nicht nur die semantische Vielfalt dieses Wortes verhindert hier eine adäquate Übersetzung ins Deutsche, sondern auch die Tatsache, daß das Wort *jīva* im *VD* (ganz besonders im vorliegenden Kapitel) je nach Kontext unterschiedlich gebraucht wird. So ist beispielsweise *jīva* im letzten Satz des Abschnitts II. 3 ('Deshalb wird zu ihm *jīva* gesagt') nach meiner Auffassung eher im Sinne von 'Individuum' zu verstehen, im ersten Satz des Abschnitts II. 7 hingegen ('Nach Ansicht einiger [Leute ist] der *jīva* gestalthaft [und] gedankenförmig') eher im Sinne 'von individuelle Seele'.

### II. 1

**Kein Mikrokosmos [und] kein Makrokosmos existieren. Kein Name existiert. Es selbst existiert im höchsten *nirvāṇa*. Bei dessen Nicht-Sein existiert <sup>212</sup> *sahajāñāna*. Wenn es weder Vater noch Mutter gibt, wisse, daß dann <sup>213</sup> die Befruchtung ganz von selbst, aus sich selbst [und] allein [geschieht].**

Im ersten Satz des Abschnitts II. 1 begegnet einem mit den Begriffen *pīṇḍa* und *brahmāṇḍa* eine bereits im ersten Kapitel kurz vorgestellte Konzeption der tantrischen Philosophie, die noch in III. 1, IX. 1 und XVI. 1 zu behandeln sein wird. *Pīṇḍa* (*piṇḍa*), 'Klumpen, Klob', ist eine Bezeichnung für den Körper. *Brahmāṇḍa*, 'Ei des [Schöpfergottes] *Brahmā*', wird gebraucht im Sinne von 'Welt' oder 'Universum'. *Piṇḍa*, *brahmāṇḍa* und verwandte Begriffe (*Advayatāraṅkopaniṣad* 9: *brahmāṇḍa*, *piṇḍāṇḍa*) bezeichnen Mikro- und Makrokosmos, deren Identität vom tantrischen *yogī* erfahren werden soll:

*Yogapar Abhaṅgamālā* 40. 3

*piṇḍa brahmāṇḍācā vistāra vistāralā /  
mājhā mīca jālā kavaṇeparī //*

"The vastness of microcosm and macrocosm expanded and became my very Self somehow."<sup>214</sup>

---

<sup>212</sup> *Hote* (eigentlich *hotem*) ist Partizip Präteritum Passiv 3.Pers. Sing. von *hoṇem* (= sein, werden); siehe S.G.Tulpule, OMR S. 259. Obgleich diese Form modern anmutet, findet man sie bereits an mehreren Stellen in der *Jñānesvarī* (z.B.: I. 145b; II. 52a; IV. 135d) und in Texten, die man in S.G. Tulpules OMR finden kann, etwa in Zeile 21 des *Govindaprabhucaritra* Nr. 8 (1288 A.D.), und *hotem* in Zeile 4d des *Smṛtisthala* Nr. 113 (1308 A.D.).

<sup>213</sup> *Tem* wird hier vermutlich im Sinne von *taiṃ* verwendet ('dann'), dem Korrelativum zu *jaiṃ* am Satzanfang.

<sup>214</sup> C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 270.

In den ersten Abschnitten dieses Kapitels geht es um das höchste Bewußtsein (*teṃ*, 'es', im dritten Satz bezieht sich wahrscheinlich auf das *brahman*) jenseits bzw. vor aller Manifestation. *Nirvāṇa* weist auf eine ähnliche Vorstellung. Insbesondere im Buddhismus ist *nirvāṇa* ein zentraler Begriff und bedeutet 'ausblasen, auslöschen' oder auch 'kühlen'. Gemäß *Dīghanikāya II. 15* ist der erlöste Geist "wie das Auslöschen einer Flame."<sup>215</sup> *Nirvāṇa* ist für die Buddhisten, ähnlich wie *Śiva* für die *Nāthas*, sowohl der höchste Bewußtseinszustand, als auch das Absolute. M. Eliade bemerkt: "Das *nirvāṇa* ist das Absolute *par excellence*, das *asaṃskṛta*, das heißt das nicht Entstandene noch Zusammengesetzte, das nicht Zurückführbare, Transzendente, jenseits aller menschlichen Erfahrung gelegen."<sup>216</sup> In *Bhagavadgītā VI. 5* nennt Kṛṣṇa das in ihm befindliche *nirvāṇa* als das höchste Ziel des *yogīs*: *yuñjann evam sadātmānaṃ yogī niyatamānaśḥ / śāntiṃ nirvāṇaparamāṃ matsaṃstāṃ adhiḡacchati*, "Der *yogī*, der seinen Sinn bezähmt, sich immer auf solche Weise in Einklang hält, geht in den in mir befindlichen Frieden ein, dessen Höchstes das *nirvāṇa* ist", und in *Yogapar Abhaṅgamālā 21. 2* macht der Verfasser deutlich, daß *brahman* und *nirvāṇa* als identisch aufgefaßt werden können:

*mana buddhi citta antaḥkaraṇa jāṇa /  
yā vegaleṃ nirvāṇa brahma teṃci //*

"Know mind, intellect [and] *citta* [to be] the inner organ. Different from that [is] *nirvāṇa*. That [is] *braman*."<sup>217</sup>

Was den darauffolgenden Satz 'Bei dessen Nicht-Sein existierte *sahajajñāna*' angeht, so ist unsicher, was mit 'dessen' gemeint ist. Die Abwesenheit des hypothetischen *brahman* (*teṃ*) ergäbe keinen Sinn, da dies als ewig präsent aufgefaßt wird. 'sein Nicht-Sein' (*yācāṃ ābhāvīṃ*) könnte sich auf Mikro- und Makrokosmos (*pīṃḍa brahmāṃḍa*) beziehen, die im ersten Satz genannt sind. In diesem Fall würde man jedoch die Pluralform *yāṃcāṃ* erwarten, allerdings wäre der Verlust eines *anusvāras* durchaus im Bereich der Möglichkeiten. Unklar ist auch, in welchem Sinn hier *sahajajñāna*, 'eingeborenes-', 'inhärentes-' oder 'spontanes Wissen', zu verstehen ist. Es könnte ein Aspekt des *brahman* gemeint sein, dem in der Bezeichnung *saccidānanda cit*, 'Bewußtsein', zugesprochen wird. Sinn dieses Satzes ist möglicherweise, daß im kosmischen Urzustand eine Art latentes Wissen existiert. Passagen aus der *Nātha*-Literatur, die in ähnlicher Weise das im völligen Gleichgewicht befindliche höchste Bewußtsein beschreiben, findet man in *Siddhasiddhāntapaddhati* und *Goraḡsasiddhāntapaddhati*:

<sup>215</sup> Auch in *Majjhimanikāya 72* vergleicht Buddha *nirvāṇa* mit dem Verlöschen einer Flamme, die kein Heu oder Holz mehr zum Verbrennen hat. Ein ähnliches Bild für das höchste Selbst findet sich in *Śvetāśvataropaniṣad VI. 19 ... daḡhendhanam ivānalam*.

<sup>216</sup> M. Eliade, *Yoga*, S. 173.

<sup>217</sup> C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 258.

*na brahmā viṣṇurudrau na surapatisurāḥ naiva pṛthvī na cāpaḥ /  
 naivāgnir nāpi vāyur na ca gaganatalaṃ no dīśo naiva kālaḥ /  
 no vedā naiva yajñā na ca raviśāśinau no vidhir naiva kalpaḥ /  
 svajyotiḥ satyaṃ ekaṃ jayati tava padaṃ saccidānandamurte // (SSP in GSS<sup>218</sup>)*

"[Es existiert] kein *Brahmā*, *Viṣṇu*, *Rudra*. Kein *Indra* und [andere] Götter, auch keine Erde, kein Wasser, auch kein Feuer oder Luft und kein Raum, keine Himmelsrichtung, auch keine Zeit, keine *Vedas*, auch keine Opferrituale und keine Sonne und Mond, keine Gebote und Rituale, kein Schöpfungszyklus. Dein ureigenes Licht allein obsiegt, das Wahre, Eine, deine Realität, oh Du Verkörperung des (wahren) Seins, Bewußtseins und Glückseligkeit!"

Ähnlich in *SSP I. 4*:

*yadā nāsti svayaṃ kartā kāraṇaṃ na kulākulam /  
 avyaktaṃ ca paraṃ brahma anāmā vidyate tadā //*

"Wenn kein Handelnder (Schöpfer) aus sich heraus, [keine] Ursache, weder statisches [noch] dynamisches Prinzip (*Śiva* und *Śakti*) existieren, und das höchste Absolute unmanifestiert [ist], dann wird das Namenlose wahrgenommen."

*Kula* und *akula* beziehen sich auf die beiden Aspekte des höchsten Bewußtseins, die hier in II. 1 'Vater' und 'Mutter' und in I. 1 *Śiva* und *Śakti* genannt werden. Auch im *Anubhavāmṛta* findet man in I. 1 die Aussage, daß das Universum durch Gott (*Śiva*) und Göttin (*Śakti*) hervorgebracht wurde: *aiśm hīṃ nirupādhikem / jagācīm jiyem janakem / tiyem vaṃdilīm miyām mūlikem / devodevī //* - "Auf diese Weise wurden durch mich Gott und Göttin verehrt, die die grenzenlosen [und] ursprünglichen Eltern ('Erzeuger') des Universums [sind]." Im Gegensatz zum ersten Kapitel des *VD* herrscht hier in II. 1 jedoch die Auffassung, daß die Geburt des Universums nicht durch das Zusammenspiel der beiden Urkräfte hervorgerufen wird. Man kann vermuten, daß, analog zur später in Kapitel III dargestellten Entstehung und Entwicklung des Mikrokosmos, Begriffe aus dem Bereich der Genesis des menschlichen Lebens verwendet werden, wie 'Vater', 'Mutter', 'Befruchtung', um so auf die Mikro-Makrokosmos-Korrelation, bzw. auf die Kongruenz in der Entwicklung des Körpers und des Kosmos hinzuweisen.

## II. 2

**Der Töpfer stellt verschiedenartige Töpfe her, aber der Raum ist darin bereits vorhanden, [er] stellt ihn nicht her. Wo immer in die Erde gegraben wird, dort ist auf**

<sup>218</sup> Diese Textstelle, die A.K. Banerjea in *Philosophy of Gorakhnath* auf S. 38 leider ohne weitere Angabe als "*Siddha-Siddhānta-Paddhati* in *Gorakṣa-Siddhānta-Saṃgraha*" zitiert, findet sich nicht in der Ausgabe der *Siddhasiddhāntapaddhati* von K. Mallik. Die von A.K. Banerjea als *Gorakṣasiddhāntasaṃgraha* bezeichnete Sammlung konnte von mir nicht ausfindig gemacht werden.

**natürliche Weise ein Brunnen geschaffen. Ebenso ist der *ātman* alldurchdringend<sup>219</sup> [und] vollkommen. Überall bildet [er] sich auf spontane Weise.**

Hier wird zum ersten Mal im *VD* der Begriff *ātman* verwendet. In diesem Kapitel, wie die Vergleiche dieses und der nachfolgenden Abschnitte nahelegen, umfaßt der *ātman* sowohl den unbegrenzten *paramātman*, als auch den (scheinbar) begrenzten *ātman*, wohl um deutlich zu machen, daß es sich um ein einziges geistiges Prinzip handelt, das sowohl als *jīvātman* den Körper beseelt, als auch als *paramātman* das gesamte Universum durchdringt. Dies ist ein grundlegendes Konzept innerhalb des Lehrgebäudes der *Nāthas*:

*SSP III. 14b*

*evaṃ sarvadeheṣu viśvarūpaḥ paramēśvaraḥ paramātmā akhandasvabhāvena ghaṭe ghaṭe citsvarūpī tiṣṭhati /*

"So befindet sich der in allen Körpern [vorhandene] allgestaltige höchste Herr [als] Höchstes Selbst seiner vollständigen Natur nach in jedem Körper ('Topf') als Bewußtsein."

Um die Identität zwischen *ātman* und *brahman*, welches dem *paramātman* entspricht, zu verdeutlichen, gebrauchten Śāṅkara und die Autoren seiner Schulen das Bild vom 'Raum im Topf' und dem 'Raum außerhalb'.<sup>220</sup> So wird auch hier der *ātman* mit dem 'Raum im Topf' bzw. einem *āḍata* verglichen. Nach S.G. Tulpule bedeutet im Altmarāṭhī *āḍata* 'Brunnen'. Im modernen Marāṭhī ist *āḍa* die Bezeichnung für einen runden Brunnen ohne Stufen (Molesworth s.v.). Im gegenwärtigen Zusammenhang handelt es sich wohl eher um eine Art Wasserloch als um einen gemauerten Brunnen, da das Wasser sich ganz von selbst zeigt. Was durch diese beiden Metaphern deutlich gemacht wird, ist, daß die Existenz des räumlich und zeitlich begrenzten *ātman* keine faktische ist. Man hat zwar die Vorstellung von einem Raum, der im Topf entsteht und vom Raum außerhalb abgegrenzt ist. Es gibt in Wirklichkeit aber nur einen alles durchdringenden Raum, ebenso wie es nur ein allumfassendes Bewußtsein, bzw. einen *ātman* gibt. Die beiden Vergleiche sind in Kapitel 1.7.2 erläutert.

## II. 3

**Wenn [sie auch die Welt] hervorbringt/offenbar macht<sup>221</sup>, so erscheint<sup>222</sup> die Sonne doch aufgrund ihrer eigenen Natur. [Wenn] der Spiegel in die Nähe des Gesichts gehalten wird, ist nichts weiter nötig, um die Form des Gesichts zu erblicken. Ebenso ist der Körper entstanden und trotzdem vom Verkörperten (*ātman*) keineswegs verschieden. Durch die *prakṛti* wurde [der *ātman*] wie der Körper. Er wird *jīva* genannt.**

<sup>219</sup> *Sarvagatu* ist versehentlich doppelt im Text: *taiśā ātmā sarvagatu sarvagatu parīpūrṇū*.

<sup>220</sup> *Vivekacūḍāmaṇi* 289, 386, 566.

<sup>221</sup> *Pragaṭa* ist eine gebräuchliche Schreibweise von *prakṛta*, 'offenbar' (Molesworth-/Panse s.v.).

<sup>222</sup> *Umaṭa* kann nicht stimmen, es muß *umaṭe* (3. Pers. Sing. von *umaṭaṇem*) lauten.

*Bimba*, hier vermutlich im Sinn von 'Sonne' gebraucht, bedeutet auch 'Original, Bild, Gegenstand' (im Gegensatz zu *pratibimba*, 'Abbild, Reflexion'). Auch diese Bedeutungen sollten hier beachtet werden, denn die Sonne ist 'Ursprung' oder 'Quelle' des Lichts und somit das 'Original'. *Pāḍe* ist wahrscheinlich 3. Pers. Sing. des Kausativums *pāḍaṇem* 'fallen, stattfinden, sich zeigen/erscheinen' (siehe Molesworth). So interpretiert, paßt das Bild zu den anderen des Abschnitts, in denen jeweils von einem Original und einem Abbild die Rede ist. Wenn man für eine spontane Längung des *a* bei *pāḍe* plädiert, ist zu übersetzen: 'Wenn [sie] zum Vorschein kommt, dann erscheint sie aufgrund ihrer eigenen Natur.' Damit würde das Abbild fehlen.

## II. 4

**Wie ein Kristall, [der] demjenigen [Gegenstand] ähnlich wird, zu dem er gestellt wird, oder wie der Mond im Wasser der *Gaṅgā* reflektiert wird, ebenso wie er sich in einem unbedeutenden Teich spiegelt<sup>223</sup>, oder [wie] der Glanz des Lichtes einer Lampe<sup>224</sup> [sich] in einem prächtigen Haus [befindet], wie auch in einem unbedeutenden Haus - so sind die *prakṛti*/Naturen der Körper. Auch wenn diese aufgespalten [sind]<sup>225</sup>, [so] hat der innere *ātman* selbst keine Aufspaltung.<sup>226</sup> Deshalb, wo immer er den Umhang<sup>227</sup> der *jīva*-Natur annimmt, dort ist [der *ātman*] geformt wie der Körper.**

Auch die Vergleiche in den beiden Abschnitten II. 3 und 4 handeln von der Identität von *ātman* und *paramātman* bzw. von der Identität des verkörperten Selbstes (*antarātman*, *dehin*) mit dem allumfassenden Bewußtsein (*paramātman*), das sich als singuläres Bewußtsein in jedem Wesen befindet. Anders als bei der stufenweisen Entwicklung des höchsten, Bewußtseins hin zur grobstofflichen Materie in Kapitel I, entstehen hier die Einzelseelen durch Reflexion des Selbstes in der *prakṛti*. Die Auffassung, daß das *brahman* und die Seele (*jīva*) einem Bild und seiner Reflexion entsprechen, läßt den Einfluß des *pratibimbavāda* bzw. *bimbapratibimbavāda* (*bimba*, 'Bild, Objekt' - *pratibimba*, 'Abbild, Reflexion') des *Advaitavedānta* erkennen. In seinem Kommentar zu *Bṛhadāraṇyakopaniṣad II. [4]. 12* erklärt Śāṅkara, daß ebenso wie die Erscheinungen von Sonne und Mond im Wasser nur irrealer Reflexionen sind, auch die individuellen Seelen nur Reflexionen des *brahman* in der *avidyā*

<sup>223</sup> Obwohl S.G. Tulpule (mündlich) der Ansicht ist, daß es sich bei *bimba* um eine Verbform handelt (wie hier übersetzt), die *bimbe* bzw. *bimbe* (3. Sing. Präs. von *bimbaṇem*, 'reflektiert werden') lauten müßte, halte ich es auch für möglich, daß es tatsächlich *bimba* (*bimba*) heißen soll, und es sich um das Substantiv mit der Bedeutung 'Mond' oder 'Mondscheibe' und auch 'Reflexion' handelt. In diesem Fall würde sich am Sinn des Satzes jedoch nichts ändern.

<sup>224</sup> *Dīpa joticā* wurde als Kompositum aufgefaßt.

<sup>225</sup> *Bhīnā* müßte *bhinna* lauten, wie auch vom Herausgeber richtig in einer Fußnote vermerkt.

<sup>226</sup> ...*Para āṃtarātmeyā bheda nāhīm*, wörtlich '... [so] ist dem inneren *ātman* dennoch kein Unterschied'.

<sup>227</sup> *Bumdhī* ergibt keinen Sinn, es muß, wie vom Herausgeber richtig ersetzt, *bumthī* oder nach Panse, *bumthi* lauten. *Bumthi*, 'Umhang', findet sich häufig in *bhakti*-Liedern als Bild für den menschlichen Körper, der das unbegrenzte, formlose Selbst begrenzt, das wie ein Schauspieler, der sich nur verkleidet, immer dasselbe bleibt.

seien.<sup>228</sup> Nach *VD* II. 3 und 4 gibt es den *jīva* strenggenommen überhaupt nicht, und letztlich existiert nur der *ātman*. So heißt es auch in VI. 7: '[Was] die Bezeichnung *jīva* trägt, [ist] eine Illusion'. Dieser Satz ist grundlegend für das *jīva*-Konzept des *VD*.

## II. 5

**Bei Bäumen von ein [und derselben] Pflanzung wächst<sup>229</sup> der eine, der andere nicht. Was hat derjenige, [welcher wächst] Gutes getan? Aus einer [und derselben] Erde wurden Töpfe gefertigt. In den einen<sup>230</sup> wird Milch geschüttet, in dem anderen befindet sich abgestandenes Reiswasser. Welches Übel wurde durch den, [welcher Reiswasser enthält], begangen? Derartig [ist] die Rede über Glück und Unglück.<sup>231</sup> Dies [ist] auf natürliche Weise der Erwerb allein des Körpers.**

## II. 6

**Die Lebensstadien [und] Stände [bestehen] auf der Grundlage des Körpers. Kaste und Familie wird in bezug auf den Körper gesagt. Die Rede [von] König [und] Bettler gibt es nicht unabhängig vom Körper. Der [*ātman*], durch welchen dieser Körper [existiert], [ist] davon verschieden. Er hat den Raum vom Größten bis zum Kleinsten durchdrungen.<sup>232</sup>**

## II. 7

**Nach Ansicht Einiger [ist] die individuelle Seele gestalthaft [und] gedankenförmig. Aufgrund des Wirkens des *karman* genießt der *jīva* die Freude des Himmels. So sagen sie: Wenn durch den im Leib der Mutter Sitzenden, bis er auf der Grundlage von Speise und Wasser leben kann, vorher viel Gutes<sup>233</sup> getan worden ist, dann erlangt [er] einen guten Körper [und] genießt vielfältige Freuden. [Wenn er]<sup>234</sup> Schlechtes [getan hat], dann erlangt [er] einen minderen Körper, wird unglücklich [und] erfährt Qualen. Solche**

<sup>228</sup> Zur Lehre des *pratibimbavāda* bei Jñāneśvar siehe C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 196-199.

<sup>229</sup> Statt *vādha* müßte es hier, wie auch im zweiten Teil dieses Satzes [vom Herausgeber ergänzt (*vā*)*dhe*] *vādhe* (3. Pers. Sing von *vādhanem*) lauten.

<sup>230</sup> *Eke thām* bedeutet wörtlich 'an der einen Stelle'.

<sup>231</sup> *Sadaiva nirdaiva bolanem* wurde als Kompositum aufgefaßt.

<sup>232</sup> Die Grundbedeutung von *māṇḍṇem* ist 'errichten, anordnen, betreten' (Panse s.v.). Hier jedoch wird *māṇḍṇem* im Sinne von 'durchdringen' verwendet (S.G. Tulpule mündlich).

<sup>233</sup> *Saṣṭa* ergibt keinen Sinn (auch der Herausgeber hat diese Stelle mit Fragezeichen versehen). Nach S.G. Tulpule (mündlich) kann es hier nur *suṣṭa*, 'gut, das Gute', heißen.

<sup>234</sup> An dieser Stelle muß *java*, 'wenn', ergänzt werden.

**Rede, [die] gemäß den Lehren derer, die die Lehre von der Tatvergeltung<sup>235</sup> vertreten [geführt wird], beruht auf Einbildung.<sup>236</sup>**

Die Abschnitte II. 5 bis 7 sind den Auswirkungen des *karman* auf den *jīva* gewidmet. Aufschlußreich ist dabei, mit welchen stilistischen Mitteln der Autor die Tatvergeltungslehre darstellt - ironisch, wie in dem Vergleich in Abschnitt II. 5: 'Welches Übel wurde durch den, [der nur Reiswasser enthielt] begangen?', aber auch polemisch, wie in Abschnitt II. 7: 'Solche Rede, [die] gemäß den Lehren derer, die die Lehre von der Tatvergeltung vertreten [geführt wird], beruht auf Einbildung'. Das *karman* und seine Auswirkungen betreffen nach Lehrmeinung des *VD* ausschließlich den Körper, wie die Vergleiche in III. 5<sup>237</sup> und die Gesellschaftsordnung in den Abschnitten II. 6 und II. 7 zeigen. II. 6 '... dennoch [ist] der *jīva* immer der gleiche' läßt den Schluß zu, daß nach dem Konzept des *VD* der *jīva* vom *karman* nicht beeinflußt wird. Er ist hier also als identisch mit dem *ātman* aufzufassen.

Die Radikalität ist ungewöhnlich, mit der nicht nur die Tatvergeltungsethik (wie in II. 6 und II. 7) sondern teilweise sogar die Karmakausalität verworfen wird, die eine indische Grundidee ist. Im Gegensatz dazu und ohne Versuch, die verschiedenen Theorien zu harmonisieren, heißt es in III. 2: 'Inmitten von Samen, Menstrualblut [und] Wind manifestiert sich der *jīva* entsprechend dem (seinem) *karman*'. Dies wird so auch von den mit den *Nāthayogīs* verwandten *haṭhayogīs* in *ŚSam II. 37-38* gesehen:

*itthaṃ prakalpīte dehe jīvo vasati sarvagaḥ |*  
*anādivāsanāmālāṃkṛtaḥ karmaśaṃkalaḥ || 37 ||*  
*nānāvidhaguṇopetaḥ sarvavyāpārakāraḥ |*  
*pūrvājitāni karmāni bhunakti vividhāni ca || 38 ||*

"Im Körper wohnt der auf diese Weise geformte *jīva*, alldurchdringend, [doch] versehen mit einer endlosen Kette von Eindrücken aus vergangenen Leben, gefesselt durch das *karman*. (37) Ausgestattet mit verschiedenen Eigenschaften [und] als Ausführender aller Handlungen erfährt er [die Früchte] verschiedener [Arten von] *karman*, die in vorangegangenen Leben verursacht wurden. (38)"<sup>238</sup>

Weiteres über das Verhältnis des *jīva* zum Körper erfährt man im *VD*:

VI. 5: 'In dieser Weise, zusammen mit den 64 (36 *tattvas* + 28 *kalās*), mit der Gruppe der Sinne, den Körper erhaltend, lebt er zufrieden. Zu ihm sagt man *jīva*.'

<sup>235</sup> *Bhogavāda* ist an dieser Stelle vermutlich im Sinne der Kausalitätslehre, der Lehre von der Vergeltung der Taten zu verstehen.

<sup>236</sup> *Kālpānika* (Adj.) wörtl. 'eingebildet'. Die Wortstellung des Satzes wurde in der Übersetzung geändert, da die Aussagen sonst keinen Sinn ergeben.

<sup>237</sup> Ausführlich dargestellt und diskutiert in Kapitel 1.7.2 ('Vergleiche und Metaphern im *VD*').

<sup>238</sup> Ähnlich *ŚSam I. 93-97*.

X. 7: '[Es gibt] eine gute Freundschaft zwischen dem Körper und dem *jīva*. Aber er ist dem Reden der Anderen verhaftet. Aber durch den *jīva* wurde diesem Körper Gutes getan. Das weiß er nicht, deshalb wird [er] nutzlos genannt. Das [ist] wahr. Der Körper dieses *jīva* geht am Ende (im Tod) nicht mit ihm zusammen.'

XV. 2: 'Solange sich der *prāṇa* im Körper befindet, ist der *jīva* in diesem Zustand glücklich.'

Über die Position des *jīva* im Körper heißt es:

IV. 1: 'Der Kopf [ist] ist von allen Körperteilen das Maßgebende. Dies [ist] der Innenraum. Dort [ist] der *jīva*.'

V. 3: 'Im *bindusthāna*, im *trikūṭa*, [befindet sich] der achtblättrige [Lotos]. Dort [vollzieht sich] ein wirkliches Hin und Her der Gestalt des *jīva*. . . . Auf welchem Blatt die individuelle Seele auch immer umherwandert, dort entsteht ganz natürlich die Anhaftung auf achtfache Weise.'

Im Zusammenhang mit der Auflösung der *tattvas* im Absoluten wird vom *jīva* gesagt:

XIII. 7: 'Die Vereinigung des *jīva* mit dem höchsten Selbst, dazu sagen sie Befreiung.'

Nicht geklärt ist:

VI. 3: 'Der ganze *jīva* [ist] Wasser. Eine Flüssigkeit [fließt] vom *gagana* (Kopf), das Fließen [geschieht] Tag und Nacht.'

**So lautet die Charakterisierung des *jīva*.**