

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft
Band: 57 (2003)
Heft: 4

Artikel: Bhagavadgt
Autor: Bloch, Alfred / Wachter, Rudolf
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147616>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 19.06.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BHAGAVADGĪTĀ

Alfred Bloch (1915–1983), Universität Basel

*Neunstündige Vorlesung von Alfred Bloch, gehalten im Sommer 1971,
anlässlich seines 20. Todestages herausgegeben von Rudolf Wachter*

*Sie lehrt die Menschen nicht, anderes zu
tun, sondern nur, es anders zu tun.*

Abstract

The author of the following text was Professor of Indo-European and Indo-Iranian Philology at the University of Basle from 1950 until his retirement in 1981, when his chair and his Institute (in which Jacob Wackernagel had taught some decades earlier) were abolished. Bloch had a broad mind, his true field of specialization being pre-Islamic Arabic poetry. Later in his life, however, he was more and more fascinated by Indian religion and culture, too, and in particular by the figure of Mahātmā Gandhi. The one-semester course on the Bhagavadgītā, given in 1971, the neatly written manuscript of which is still preserved and here published, was a reaction to the then recent publication of R. C. Zaehner's Oxford commentary and shows a broad and sharp mind reflecting on that famous poem, asking new questions and explaining the often difficult, if not obscure, lines to a non-specialized public: a late but most distinguished example of academic endeavour in the humanists' city of Basle. – At the end, the editor has added a – hopefully complete – list of Alfred Bloch's publications.

Vorwort des Herausgebers

Der Autor dieser Vorlesung, Alfred Bloch (18.4.1915–11.7.1983), ist – und war vielleicht schon zu seinen Lebzeiten – nicht vielen ein Begriff. Er trat als Basler Lehrstuhlinhaber für Vergleichende Sprachwissenschaft mit besonderer Berücksichtigung der Indologie am 31.3.1981, ein Jahr vor Erreichen der Altersgrenze, in den Ruhestand und starb gut zwei Jahre später. Sein Studium (Vergleichende Sprachwissenschaft, Griechische Philologie, Islamwissenschaft) absolvierte er in

Basel, wo er als Schüler¹ und junger Student noch Jacob Wackernagel hörte. Er promovierte 1939 und habilitierte sich 1942 für Vergleichende Sprachwissenschaft. 1949 erhielt er schliesslich den Lehrauftrag für Sprachwissenschaft (einschliesslich Sanskrit), der seit Wackernagels Rücktritt (30.9.1936) auswärtigen Dozenten anvertraut gewesen war. 1950 wurde er zum Extraordinarius, 1953 zum persönlichen Ordinarius ernannt, und 1962 wurde sein Ordinariat zum genannten Lehrstuhl aufgewertet, später jedoch, zeitgleich mit Blochs vorgesehener Emeritierung, per 31.3.1982 wieder aufgehoben; im selben Zuge wurden das 1910 gegründete Seminar für indogermanische Sprachwissenschaft geschlossen und die damit verbundenen Fächer Vergleichende indogermanische Sprachwissenschaft, Indo-iranische Philologie und Hethitologie aus den Prüfungsordnungen der Fakultät gestrichen.²

Alfred Bloch war ein äusserst vielseitiger Gelehrter. Von 1949 an hatte er ein paar Jahre lang das Lektorat für Hebräisch an der Basler Theologischen Fakultät inne. Sein eigentliches Spezialgebiet war die vorislamische arabische Dichtung. Erst ab den frühen 50er Jahren beschäftigte er sich intensiv auch mit der indischen Literatur und Kultur, und zwar im Rahmen der Indo-iranischen Philologie, des zweiten Studienfachs, das er als nun voll verantwortlicher Professor neben der Vergleichenden indogermanischen Sprachwissenschaft zu betreuen hatte.

Er ist nicht mit vielen Publikationen an die Öffentlichkeit getreten, aber die Qualität und Vielfalt der publizierten Schriften und des reichhaltigen Nachlasses zeigen, dass dies wohl wesentlich an seiner ungewöhnlichen Bescheidenheit und den hohen Anforderungen, die er an sich und seine Arbeit stellte, lag. Auch soll er sich auf einen produktiven Ruhestand gefreut haben, der ihm dann leider nicht vergönnt war. Seiner im 20. Todesjahr mit postumen Veröffentlichungen zu gedenken (vgl. auch G. Schoeler in *Asiatische Studien* 56, 2002, 737ff.) scheint deshalb noch umso berechtigter. Da zudem offenbar noch nirgends eine Zusammenstellung der Veröffentlichungen Alfred Blochs erschienen ist, sei das an dieser Stelle ebenfalls nachgeholt (S. 790 ff.).

Die Veröffentlichung eines Vorlesungsskripts würde er sich bestimmt verbeten haben. Das Bhagavadgītā-Manuskript ist aber so wohlausgearbeitet, dass es dem Herausgeber nur verhältnismässig wenig Arbeit gemacht hat. Wichtiger

1 Vgl. J. Delz, Erinnerungen an Jacob Wackernagel, in: *Sprachwissenschaft und Philologie: Jacob Wackernagel und die Indogermanistik heute: Kolloquium der Indogermanischen Gesellschaft vom 13. bis 15. Oktober 1988 in Basel*, Wiesbaden 1990, 5.

2 Vgl. auch Hrsg., Vergleichende Sprachwissenschaft, in: ders. (Hrsg.), *Sprachwissenschaft in Basel 1874–1999*, Basel 2002, 112–26, spez. zur Ära Bloch 124 f.

für die Entscheidung, es zu publizieren, war allerdings der Inhalt: Mit einer sehr persönlichen Mischung aus philologischer Gelehrsamkeit und tiefer Einfühlung bemüht sich Alfred Bloch um das Verständnis dieses schwierigen Gedichts,³ stellt neuartige Fragen und flicht zuweilen auch wohlwollend-kritische Bemerkungen ein, die – so bleibt zu hoffen – auch Fachleute (zu denen sich der Herausgeber nicht zu zählen wagt) anregend finden werden. Dabei ist der Text klar und leicht lesbar, durchaus auch für eine etwas breitere Leserschaft, und damit ein idealer Ausgleich zu dem vielen teilweise dubiosen Schrifttum, das zur Bhagavadgītā – neuerdings auch im Internet – kursiert⁴, sowie vielleicht für manchen ein willkommener Ansporn, sich das bedeutende, und ja gar nicht lange Gedicht selbst wieder einmal – möglichst im Original – vorzunehmen.

Alfred Bloch hat die eingeflochtenen Textübersetzungen offensichtlich für die Vorlesung aus dem Original besonders angefertigt. Sie sind deshalb stellenweise nicht ganz texttreu und nähern sich manchmal gar der Paraphrase, sodass der Herausgeber sich wenige Male veranlasst sah, die Anführungs- und Schlusszeichen wegzulassen (nicht selten fehlt schon im Manuskript eines von beiden). Ähnliche kleine Freiheiten hat sich der Autor bei Zitaten aus der Sekundärliteratur genommen. Diese Zitate waren mithilfe der noch intakten Bibliothek des ehemaligen Seminars⁵ meist nicht allzu schwer zu komplettieren bzw. zu kontrollieren; sie sind in den Fussnoten (und der Bibliographie am Ende) nachgewiesen.

Alfred Bloch hat fortlaufenden Text geschrieben, nur unterbrochen durch gelegentliche Gedankenstriche “–”; die meisten Absätze und Titel sind deshalb vom Herausgeber eingefügt.⁶ Ansonsten wurde der Charakter einer Vorlesung, der seinen eigenen Reiz besitzt, nicht verändert.

Wenige Kleinigkeiten waren für die Drucklegung stillschweigend zu korrigieren. Abkürzungen wurden in der Regel aufgelöst. Im Manuskript (meist auf

3 Der Anstoss zur Vorlesung war vermutlich die Publikation des Kommentars von Zaehner (1969), auf den A. Bloch vielfach – und meist zustimmend – Bezug nimmt; dazu kam A. Blochs Interesse an Gandhi (unten, mit Anm. 75).

4 An seriöser neuerer Literatur wären etwa zu nennen: Eric J. Sharpe, *The Universal Gītā: Western Images of The Bhagavadgītā, A Bicentenary Survey*, London (Duckworth) 1985; Angelika Malinar, *Rājavidyā: Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgītā*, Wiesbaden 1996.

5 Heute: Indogermanistische Bibliothek des Seminars für Klassische Philologie, Universität Basel.

6 So die unnummerierten und der dritte der nummerierten Titel, ferner die Markierungen für den Beginn der 1., 5., 6., 8. und 9. Stunde, die jeweils nur dank dem Kopfzeilenvermerk des Manuskripts ungefähr feststehen.

der Rückseite) notierte Anmerkungen, die zusätzliche Gedanken des Autors verraten, sind in den Fussnoten wiedergegeben. Fussnotentext in eckigen Klammern stammt vom Herausgeber. Die vom Autor seinerzeit an die Hörer verteilten Blätter⁷ konnten leider nicht mehr beigebracht werden.

Rudolf Wachter

1. Kapitel: Einleitung

(1. Stunde)

Bhagavadgītā oder kurz Gītā (so schon Mbh. 6, 43) ist der Titel eines berühmten altindischen Gedichtes, das noch heute von Millionen von Indern als Heilslehre verehrt wird. Man könnte diesen Titel etwas frei⁸ durch das deutsche Wort "Gottesrede" wiedergeben; im grössten Teile des Gedichtes spricht nämlich Gott in der Ichform und belehrt den Menschen über den Weg zum Heile, zur Erlösung und zur Seligkeit. Zwar ist es nicht Gott als Unsichtbarer, der aus dem Himmel spräche wie im biblischen Bericht von der Offenbarung am Berge Sinai, sondern es ist Gott in Menschengestalt, der zu einem einzelnen Menschen spricht, aber jeden Menschen meint. Gott in Menschengestalt: Nach indischem, hinduistischem Glauben steigt nämlich Gott immer dann zur Erde herab, wenn entweder die kosmische Weltordnung oder namentlich die sittliche Weltordnung, der Dharma, wie die Inder sagen, von Zerfall bedroht ist; dann kommt Gott vom Himmel herab und nimmt auf Erden Tier- oder Menschengestalt an, um in der herrschenden Not und Bedrohung helfend einzugreifen. Zu den Herabkünften (Avatāra's) Gottes in Tiergestalt gehört etwa sein rettendes Eingreifen nach einer bestimmten kosmischen Flutkatastrophe, als die für Götter, Dämonen und Menschen kostbarsten Dinge und Wesen im Ozean versunken waren, zum Beispiel der Unsterblichkeitstrank, der Mond, die Glücksgöttin Lakṣmī, die

7 S. unten bei Anm. 28, 33, 54 und 66.

8 [Dazu verso:] the Blessed Lord; der Erhabene; le Bienheureux; / wörtlich nach Gonda, Die Religionen Indiens, I Veda und älterer Hinduismus: S. 245 "der Begriff Bhagavat fasst die unendliche Zahl der guten Attribute Gottes und die völlige Abwesenheit von schlechten zusammen und bezeichnet sein wahres Wesen" / "Allmacht, Würde, Wohlfahrt, Wissen, Leidenschaftslosigkeit" / "Das Wort bezeichnet deshalb den durch weltentrückte Vollkommenheit Gekennzeichneten". / "der Vollkommene" : "Gott" / [in grösseren Lettern:] "die Rede des Vollkommenen"

unerschöpflich Milch spendende Kuh Surabhi; die Götter, die Dämonen und die Menschen hätten diese lebenswichtigen Kostbarkeiten und Lebewesen nicht wiedergewinnen können, wenn nicht Gott als Schildkröte auf den Grund des Meeres gegangen wäre und seinen mächtigen Rückenschild als Stütze für einen riesigen Quirlstock dargeboten hätte: die Götter und Dämonen setzten nun einen kegelförmigen Berg auf den Rücken der göttlichen Schildkröte, schlangen eine riesige Schlange um den Berg und setzten mit diesem lebenden Seile, abwechselnd am einen und am andern Ende ziehend, den Quirlstock-Berg in drehende Hinundher-Bewegung, bis die versunkenen Kostbarkeiten eine nach der andern an die Oberfläche des Meeres kamen. In einer andern Flutkatastrophe, die aber von einem bösen Dämon verursacht wurde, der die Erde auf den Meeresgrund hinabstiess, tötete Gott in Ebergestalt den Dämon und hob die versunkene Erde mit seinen Hauern wieder an ihren alten Ort empor.

Solchen Herabkünften Gottes zur Rettung der Welt aus Katastrophen mythischen Charakters und Ausmasses stehen seine Avatāra's in Menschengestalt zur Wiederherstellung der zusammenbrechenden sittlichen Ordnung gegenüber. Dahin gehört das Heilswirken Gottes auf Erden in Gestalt des in einem bestimmten historischen und geographischen Rahmen auftretenden Menschen Kṛṣṇa. Gott in Gestalt Kṛṣṇa's trägt die Heilslehre der Bhagavadgītā vor, und den Zweck seiner Herabkunft als Mensch erläutert er selbst in der Bhagavadgītā (4, 7 und 8) mit folgenden Worten "Immer, wenn eine Schwächung der sittlichen Ordnung eintritt und die sittliche Unordnung ihr Haupt erhebt, o Bharatide, erschaffe ich mich selbst [d.h. nehme ich konkrete irdische Gestalt an], um die Guten zu schützen und die Bösen zu vernichten; zur Wiederherstellung der sittlichen Ordnung werde ich in jedem Weltzeitalter geboren". Der Bharatide, den Kṛṣṇa hier anspricht, ist Arjuna, einer der Haupthelden im grossen kriegerischen Epos Mahābhārata; Arjuna ist der menschliche Empfänger der von Gott in Gestalt Kṛṣṇa's vorgetragenen Heilslehre der Bhagavadgītā. Arjuna ist Bharatide, d.h. Nachkomme des Königs Bharata, und innerhalb der Dynastie der Bharatiden spielt sich das zentrale Geschehen des Epos Mahābhārata ab – Mahābhārata bedeutet eben "die grosse Erzählung von den Bharatiden" –, und zwar ist dieses zentrale Geschehen ein mörderischer Bruderkampf um die Königsmacht zwischen feindlichen Vettern: auf der einen Seite die 100 Kuruiden, auf der andern die 5 Pāṇḍuiden; Arjuna ist der dritte der 5 Pāṇḍuiden. Am Kampfe beteiligen sich aber nicht bloss die Hundert und die Fünf, sondern beiden Parteien stehen viele Völker als Bundesgenossen zur Seite, so dass ganz Indien oder wenigstens ganz Nordindien in den Krieg hineingezogen wird. Kṛṣṇa ist nicht ein eigentlicher König, sondern eher ein

Stammesheld oder Stammesoberhaupt, und zwar sind sein Stamm die Yādava oder Vṛṣṇi's, welche wohl an der Yamunā zu lokalisieren sind, dem grossen westlichen Nebenfluss des Ganges, vielleicht in der Gegend von Mathurā, das als Geburtsort Kṛṣṇa's gilt. Oft wird aber als Kṛṣṇa's eigentliche Heimat Dvārakā genannt, auf der Halbinsel Kāṭhiyāvār unweit Porbandar's, der Geburtsstadt Mahātmā Gandhi's. Das Königreich der Bharatiden liegt etwas weiter nördlich von Mathurā, etwa in der Gegend der heutigen Hauptstadt Indiens, Delhi. Ob der Hauptidee der Mahābhārata letztlich ein geschichtlicher Kern zugrundeliegt, ist umstritten; für das Verständnis der Bhagavadgītā ist diese Frage auch unerheblich.

Kṛṣṇa nun steht mit seinem Volke im dynastischen Konflikt der Bharatiden auf der Seite der Pāṇdiden, und zwar als Wagenlenker Arjuna's. So stellt sich denn auch der äussere Rahmen der Bhagavadgītā dar: Vor Beginn der grossen, 18-tägigen Schlacht zwischen beiden Parteien, die sich auf dem Kuru-Gefilde, südlich vom heutigen Delhi, abspielt, hat Arjuna plötzlich ethische Bedenken, gegen seine feindlichen Verwandten zu kämpfen, weil es eben seine Verwandten sind und weil sich unter ihnen auch für ihn so verehrungswürdige Männer wie der greise Bhīṣma befinden, der Heerführer der Kuruiden, eigentlich Arjuna's Grossonkel, aber von ihm und den andern Grossneffen ehrerbietig "Grossvater" genannt. Arjuna's Wagenlenker Kṛṣṇa nun, also Gott in Menschengestalt, zerstreut Arjuna's Bedenken dadurch, dass er Arjuna die äussere Lage in der tiefsten philosophischen und religiösen Perspektive sehen lehrt und ihn zur Pflichterfüllung ermahnt, die hier im Kämpfen bestehe. Das ist aber nur der äussere Anlass und der Anfang der Lehren, die Kṛṣṇa dem Arjuna in der Bhagavadgītā vorträgt; obgleich dieser äussere Anlass und Rahmen nie völlig aus den Augen verloren wird, tritt er im ganzen doch stark zurück, und was Kṛṣṇa dem Arjuna vorträgt, ist wie gesagt eine umfassende Heilslehre, in der die Ermahnung zum pflichtgemässen Kampf in der besondern Situation nur einen kleinen und nebensächlichen Teil bildet.

Man hat sich deshalb gefragt, ob die Bhagavadgītā, die Gottesrede, von Anfang an das war, was sie jetzt ist: eben ein Teil des Epos Mahābhārata (6, 25–42,⁹ also 18 und zwar kurze Gesänge, oder rund 700 Verse von den über 100'000 Versen des Mahābhārata), oder ob sie als selbständiges Gedicht konzipiert war und erst nachträglich ins Mahābhārata eingefügt wurde, oder ob sie endlich – eine dritte Möglichkeit –, zwar erst viel später ins schon vorhandene Mahābhārata eingefügt wurde, aber von Anfang an im Hinblick auf eine solche

9 [6, 23–40 nach der Zählung der ed. crit.]

Einfügung gedichtet war. Wir werden sehen, dass vor zwei Jahren ein deutscher Forscher, Georg von Simson, schlagend nachgewiesen hat, dass diese dritte Möglichkeit zutrifft. Das Riesen-Epos Mahābhārata lässt man gewöhnlich etwa in der Zeit zwischen 400 v. Chr. und 400 n. Chr. allmählich entstanden sein, und die Bhagavadgītā wird von den meisten Forschern etwa ins 3. oder 2. Jh. v. Chr. gesetzt, aber nach Georg von Simson's Beweisführung muss man sich fragen, ob die Bhagavadgītā weil sie das mehr oder weniger fertige Mahābhārata voraussetzt, nicht doch beträchtlich später gedichtet ist.

Als Kern der Heilslehre der Bhagavadgītā darf wohl dieses betrachtet werden: Der Mensch soll handeln und tätig seine Pflicht erfüllen, aber ganz uneigennützig, ohne Erwartung von Lohn oder Vorteilen; solches gänzlich desinteressiertes Handeln und Wirken ist aber nur möglich, wenn es ausschliesslich auf Gott bezogen wird, nur im Hinblick auf Gott geleistet wird; wenn der Mensch ganz in der Hingabe an Gott und in der Liebe zu Gott lebt, verliert sein Handeln den Fluch, der sonst menschlichem Handeln, insofern es eigennützig und von Leidenschaften getrübt ist, anhaftet. Dieser Fluch des Handelns und damit die Bedeutung der Bhagavadgītā, die lehrt, wie das Handeln seines Fluches entkleidet werden kann, sind aber ohne Kenntnis des indischen Karma(n)-Glaubens nicht verständlich. Unsere Kenntnis des indischen Glaubens und Denkens beginnt mit dem Rigveda, einer Sammlung von über 1000 Hymnen oder Gebeten an Götter, die etwa ums Jahr 1000 v. Chr. anzusetzen ist. Etwas jünger sind die andern Veden. Dann folgen alte Schriften ritualistischen Inhalts, die allmählich in die philosophisch-spekulativen Texte der Upaniṣaden übergehen, in denen die ältesten indischen Heilslehren enthalten sind, gipfelnd im Glauben, der Mensch könne der Not seines Daseins, welche in einer endlosen, qualvollen Wanderung durch immer neue Existenzen, in einem ständigen Wiedergeborenwerden und Wiedersterben, besteht, nur entinnen, wenn er sich aus diesem leidvollen Kreislauf befreit und in den Urgrund des Seins zurückkehrt, um dort ewige Ruhe und Seligkeit zu finden. Der Urgrund des Seins ist das eine, unveränderliche, unbeschreibbare Brahman, das einzig Wahre in der Welt, das Absolute, etwas Göttliches zwar, aber etwas Unpersönliches, zu dem man nicht beten kann, und das einem nicht gnädig entgegenkommt und hilft, sondern der Mensch muss selbst zur Erkenntnis gelangen, dass er eigentlich kein Individuum ist, zur ewigen leidvollen Wanderung verurteilt, sondern Teil des Urgrundes des Seins, Teil des Brahman, ja eigentlich identisch mit dem Brahman.

Wort und Begriff Brahman haben auch ihre Vorgeschichte: In den ältesten Veden ist das Brahman noch nicht das Absolute, der Urgrund des Seins, sondern

der priesterliche Spruch oder das priesterliche Gebet, das heilige Wort, dem man magische Macht zuschrieb. Während bei vielen Völkern etwa in Zeiten der Dürre Gebete um Regen gesprochen werden, führte die indische religiöse Entwicklung in der Zeit der erwähnten ritualistischen Texte, vielleicht um 800 bis 600 v. Chr., zum Glauben, entscheidend sei beispielsweise im Falle der Bitte um Regen nicht der Wille der Gottheit, das Gebet zu erhören, sondern entscheidend sei die Macht des Gebetes selbst: ein richtig vorgetragenes Gebet könne etwa den Regen erzwingen, also einen bestimmenden Einfluss auf das kosmische Geschehen ausüben; das so verstandene Gebet ist keine Bitte mehr, sondern ein Machtwort, über dem auch der einstige Adressat, die Gottheit, ganz vergessen wird. Aus dieser eigentümlichen altindischen Glaubensentwicklung erklärt sich, dass das Wort Brahman, ursprünglich "Gebet, Zauberspruch", zur Bezeichnung der kosmischen Potenz und schliesslich des Urgrundes des Seins, des Absoluten, wurde. Den individuellen, unzerstörbaren Kern des Menschen, der bei der Wanderung durch die zahllosen Existenzen, durch Tier- und Menschenleiber, das Unveränderliche ist, nennen die Upaniṣaden Ātman "das Selbst"; die Erkenntnis, dass dieses individuelle Selbst, der Ātman, mit dem Absoluten, dem Urgrunde des Seins, dem Brahman, identisch ist, stellt die Quintessenz der Erlösungslehre der Upaniṣaden dar; sie hat in dem berühmten Worte der Chāndogya-Upaniṣad, das ein weiser Vater zu seinem Sohne spricht: "Das (nämlich das Absolute, das Brahman) bist du" (tat tvam asi), ihren klassischen Ausdruck gefunden.

Was ist nun die Ursache dafür, dass das Selbst nicht im Urgrunde des Seins aufgeht, sondern zur leidvollen Wanderschaft durch die endlose Reihe der Existenzen, also zur sog. Seelenwanderung oder Transmigration oder, indisch ausgedrückt, zum Saṃsāra, verurteilt ist? Die Ursache dafür ist erstens das Nichtwissen um die Identität von Ātman und Brahman, zweitens das Handeln mit seinen Folgen, das Karman. Zwar noch nicht in den ältesten Veden, aber in den Upaniṣaden äussert sich der Glaube an eine in der Weltordnung gewissermassen als ausnahmsloses Naturgesetz verankerte Gerechtigkeit, die darin besteht, dass jede gute Handlung früher oder später belohnt wird und jede schlechte Handlung früher oder später sich rächt. Nicht Gott ist es, der belohnt und straft, sondern jede Tat selbst erzeugt automatisch eine fast stofflich gedachte Energie, welche vorhanden bleibt und erst dahinschwindet, wenn sie sich als Vergeltung am Täter – sei es als Lohn oder Strafe – entladen hat. Diese von der Handlung erzeugte, auf Vergeltung am Täter drängende Energie ist das Karman, und diese Energie, das Karman, ist die Macht, welche den Täter in den Kreislauf der Existenzen bannt und darin gefangen hält; denn da der Täter in den

Existenzen immer neue Taten – gute ode schlechte –, begeht, erzeugt er immer neues Karman, das er in weiteren Existenzen abbüssen muss, und kommt so nie aus dem leidvollen Samsāra heraus. Bei dieser Sachlage, die in Indien seit der Upaniṣadenzeit unbestritten ist und nie in Zweifel gezogen wird, lag es nahe, den Verzicht auf das Handeln, die völlige Untätigkeit, als Mittel zur Vermeidung von Anhäufung weiteren Karmans und damit als Mittel zur Befreiung aus dem Samsāra und zum Eingehen ins Brahman zu versuchen, und dieser Verzicht auf das Handeln, der Rückzug aus der Welt, ist denn auch als Weg zur Erlösung von der Upaniṣadenzeit an oft beschritten worden. Da alle Handlungen durch Wünsche ausgelöst werden, geht es zunächst darum, die Wünsche zu ertöten, und da ferner die Handlungen darin bestehen, dass der Handelnde mit seinem Körper, zum Beispiel mit seinen Händen, in die Aussenwelt eingreift, geht es zweitens darum, auf dieses körperliche Eingreifen in die Aussenwelt zu verzichten, und da endlich die Verbindung zur Aussenwelt durch die Sinne – Gesichtssinn, Gehörsinn, Tastsinn usw. – erfolgt, handelt es sich drittens darum, die Tätigkeit der Sinnesorgane zu unterbinden und sich ganz in sein inneres Selbst zurückzuziehen.¹⁰ Diesem Ziele dienen etwa die Flucht aus der Welt ins Waldeinsiedlertum, die Askese, die Übungen in Yoga. Solches Streben nach Nichttätigkeit ist also auf weite Strecken ein wichtiger Bestandteil des indischen Erlösungsstrebens.

Hier nun setzt das eigentlich Neue der Bhagavadgītā ein: Nichthandeln, sagt sie, ist dem Menschen als einem Körperwesen versagt: Vers 3, 4 f.: “Der Mensch kann dadurch, dass er keine Handlung unternähme, doch nicht Handlungslosigkeit erreichen, und er kann durch den Rückzug aus der Welt doch nicht zum letzten Ziel (der Erlösung) gelangen, denn niemand verweilt auch nur einen Augenblick lang, ohne zu handeln; vielmehr wird er auch gegen seinen Willen durch seine Körpernatur zum Handeln gezwungen”. 3, 8 “selbst die Erhaltung des Leibes ist dir nicht möglich, wenn du nicht handelst”. 18, 11 “Einem Körperwesen ist es unmöglich, Handlungen gänzlich zu unterlassen”. Daraus folgt aber für die Bhagavadgītā nicht Resignation und Verzweiflung, nicht Hinnehmen des Samsāra als eines unentrinnbaren Schicksals, sondern: Das pflichtgemässe Handeln, das ohne Erwartung von Vorteilen und ohne Beteiligung unlauterer Affekte, ja ohne innere Beteiligung überhaupt, ausgeführt wird, zieht nicht die verderblichen Folgen des Karman nach sich und bindet

10 [Dazu verso:] Den Indern gelten übrigens Hände, Füße usw. ebenso als Sinnesorgane wie Auge, Ohr usw.; sie nennen die ersteren “Tatsinne”, die letztern “Erkenntnisinne” oder “Wahrnehmungssinne”.

daher den Handelnden nicht an den Saṃsāra. 3, 19 “Tu stets, was zu tun ist, ohne daran zu hängen, denn wer ohne Hang handelt, erreicht das höchste Ziel (die Erlösung)”. 4, 20 “Wer des Hanges zu den Früchten der Werke ledig ist, stets zufrieden und unabhängig, der tut nichts, auch wenn er im Tun begriffen ist”. Es gibt also eine Möglichkeit zu handeln, ohne sich mit dem Fluch des Handelns zu beladen, und das ist das unbeteiligte Handeln, das Tun ohne innere Bindung an das Tun. Ein derart unbeteiligt Handelnder ist dann über die Ebene, auf der ein Unterschied zwischen Handeln und Nichthandeln besteht, gewissermaßen hinausgewachsen: 4, 18 “Wer im Handeln das Nichthandeln sieht und im Nichthandeln das Handeln, der ist ein Weiser unter den Menschen, weil er jede Handlung mit innerer Zügelung ausführt”.

Sie werden sich fragen, meine Damen und Herren, was denn nun unter unbeteiligtem, hanglosem Handeln zu verstehen sei, und wie solches Unbeteiligtsein, solche Hanglosigkeit erreicht werden kann. Wir haben schon gehört, dass mit der Hanglosigkeit hauptsächlich Uneigennützigkeit, ja Gleichgültigkeit inbezug auf die Ergebnisse des Handelns gemeint ist; 5, 20 “Nicht freue man sich, wenn man Liebes erlangt hat, nicht gräme man sich, wenn man Unliebes erlangt hat”; der deutsche Ausdruck “Gleichgültigkeit” ist allerdings insofern unpassend, als in ihm eine starke negative Komponente mitschwingt; “Gleichmut” wäre etwas besser, aber wohl auch nicht ganz zutreffend. Auch die Frage, ob nicht zu zwar völlig uneigennützigem, aber doch als Pflicht gefordertem Handeln eine gewisse innere Beteiligung, eine gewisse Pflichtfreudigkeit notwendig sei, wird uns noch beschäftigen.

Die Mittel, welche die Gītā zur Erreichung der Hanglosigkeit und des Unbeteiligtseins anbietet, kann man wohl in zwei Gruppen teilen. Die Mittel der ersten Gruppe decken sich im Grunde mit den Techniken, die von den Weisen der Upaniṣadenzeit schon Jahrhunderte vor der Gītā entwickelt worden waren: asketische und yogische Übungen mit der Bemeisterung der Sinne und allem, was dazu gehört. Obgleich die Gītā mit ihrer Lehre, Handeln sei unvermeidlich, aber es gebe eine Art des Handelns, die die Erlösung nicht hindere, etwas Neues verkündigt, wirft sie keineswegs die spirituellen Errungenschaften der vergangenen Jahrhunderte über Bord. Darin ist sie echt indisch, dass sie das Neue hinzufügt, ohne das Alte aufzugeben; darin liegt aber auch für uns eine der grossen Schwierigkeiten des Verständnisses, denn zwischen dem Alten und dem Neuen besteht oft genug, wenigstens für unsere Betrachtungsweise, ein unversöhnlicher Widerspruch. Die zweite Gruppe der Mittel zur Erreichung der Hanglosigkeit besteht, wie wir schon angedeutet haben, darin, dass alles Handeln auf Gott bezogen wird und in der Liebe zu Gott geschieht. 3, 30

ermahnt Gott-Kṛṣṇa den Arjuna, diesmal wieder auf die besondere Situation Bezug nehmend: “Überwälze alle Taten auf Mich, ohne Wünsche und ohne Ichsucht, und kämpfe dann ohne Gewissensbisse!”. 5, 10: “Wer frei von Hang handelt, indem er alle Handlungen ins Brahman hineinlegt, der besudelt sich nicht mit dem Übel, sowenig das Lotusblatt vom Wasser benetzt wird.” Also das gottbezogene Handeln ist frei von den schlimmen Folgen des Karman.

Vielleicht ist Ihnen aufgefallen, dass Gott-Kṛṣṇa an der einen Stelle sagt: “Überwälze alle Handlungen auf Mich”, an der andern “Wer alle Handlungen ins Brahman hineinlegt”; Gott, der in der Gottesrede in der ersten Person spricht, und das Brahman sind offenbar fast gleichbedeutend. Wie sich die beiden Begriffe in der Gītā zueinander verhalten, ist aber ein schwieriges Problem. Da sie, wie wir schon angedeutet haben, einen grossen Teil der in Jahrhunderten zuvor ausgebildeten philosophisch-religiösen Tradition in sich aufgenommen hat, wäre es durchaus denkbar, dass sie den traditionellen philosophisch-religiösen Wortschatz auch da anwendet, wo sie etwa von der Auffassung der Upaniṣaden abweicht, dass sie also den persönlichen Gott mitunter auch mit dem Worte Brahman bezeichnet, mit dem in den älteren Upaniṣaden das unpersönliche Absolute, der Urgrund des Seins benannt wird. Wir hätten es dann mit einem nicht systematisch streng abgegrenzten Wortschatz zu tun, dem etwas Schillerndes nicht abzusprechen ist.

Zweifellos wird man, um die Gītā einigermaßen richtig verstehen zu können, einen solchen schillernden Gebrauch gerade der zentralen Termini zugeben müssen. Im besonderen Beispiel wäre dann Brahman einfach eine altertümlichere Bezeichnung für Gott-Kṛṣṇa, die wir aber nicht genau im alten upaniṣadischen Sinne verstehen dürften. In diesem Punkte ist aber einer der neuesten Erklärer der Gītā, Zaehner¹¹, anderer Ansicht: Nach ihm ist es das eigentliche Anliegen der Gītā, darzutun, dass die Liebe zu einem persönlichen Gott keineswegs nur eine Hilfe und Vorstufe zur Erreichung des alten Zieles der Upaniṣaden, eben des Vollziehens der Einheit von Selbst und Urgrund des Seins ist, sondern dass umgekehrt das mystische Sicheinswissen mit dem Brahman unvollkommen bleibt, solange es nicht von der Gottesliebe gekrönt wird. Einen Vers wie 18, 54, also gegen Ende der Gītā, deutet Zaehner dann in seinem Sinne; der Vers lautet “Wenn (der Mensch) zum Brahman geworden ist, mit ruhiger Seele, kennt er keinen Schmerz und kein Verlangen mehr [nach einer andern Lesart: keine Freude mehr]. Sich gegenüber allen Geschöpfen gleich verhaltend, erlangt er die höchste Liebe zu Mir und Ergebung in Mich”.

11 [27.]

Zaehner¹² legt Wert darauf, dass das “zum-Brahman-Werden” der Gottesliebe vorausgehen muss, und dass das Brahman und Gott nicht identisch sind. Dass erst die Liebe zu Gott und die Hingabe an Gott die höchste Stufe der Erlösung sei und nicht das Aufgehen im unpersönlichen Absoluten, hatte schon Radhakrishnan in seiner Erklärung der Bhagavadgītā aus diesem Verse erschlossen.

Eine etwas andere Meinung vertritt Franklin Edgerton (Band 39, S. 48); für ihn ist die klarste Antwort der Gītā auf die uns beschäftigende schwierige Frage in den Versen 12, 1–7 enthalten. Arjuna fragt dort: “Welche von beiden haben die höchste spirituelle Erfahrung: diejenigen, welche in Liebe zu Dir Dich verehren, oder diejenigen, welche das Unvergängliche, Undifferenzierte [das Brahman] verehren?” Der Glückselige Herr antwortete: “Die, welche ihr Denken in Mich haben eingehen lassen und Mich in ständiger spiritueller Anspannung gläubig verehren, die gelten Mir als die Inhaber der höchsten spirituellen Erfahrung. Diejenigen aber, welche das Unvergängliche, undefinierbare, undifferenzierte, Allgegenwärtige, dem Denken nicht Zugängliche, Erhabene, Unbewegliche, nicht Wankende verehren, indem sie alle Sinne zügeln und allen Wesen gegenüber die gleiche Gesinnung hegen, auf das Wohl aller Geschöpfe bedacht – auch *die* gelangen zu Mir. Aber grösser ist die Mühsal derer, die mit ihrem Geist am Undifferenzierten hängen, denn der Weg zum Undifferenzierten ist für Körperwesen schwer zu finden. Diejenigen aber, die alle ihre Handlungen auf Mich, als ihr Höchstes überwälzen, und die mit ausschliesslich Mir geltender Anspannung Mir nachsinnen und Mich verehren, für die also, die ihr Denken in Mich eingehen lassen, werde ich gar bald, o Sohn der Pṛthā, ein Retter aus dem Meer der Todes-Wanderung sein”. Nach Edgerton ist hier deutlich ausgesprochen, dass die Suche nach Gott und die Suche nach dem Brahman gleichwertig sind, dass aber der Weg der Liebe zum persönlichen Gott leichter und kürzer ist als der abstraktere Weg des Erkennens des unfassbaren Absoluten.

Man könnte allerdings, wenn man den Wortlaut des Verses “Doch auch diejenigen, welche das Brahman verehren, gelangen zu Mir” sehr genau nimmt, ähnlich wie in dem Verse “Wenn der Mensch zum Brahman geworden ist, erlangt er die höchste Liebe zu mir”, das Brahman als eine Vorstufe zu Gott und deshalb doch nicht etwas Gleichwertiges auffassen.

Wir stossen hier zum ersten Mal auf die Schwierigkeit, ob man die einzelnen Worte und die einzelnen Stellen der Gītā gegeneinander abwägen darf, d.h. ob der Gītā ein einheitliches, widerspruchsloses gedankliches System

12 [U.a. 27, 35 f., 384.]

zugrunde liegt. Edgerton sagt darüber:¹³ “Die in der Gītā erörterten Themen sachlich geordnet zusammenzustellen, impliziert schon eine Kommentierung, denn eine solche Ordnung ist der Gītā selbst, welche ständig nichtzusammengehörige Gegenstände nebeneinanderstellt und andererseits Stellen, die vom gleichen Gegenstande handeln, weit auseinanderreisst, völlig fremd. Die Gītā macht gar nicht den Versuch, in ihrer Philosophie logisch oder systematisch zu sein. Sie steht dazu, mystisch und emotional zu sein. Was wir Widersprüche zu nennen versucht sind, ist nicht durch unscharfes Denken oder Zurückhaltung im Entscheiden bedingt. Das zeigt sich deutlich in Fällen, wo die Gītā zwei entgegengesetzte Auffassungen vorträgt und dann beide als richtig bezeichnet. Nur im Bereich der Logik müssen wir zwischen Ja, Nein und dem Eingeständnis des Nichtwissens wählen. Die Gītā findet keine Schwierigkeit dabei, gleichzeitig Ja und Nein zu sagen. Auch was sie ‘Erkenntnis’ nennt, ist in Wirklichkeit intuitive Wahrnehmung; es beruht nicht auf rationaler Analyse, und will nicht darauf beruhen. Der wahrhaft Weise misstraut dem verstandesmässigen Denken als einem unsichern und flackernden Lichte; er hält sich an das freundliche Licht (*lux benigna*) der Gnade Gottes. Er muss seine Persönlichkeit in ekstatischer Verehrung in Gott versenken, völlig auf Ihn vertrauend, und alle Verantwortung auf Ihn überwälzend, alles Tun als Taten der Verehrung Gottes vollziehend; letztlich zählt nichts anderes als das”. So also äussert sich Edgerton, der zum Teil bewusst Ausdrücke der christlichen Mystik gebraucht. Ähnlich über den logischen oder nichtlogischen Aufbau der Gītā hatten sich schon viele frühern Gelehrten, die sich mit ihr beschäftigt hatten, geäussert. Wir werden ihre Äusserungen bald kennen lernen, wenn wir die Wirkung der Gītā auf ihre Leser in Europa besprechen werden.

Insgesamt beruht die ungeheure Wirkung der Gītā, zunächst in Indien, wohl auf drei Gründen: Erstens auf ihrer Lehre, dass Handeln nicht in jedem Falle dem Heile entgegensteht. Dadurch konnte die Gītā eine Heilslehre für jedermann werden und nicht nur eine solche für eine kleine Auslese, eine Minorität weltflüchtiger Asketen. Zweitens beruht ihre Wirkung auf der Wärme ihres Gottesglaubens und der von ihr gepredigten Gottesliebe; sie kam damit einem menschlichen Urbedürfnis ganz anders entgegen als die abstrakten Spekulationen der Upaniṣaden. Und drittens beruht ihre Wirkung wohl auf dem Medium

13 [Edgerton (1944), Bd. 39, 91 = (1972), 193; s. unten, wo die Stelle teilweise leicht anders übersetzt ist.]

einer begnadeten Dichtkunst, durch das die Erfahrung mystischer Gottesliebe mitgeteilt wird. Von begeisterten Urteilen ...¹⁴

(2. Stunde)

Wir sahen uns gegen Ende der letzten Stunde vor die Frage gestellt, ob die Gītā etwas Verschiedenes oder das Gleiche meine, wenn sie von Gott spricht, und wenn sie vom Brahman spricht. Das Brahman ist ja in der Indischen Glaubensgeschichte die ältere Vorstellung; sie ist ein Hauptkennzeichen der Upaniṣadenzeit, die vielleicht etwa 600–400 v. Chr. anzusetzen ist, während die Gītā um 300 bis 200 v. Chr. datiert wird. Das Brahman ist, wie es Erich Frauwallner ausgedrückt hat,¹⁵ die allbeherrschende Weltseele, die als das wahre Ich im Menschen wohnt. Die Weisen, welche in den Upaniṣaden zu Worte kommen, werden nicht müde, die Erhabenheit dieses Weltgeistes zu preisen, der alles durchdringt, in allem wirkt, der Herr des Weltalls ist. Aber nie wird zum Brahman gebetet, und nie ergreift das Brahman selbst das Wort, nie offenbart es sich in der Ichform dem Menschen. Und wenn wir “das Brahman” und nicht “der Brahman” sagen, so folgen wir nur der altindischen Sprache, wo das Brahman sächlich, ein Neutrum ist, und schon dadurch das Unpersönliche seines Wesens verrät. Ganz anders der persönliche Gott der Bhagavadgītā. Er kann so zum gläubigen Menschen sprechen wie in den Versen 18, 64–66, also fast am Ende des Gedichtes: “Jetzt höre noch mein allergeheimstes, letztes Wort: Du bist Mir sehr lieb, deshalb werde ich sagen, was dir zum Heile gereicht: In Mir sei dein Denken, an Mich deine Hingabe, Mir opfere, Mich verehere. In Mich wirst du ganz eingehen, dies wahrlich verspreche ich dir, denn du bist Mir lieb. Gib alle herkömmlichen frommen Werke auf und nimm bei Mir allein Zuflucht. Ich werde dich aus allen Übeln erlösen, sei nicht traurig”. Äusserungen solchen Gottesglaubens würde man in den Upaniṣaden vergebens suchen, abgesehen von einigen späten Upaniṣaden wie der Śvetāśvatara-Upaniṣad, wo Rudra-Śiva als Herr der Welt und als Ziel der Erlösung-Suchenden gepriesen wird, ohne jedoch das Wort zu ergreifen, und ohne dem nach Erlösung Strebenden aktiv und gnädig entgegenzukommen.

Die Frage nun, ob die Gītā etwas Verschiedenes oder das Gleiche meine, wenn Gott Kṛṣṇa in der ersten Person von sich selbst spricht, und wenn er in der

14 [Die zweite Hälfte dieses MS-Blattes ist leer; vermutlich weil der Autor die Reinschrift nicht vollenden konnte, in der Stunde vom Entwurf las und dann den Rest abzuschreiben vergass. Viel fehlt nicht.]

15 [Frauwallner (1953), 71.]

dritten Person vom Brahman spricht, ist verschieden beantwortet worden. Nach Radhakrishnan und Zaehner meint die Gītā tatsächlich Verschiedenes, und zwar nehme das in den Upaniṣaden als Höchstes Verehrte, das Brahman, in der Gītā einen niedrigeren Rang ein als Gott; das Einssein mit dem Brahman stelle noch nicht die volle Erlösung dar, sondern die höchste Stufe werde erst durch die Bhakti, die hingebende Liebe zu Gott, erreicht. Nach Edgerton¹⁶ jedoch sind für die Gītā Gott und das Brahman insofern identisch, als sie nur verschiedene Namen für das gleiche Ziel sind, das freilich auf zwei verschiedenen Wegen erreicht wird, und zwar ist der zum Brahman führende Weg der Erkenntnis schwierig und stellt hohe Ansprüche auch an die denkerischen Fähigkeiten des nach Erlösung Strebenden, während der Weg der Gottesliebe kürzer und auch für den einfachen, schlichten Frommen gangbar ist. Solche Meinungsverschiedenheiten zwischen Gelehrten, die alle als vortreffliche Kenner der Gītā gelten dürfen, haben uns dann zur grundsätzlichen Frage geführt, ob der Gītā ein strengdurchdachtes, widerspruchslloses Welt-, Menschen- und Gottesbild zugrundeliege, oder ob innere Widersprüche in der Gītā anzuerkennen seien, und wie solche Widersprüche, falls sie wirklich vorliegen, zu erklären seien.

Nun dass der Gītā ein streng logisches, wissenschaftliches Vorgehen wenigstens in der Darbietung und Darstellung ihrer Gedanken *nicht* eigen ist, haben schon ihre frühesten europäischen Leser bemerkt. Doch ist gleich zu sagen, dass diese frühesten europäischen Leser, an ihrer Spitze Wilhelm von Humboldt in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts, dieses Fehlen von strenger Systematik nicht als Mangel betrachteten, sondern als Äusserung der poetisch beschwingten Inspiration des Dichters empfanden. In einer 1826 veröffentlichten Abhandlung über die Bhagavadgītā schrieb Wilh. von Humboldt: "Es ist ein Weiser, der aus der Fülle und Begeisterung seines Gefühls spricht, nicht ein durch eine Schule geübter Philosoph, der seinen Stoff nach einer bestimmten Methode verteilt und an dem Faden einer kunstvollen Ideenverkettung zu den letzten Sätzen seiner Lehre gelangt". Dass Wilh. v. Humboldt diese Eigenart der Gītā wie gesagt keineswegs als Mangel empfand, zeigt sein verschiedentlich geäußertes begeistertes Urteil über das Gedicht. Die Gītā war in Europa zuerst durch die 1785 zu London veröffentlichte englische Übersetzung von Charles Wilkins bekannt geworden, der sich auf Anregung von Warren Hastings, dem eigentlichen Begründer der englischen Herrschaft über Indien, von den Pandits in Benares, dem Hauptsitz der indischen Gelehrsamkeit,

16 [Edgerton (1944), Bd. 39, 48 ff. = (1972), 150 ff.]

in die altindische Sprache und Geisteswelt hatte einführen lassen.¹⁷ Humboldt, der 1821 im Alter von 54 Jahren Sanskrit zu lernen begonnen hatte, lernte die Gītā jedoch nicht durch diese erste europäische Übersetzung von Wilkins kennen, sondern durch eine mustergültige Veröffentlichung August Wilhelm von Schlegels, der die Gītā 1823 im Urtext und mit einer lateinischen Übersetzung versehen herausgab. Besonders berühmt sind zwei Urteile Humboldts¹⁸ über die Gītā aus den Jahren 1827 und 1828 in Briefen an seinen Freund Friedrich von Gentz, einen bekannten Diplomaten: “Es ist wohl das Tiefste und Erhabenste, was die Welt aufzuweisen hat”, und: “Ich las das indische Gedicht zum ersten Mal in Schlesien auf dem Lande, und mein beständiges Gefühl dabei war Dank gegen das Geschick, dass es mich habe leben lassen, dieses Werk noch kennen zu lernen” (Humboldt lernte die Gītā mit 56 Jahren kennen). Auch Robert Boxberger, Realschullehrer zu Erfurt, der die Bhagavadgītā 1869 in deutsche Verse übertrug, schreibt im Vorwort¹⁹ zu dieser Übersetzung: “Das ist kein philosophisches System, kein Werk des räsonnierenden Verstandes, aber ein Kind der dichtenden Phantasie, die das Göttliche nicht begreift, aber glaubensvoll ahnt, also im wahren Sinne des Wortes ein philosophisches Gedicht, welches nur auf einem Standpunkte möglich war, wo die Philosophie noch Dichtung und nicht Wissenschaft war ...”. 1907 schrieb der vortreffliche Indologe Richard Fritzsche von der Bhagavadgītā und anderen philosophischen Teilen des Mahābhārata: “Die Texte lassen sich wie in Bibelsprüche zerlegen und zeigen auch keinen eigentlichen Gedankenfortschritt, sondern es ist, wie Goethe im West-östlichen Divan sagt [und zwar im Gedicht ‘Unbegrenzt’ im Buche Hafis]: ‘Dein Lied ist drehend wie das Sternengewölbe, / Anfang und Ende immerfort dasselbe, / und was die Mitte bringt, ist offenbar / das, was zu Ende bleibt und anfangs war’”.²⁰

Mit diesen Charakterisierungen der Gītā durch Forscher des neunzehnten und des Beginns unseres Jahrhunderts decken sich im Grunde die Ansichten der Gelehrten der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart, nur dass jetzt die unsystematische Art der Gītā weniger auf ihre dichterische Form als vielmehr auf die vom Dichter beabsichtigte religiöse Wirkung auf die Zuhörer oder Leser zurückgeführt wird. Vielleicht dürfen wir eine Äusserung Helmuth von Glase-napp’s voranstellen, die sich zwar nicht auf die Gītā, sondern auf ein späteres

17 [M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, Bd. I, Leipzig 1909, 10 ff.]

18 [Vgl. etwa bei Schroeder (1915), S. II.]

19 [Boxberger (1870), 8.]

20 [Schroeder (1915), S. XVI mit Bibl.]

und viel umfangreicheres philosophisches Gedicht bezieht, aber auch auf die Gītā zutrifft:²¹ “Ist es doch kein Werk, in welchem eine philosophische Lehre mit scharfsinnigen Argumenten bewiesen wird, sondern eine Art Andachtsbuch, in dem meditativ gewonnene Erlebnisse und Konzeptionen ihren sprachlichen Niederschlag und ihre dichterische Ausgestaltung gefunden haben”. Einem frommen Inder sei es eine tiefe Freude, fügt Glasenapp hinzu,²² und ein religiöses Bedürfnis, immer wieder dasselbe zu hören, weil es ihn in seinen metaphysischen Überzeugungen bestärke. Am deutlichsten hat den nicht rein verstandesmäßigen Charakter der Gītā der von uns schon genannte amerikanische Indologe Franklin Edgerton 1944 beschrieben²³: “Die in der Gītā erörterten Themen sachlich geordnet zusammenzustellen, bedeutet schon eine Stellungnahme und Deutung, denn eine solche Ordnung ist der Gītā selbst, welche ständig Nichtzusammengehöriges nebeneinanderstellt und Zusammengehöriges auseinanderreißt, völlig fremd. Die Gītā macht gar nicht den Versuch, in ihrer Philosophie logisch oder systematisch zu sein. Sie steht dazu, mystisch und emotional zu sein. Was wir Widersprüche zu nennen versucht sind, ist nicht durch unscharfes Denken oder mangelnden Mut zum Entscheiden bedingt. Das zeigt sich deutlich in Fällen, wo die Gītā zwei entgegengesetzte Auffassungen vorträgt und dann beide als richtig bezeichnet. Nur im Bereich der Logik müssen wir zwischen den drei Möglichkeiten Ja, Nein oder dem Eingeständnis unseres Nichtwissens wählen. Die Gītā findet keine Schwierigkeit dabei, gleichzeitig Ja und Nein zu sagen. Auch was sie ‘Erkenntnis’ nennt, ist in Wirklichkeit intuitive Wahrnehmung; es beruht nicht auf rationaler Analyse, und will nicht darauf beruhen.” Und Edgerton fährt fort, bewusst Ausdrücke der christlichen Mystik auf die Gītā anwendend: “Der wahrhaft Weise misstraut dem verstandesmäßigen Denken als einem unsichern und flackernden Lichte; er hält sich an das freundliche Licht (*lux benigna*) der Gnade Gottes. Er muss seine Persönlichkeit durch ekstatische Verehrung in Gott versenken, völlig auf Ihn vertrauend, und alle Verantwortung auf Ihn überwälzend, alles Tun als Verehrung Gottes vollziehend; letztlich zählt nichts anderes als das”. Und R. C. Zaehner bezeichnet in seiner 1969 erschienenen Erklärung der Bhagavadgītā das Gedicht zwar als ein wunderbares Werk (“this wonderful work”²⁴), und er glaubt auch fest an seine Einheit, aber er muss doch zugeben, dass die Übergänge von einem Thema

21 [Glasenapp (1951), 53 = 473.]

22 [Glasenapp (1951), 52 f. = 472 f.]

23 [Edgerton (1944), Bd. 39, 91 = (1972), 193; schon oben, teilweise leicht anders, zitiert bzw. übersetzt.]

24 [3.]

zum anderen oft auf eine verwirrende Weise schroff sind (“disconcertingly abrupt”²⁵). Und schliesslich äusserte sich 1960 der holländische Indologe Jan Gonda²⁶: “Obwohl fast immer Kṛṣṇa, emotionell und visionär, zu Worte kommt, hat das Lehrgedicht in altindischer Weise die äussere Form eines Gespräches, das modernen Ansichten gemäss ziemlich ungeordnet verläuft. Auch ist die Terminologie noch immer im Werden begriffen”.

Weil diese Auffassung der Gītā offenbar weitgehend die richtige ist, verzichten wir darauf, die in der Geschichte der Gītā-Forschung zeitlich in der Mitte liegenden Versuche vorzuführen, die angeblichen Widersprüche durch die Annahme zu erklären, die Gītā sei nicht aus einem Guss, sondern ein ursprünglicher, philosophisch einheitlicher Kern, die Ur-Gītā, sei später von anderen Dichtern anderer philosophischer Richtung überarbeitet und erweitert worden. Solche Versuche einer Analyse und historischen Zerlegung der Gītā haben namentlich unternommen: der vortreffliche Kenner der indischen Philosophie Richard Garbe 1905, und der Religionshistoriker Rudolf Otto in den 30er Jahren. Es handelt sich also um eine kritisch-historische Zerlegung, wie sie etwa in der alttestamentlichen Forschung und in der Homer-Analyse überaus erfolgreich gewesen ist,²⁷ aber im Falle der Gītā verkennt diese Forschungsrichtung den Charakter des ja auch viel kürzeren Gedichtes, und überdies muss jeder Versuch, verschiedene Schichten innerhalb der Gītā voneinander zu sondern, notwendigerweise im Bereiche subjektiven Ermessens und subjektiver Willkür stecken bleiben. Wenn wir diesen beiden Auffassungen: a) Die Gītā ist emotional-visionär und deshalb nicht systematisch; b) Die Ur-Gītā war einheitlich, ist aber von Dichtern anderer Richtung überarbeitet und erweitert worden: daher die Unsystematik und die Widersprüche, noch unsern eigenen Eindruck hinzufügen dürfen, so wäre er etwa so zu formulieren: die Emotionalität der Gītā, ihr Charakter als Andachtsbuch, erklärt *zum Teil* die Wiederholungen und den Mangel an Systematik; aber *zum Teil* rühren diese Schwierigkeiten daher, dass die Gītā – wir sagen nicht: aus verschiedenen Schichten besteht – aber doch *auf verschiedenen Ebenen spricht*: der Ebene, wo Kṛṣṇa als Gott seinem Gegenüber unmittelbar den Weg zur Erlösung, d.h. zu Sich, Gott, weist, stehen grosse Teile als Ebene gegenüber, auf der Kṛṣṇa zu Arjuna als blosser philosophischer Lehrer, als Guru, spricht. Diese Zweiheit oder Mehrheit von Ebenen eignete der

25 [5.]

26 [Gonda (1960), 267.]

27 [In letzterer ist man unterdessen wieder von dieser Anschauung abgerückt und nimmt eine im wesentlichen von einer Person, wenn auch unter Rückgriff auf vorgegebene Elemente verschiedenen Alters, geleistete Schöpfung an.]

Gītā wohl von Anfang an und erklärt sich aus der bekannten synkretistischen Haltung des Hinduismus, der dem Alten Neues hinzufügt, ohne das Alte fallen zu lassen; die Emotionalität ist besonders den Teilen der Gītā eigen, die das Neue, ihr Eigene, enthalten, weil dieses Neue, die Gottesliebe, etwas besonders Emotionales ist. Aber ein beträchtlicher Rest von mangelnder Systematik lässt sich weder durch die Emotionalität noch durch die dichterische Beschwingtheit noch durch die Verschiedenheit der Ebenen erklären, sondern nur durch eine gewisse Ungeordnetheit in der Darstellung des Gedankengangs, wie sie ja Humboldt, Fritzsche und Gonda deutlich zugegeben haben.

2. Kapitel: Übersicht über den Inhalt der Bhagavadgītā und Versuch einer Erklärung

Einschaltung der Bhagavadgītā ins Mahābhārata

Wir haben schon erwähnt, dass Georg von Simson 1969 unwiderleglich bewiesen hat, dass die Bhagavadgītā sowie zehn ihr vorangehende und zwei ihr folgende Gesänge nachträglich ins Mahābhārata eingefügt sind. Er wies das durch die schlecht aufeinanderpassenden Fugen der Einfügung nach. Da uns hier nicht die Komposition des Mahābhārata, sondern der Inhalt der Bhagavadgītā beschäftigt, gehen wir nicht auf die Einzelheiten der Beweisführung von Simson's ein, die ich auf dem ausgeteilten Blatte²⁸ schematisch darzustellen versucht habe. Nur soviel sei gesagt: Während der zehn ersten Tage der grossen 18tägigen Schlacht wird das Kuruidenheer von dem greisen und ehrwürdigen, aber äusserst kampfestüchtigen Bhīṣma befehligt, dem von beiden Parteien hochverehrten Grossoheim sowohl der Kuruiden als der Pāṇḍuiden. Bhīṣma steht innerlich mehr auf der Seite der Pāṇḍuiden, die in dem Streite mit ihren Vettern im Recht sind, aber da er nun einmal der Feldherr der Kuruiden ist, erfüllt er seine Pflicht. Da Bhīṣma als unbesiegbar gilt, nehmen die Pāṇḍuiden zu einer unschönen List Zuflucht: Ihr junger Schwager Śikhaṇḍin ist als Mädchen geboren und erst nachträglich durch ein Wunder in einen Mann verwandelt worden. Bhīṣma nun hatte aus übersteigerter Ritterlichkeit von vornherein erklärt, er werde nie gegen Śikhaṇḍin kämpfen, weil es gegen die Kriegerehre verstosse, gegen eine Frau zu kämpfen, selbst wenn sie längst zum Manne geworden sei. Die Pāṇḍuiden und ihr Bundesgenosse Kṛṣṇa hecken nun, die Ritterlichkeit Bhīṣma's ausnützend,

28 [Vgl. Anm. 8.]

die List aus, dass Arjuna den für Bhīṣma unantastbaren Śikhaṇḍin gewissermassen als Schutzschild vor sich herschieben und dann Bhīṣma tödlich verwunden soll, was am zehnten Schlachttage denn auch in die Tat umgesetzt wird. Schon vor Beginn der Schlacht hatten auch die Kuruiden gewusst, dass ihr Feldherr Bhīṣma durch seine erklärte Weigerung, gegen Śikhaṇḍin zu kämpfen, besonders gefährdet sein würde, und deshalb legt der älteste der 100 Kuruiden, Duryodhana, seinem nächstjüngeren Bruder Duḥśāsana als letzte Weisung unmittelbar vor Beginn der Schlacht ans Herz, Bhīṣma während der Schlacht besonders zu schützen. Wir müssen noch bemerken, dass die grosse Schlacht im Mahābhārata nicht unmittelbar erzählt wird, sondern in Form eines Augenzeugenberichtes: König Dhṛtarāṣṭra, der alte und blinde Vater der Kuruiden, lässt sich den Hergang des Kampfes von seinem Wagenlenker Saṃjaya berichten, der an der Schlacht teilgenommen hatte. Im Verse 6, 15, 20 hatte also Saṃjaya dem Dhṛtarāṣṭra erzählt, wie Dhṛtarāṣṭra's ältester Sohn seinem zweitältesten Sohn als letzte Weisung unmittelbar vor der Schlacht den Schutz des Bhīṣma ans Herz legte. Erst 8 Gesänge später, 6, 24, 2 fragt Dhṛtarāṣṭra den Saṃjaya: Welches von beiden Heeren schlug zuerst los? Diese 8 Gesänge müssen eingeschoben sein, denn die Frage Dhṛtarāṣṭra's, wer den Kampf eröffnete, muss einst unmittelbar auf Saṃjaya's Bericht jener letzten Weisung vor der Schlacht gefolgt sein. Noch offenkundiger ist, dass wenn erst weitere *zwanzig* Gesänge später Dhṛtarāṣṭra die gleiche Frage an Saṃjaya: "Welches von beiden Heeren schlug zuerst los?" *wiederholt* und erst dann endlich die Antwort erhält: "Nachdem Duḥśāsana diese Ermahnung seines Bruders gehört hatte, schlugen zunächst die Kuruiden los", alle die 28 Gesänge eingeschoben sein müssen. Es folgten einst unmittelbar aufeinander: 6, 15, 20 / 6, 24, 2 / 6, 44, 2. Der grösste Teil dieses Einschubes sind also die 18 Gesänge der Bhagavadgītā.

Man kann nun aber mit ziemlicher Sicherheit auch die Gründe angeben, aus denen diese grosse Einschaltung erfolgt ist. Wir meinen hier selbstverständlich nicht die Gründe, welche zur Schaffung der Gītā geführt haben: *diese* Gründe liegen im Bedürfnis des Dichters, die Philosophie des selbstlosen, weil in der Gottesliebe wurzelnden Handelns zu verkünden. Wir meinen hier bloss die Gründe, aus denen die Gītā auf das Epos Mahābhārata zugeschnitten wurde. Die Entstehung des Riesenepos Mahābhārata hat ja, wie schon erwähnt, mehrere Jahrhunderte in Anspruch genommen, und in dieser langen Zeit haben sich auch die Sitten und Anschauungen gewandelt. In der ältesten Zeit herrschten noch rohe Anschauungen. Eine Kriegslist, wie die Ausnützung der übersteigerten Ritterlichkeit Bhīṣma's durch Arjuna, indem er Śikhaṇḍin als Schutzschild benützte, schockierte die Zuhörer noch nicht, sondern bereitete ihnen womöglich

Vergnügen. Einige Jahrhunderte später dachte der indische Kriegerstand ganz anders. Infolge einer Verfeinerung des Anstandsgefühles hatten eine Reihe ritterlicher Kampfesregeln unbestrittene Geltung erlangt, zum Beispiel dass man gegen einen wehrlosen Feind nicht kämpfen dürfe. Für dieses Zeitalter verfeinerter Ritterlichkeit war es höchst stossend, dass die Pāṇḍuiden, auf deren Seite die Sympathien des Epos ganz deutlich liegen, zu einer so unedlen, ja gemeinen List greifen. Die Pāṇḍuiden von diesem Makel reinzuwaschen, ist einer der Zwecke des Einschubs der 28 Gesänge und auch weiterer Einschaltungen. Dahin gehört der fast unwahrscheinlich wirkende Zug, dass mitten in der grossen Schlacht die Pāṇḍuiden den gegnerischen Feldherrn Bhīṣma aufsuchen und ihn fragen, was sie tun könnten, um ihn, den Unbesiegbaren, zu besiegen. Bhīṣma antwortet ihnen: "Arjuna soll den Śikhaṇḍin, gegen den zu wehren ich mich ja aus Ritterlichkeit weigere, vorschieben und mich so zu Fall bringen". Wenn das Opfer selbst zu dieser List rät, verliert die hinterlistige Tat an Verwerflichkeit. Den gleichen Zweck – der hier freilich nur ein winziger Nebenzweck ist – erfüllt auch die Bhagavadgītā: In der Bhagavadgītā selbst, 2, 4, fragt Arjuna Gott Kṛṣṇa: "Wie sollte ich es über mich bringen können, den mir verehrungswürdigen Bhīṣma in der Schlacht mit Pfeilen zu töten?" Wir wissen, dass Kṛṣṇa's Antwort ist, es sei Arjuna's Pflicht, zu kämpfen, und wenn er diese Pflicht in völlig selbstloser Gesinnung erfülle, lade er keine Schuld auf sich. Damit wird Arjuna's Kampf gegen seine Verwandten und auch die unedle List, mit der er seinen Grossoheim Bhīṣma tödlich verwunden wird, von Gott selbst autorisiert. Selbstverständlich ist das wie gesagt nur ein unbedeutender Nebenzweck der Gītā; ihr Hauptzweck ist wie gesagt die Verkündigung der selbstlosen Pflichterfüllung und der Gottesliebe, sodass wir, wenn wir über den philosophisch-religiösen Lehren der Gītā ihren Zusammenhang mit dem Mahābhārata vergessen, uns richtig verhalten.

Aber die Einschaltung der Gītā ins Mahābhārata gerade unmittelbar vor Beginn der grossen 18tägigen Hauptschlacht, also in einem hochbedeutsamen Augenblick des Geschehens, sozusagen am Angelpunkt der epischen Handlung, ist noch aus einem andern Grunde sinnvoll, und dieser andere Grund geht nun viel tiefer als der Nebenzweck der Reinwaschung der Pāṇḍuiden und namentlich Arjuna's: Das Epos Mahābhārata ist aus einer Kultur herausgewachsen, die hauptsächlich vom Kriegeradel, den Kṣatriya's, getragen war; es verherrlicht die Ideale der Kriegerkaste. Die Pflicht der Kriegerkaste war der Schutz des Landes und nötigenfalls der Kampf gegen seine Feinde. In einer von der Kriegerkaste geprägten Kultur war also das Kämpfen die Pflicht, die Arbeit schlechthin, und es steht beispielhaft für die jedem Menschen je nach der Stellung, in die er

hineingeboren wurde, von der überlieferten Gesellschaftsordnung zugewiesene Tätigkeit. Das Besondere oder eine wichtige Besonderheit der Gītā im Vergleich zu den übrigen indischen Heilslehren ist, dass sie die jedem Menschen von der herkömmlichen Gesellschaftsordnung zugewiesene Rolle bejaht, aber dem Menschen doch den Weg zeigt, wie er sein metaphysisches Ziel in Erfüllung seiner weltlichen Pflichten erreichen könne. Darin reicht die Gītā unendlich weit über das gängige volkstümliche Ideal des Kriegerstandes hinaus, das sich auf den Glauben beschränkte: "Wer tapfer kämpfend in der Schlacht fällt, kommt in den Himmel und darf dort die Freuden geniessen, die einem gefallenem Krieger bestimmt sind"; weiter fragte der durchschnittliche Angehörige des Kriegeradels nicht. Die Gītā steht aber andererseits im Gegensatz zum Wege der vielen religiösen Sucher Indiens, die durch die erschütternde Einsicht in die Vergänglichkeit und Nichtigkeit der Früchte weltlicher Tätigkeit dahin geführt wurden, aus der Stellung, in die sie hineingeboren worden waren, radikal auszubrechen und in mönchischer Weltflucht nach Ewigkeitszielen zu streben; der Buddha ist ein Hauptbeispiel dafür, aber auch im Mahābhārata wird uns oft genug erzählt, dass Könige plötzlich in ihrer Stellung, in ihrer Tätigkeit und in den ihnen zur Verfügung stehenden Genüssen keinen Sinn mehr fanden und sich entschlossen, alles aufzugeben und als Einsiedler in die Wildnis hinauszuziehen.

Der erste und zweite Gesang

Die Gītā beginnt mit der Frage des alten, blinden Königs Dhṛtarāṣṭra an seinen Wagenlenker Saṁjaya, der Augenzeuge der grossen Schlacht gewesen war und nach deren Ende dem Dhṛtarāṣṭra die Ereignisse erzählt: "Was taten die Kuruiden und die Pāṇduiden, als sich ihre Heere kampfbereit gegenüberstanden?". Nun berichtet Saṁjaya zunächst über die Vorgänge im Kuruidenheer: Duryodhana, der älteste Sohn Dhṛtarāṣṭra's, versicherte, nachdem er das gegenüberstehende Pāṇduidenheer mit den Augen gemustert hatte, seine Kuruiden ihrer Überlegenheit und ermahnte sie zum Kampf. Darauf blies Bhīṣma, der Feldherr der Kuruiden, die Kampfes-Muschel zum Zeichen der Kampfbereitschaft, und die übrigen Kuruiden taten desgleichen. Dann erzählt Saṁjaya über die entsprechenden Vorgänge im Pāṇduidenheere: Auf das Muschelblasen der Kuruiden antworten die Pāṇduiden, allen voran Kṛṣṇa und Arjuna, ihrerseits mit Muschelblasen. Arjuna erhebt seinen berühmten Bogen Gāṇḍīva. Dann spricht Arjuna zu seinem Wagenlenker Kṛṣṇa: "Halte den Wagen an, ich will einen Blick auf das Kuruidenheer werfen, um zu sehen, wer uns gegenübersteht". Kṛṣṇa hält den Wagen an, und nun erfolgt die unerwartete Wendung: Obgleich

Arjuna ja schon immer wusste, gegen wen er würde kämpfen müssen, versetzt ihn der Anblick seiner nahen Verwandten und namentlich der für ihn verehrungswürdigen alten Familienmitglieder im feindlichen Heere in tiefe Bestürzung: er glaubt es nicht über sich bringen zu können, gegen seine Verwandten zu kämpfen. “Mir liegt nichts an Sieg und Herrschaft, um die wir kämpfen, wenn Sieg und Herrschaft nur durch die Tötung unserer Verwandten gewonnen werden können”, sagt er zu Kṛṣṇa; “lieber will ich mich, ohne mich zu wehren, töten lassen, als diesen Verwandtenmord auf mich zu laden”. Kṛṣṇa geht zunächst gar nicht auf Arjuna’s eigentlichen Beweggrund, den Abscheu vor dem Verwandtenmord, ein, sondern packt Arjuna bei seiner Kriegerehre: “Wie kannst du im entscheidenden Augenblick eine solche Verzagtheit an den Tag legen, die sich für dich als adligen Mann nicht ziemt und deiner Ehre abträglich ist? Raffe dich auf und kämpfe!”. Arjuna aber bleibt bei seiner Weigerung: “Ich kann gegen meinen verehrten Grossvater Bhīṣma und meinen alten Waffenmeister Droṇa nicht zum Kampfe antreten. Lieber, als solche mir ehrwürdigen Menschen zu töten, möchte ich als Bettler leben; denn die Herrschaft, die ich nach einem Siege besässe, wäre mit Blut besudelt. Ich werde nicht kämpfen!”. Immerhin fügt Arjuna hinzu, er sei, obgleich von tiefem Mitgefühl für seine Verwandten ergriffen, unsicher, was das Richtige sei, und er bittet Kṛṣṇa, ihn zu belehren. Nun (wir befinden uns schon im zweiten der 18 Gesänge der Bhagavadgītā Vers 10) antwortet Kṛṣṇa mit leisem Lächeln (das leise Lächeln bei der Verkündung der tiefsten Wahrheiten wird auch sehr oft vom Buddha berichtet): “Obgleich du nicht unweise sprichst, beklagst du doch Menschen, die gar nicht zu beklagen sind; die Weisen klagen weder über Tote noch über Lebende.”

Dann beginnt mit der Begründung für dieses Nicht-beklagenswert-Sein der Toten und Lebenden und im vorliegenden Falle auch der Verwandten im gegnerischen Heere Kṛṣṇa’s eigentlicher Vortrag der Gītā-Philosophie (15, 7), und zwar zerstreut er Arjuna’s Bedenken zunächst mit dem Hinweis auf die Unsterblichkeit des Selbst. Viele Forscher, zum Beispiel Edgerton, nennen das Selbst Seele, so dass wir in uns geläufiger Weise von Unsterblichkeit der Seele sprechen dürften. Aber zum Beispiel Zaehner gebraucht den Ausdruck “Seele” (englisch soul) für etwas ganz anderes, nämlich für sanskrit buddhi, das zum Beispiel Edgerton durch “Bewusstsein” oder “Wille” wiedergibt. In der Philosophie der Gītā besteht nämlich ein scharfer Gegensatz zwischen dem unsterblichen und unmittelbar göttlichen Kern des Menschen, dem Selbst, und der jeweiligen konkreten Persönlichkeit, in die das Selbst auf seiner Wanderung durch die Existenzen jeweilen eingeht: eine solche zeitlich begrenzte Persönlichkeit besteht aus Materie, aber zur Materie gehört nicht nur der Körper,

sondern auch der ganze psychische Apparat oder Organismus des Menschen, also eben “das Bewusstsein oder Erkennen” buddhi (von Zaehner “Seele” genannt), Geist, Wahrnehmungsvermögen. Das in einen Körper und in einen psychischen Apparat, also in eine psychosomatische Persönlichkeit, eingegangene Selbst nennt die Bhagavadgītā oft “das vom Körper Umschlossene”, wobei aber zum Körper wie gesagt auch der psychische Apparat oder Organismus²⁹ gehört, der vom Selbst gänzlich verschieden ist. Das Selbst ist ein kleiner Teil von Gott. 15, 7 ff. sagt Gott Kṛṣṇa, die Wanderung des Selbst durch die Existenzen beschreibend: “Ein Teil von Mir wird jeweilen in der Welt der Lebenden zu einer Einzelseele und zieht die fünf Wahrnehmungsfähigkeiten und das Denkorgan an sich, die alle zur Materie gehören. Sowohl wenn das Selbst in einen Körper eingeht als wenn es einen Körper verlässt, nimmt es diesen psychischen Apparat mit sich und wandert fort, so wie der Wind wohlriechende Stoffe von ihrem Ursprungsort fortnimmt und mit sich führt”. Der zur Materie gehörige psychische Apparat ist also wie der Körper Bestandteil der Materie, wandert aber mit dem von Materie umschlossenen Selbst durch die Existenzen. Das wandernde, von Materie umschlossene Selbst, die Einzelseele (oder besser: das Einzelselbst) ist unerlöst, solange es am psychischen Apparat haftet und, in immer neue Körper eingehend, wandert. Erlöst ist es erst, wenn es ins All-Selbst, in Gott, eingeht, von dem es ein Teil ist. Die Yoga-Übungen zum Beispiel haben zum Ziel, das Einzel-Selbst von seinem psychischen Apparat zu lösen, der das Selbst immer in Kontakt zur materiellen Aussenwelt bringt und so in der Wanderung gefangen hält.

Für uns ist hier wichtig, dass das Einzelselbst ein Teil von Gott und als solcher unsterblich ist. Das, die Unsterblichkeit des Einzelselbst, ist das Argument, mit dem Kṛṣṇa am Anfang seiner Erörterungen die Bedenken Arjuna’s, gegen seine Verwandten zu kämpfen, zerstreut: 12 “Nie hat es eine Zeit gegeben, da ich nicht war, oder da du nicht warst, oder da diese Könige nicht waren, noch wird es je eine Zeit geben, da wir nicht sein werden; das gilt für uns alle”. Da unser aller Kern das ewige Einzelselbst ist, sind wir alle ewig, auch deine Verwandten, die zu bekämpfen du Bedenken trägst. Noch deutlicher 2, 19 und 20: “Es, das Selbst, wird nicht getötet, wenn der Körper getötet wird”. 2, 23 “Schwerter zerschneiden das Selbst nicht, Feuer verbrennt es nicht, Wasser benetzt es nicht, der Wind trocknet es nicht aus”. Das Selbst ist also unverletzlich und ewig, woraus folgt, dass der Mensch nicht zu beklagen ist, wenn er stirbt, denn sein wahres Selbst stirbt ja nicht. Edgerton findet es traurig,

29 [Nachträglich rot darüberschrieben:] feinstofflicher Leib.

hinzufügen zu müssen, dass diese Lehre hier zur Rechtfertigung des Krieges und des Tötens überhaupt erhalten muss,³⁰ und er ist nicht der Einzige, der an dieser Rechtfertigung Anstoss nimmt. Mahātmā Gandhi, der Verkünder der Gewaltlosigkeit, der die Gītā als geistige Führerin seines Lebens betrachtete, litt schwer unter ihrer Einbettung in einen kriegerischen Rahmen, und hatte Mühe, sich eine Auslegung zurechtzulegen, die diesen Anstoss beseitigte. Vielleicht ist die folgende Auffassung geeignet, den Anstoss wenigstens teilweise zu mildern: Die Gītā macht sich anheischig, das im allgemeinen unheilschwangere Handeln unter bestimmten Bedingungen zu rechtfertigen und zu empfehlen, d.h. die Bedingungen zu offenbaren, die das Handeln seines Fluches entkleiden. Nun ist Kämpfen, ja Töten, das pflichtgemässe Handeln des Kriegeradels, die Standespflicht der Kṣatriya, und wenn es der Gītā gelingt, zu zeigen, dass selbst dieses mit besonderen Bedenklichkeiten belastete Handeln durch Selbstlosigkeit und Gottbezogenheit entgiftet werden kann, bewährt sie ihre Doktrin gerade in einem besonders krassen Falle. Kämpfen und Töten, das aus Hass oder aus Machtgier unternommen würde, wäre ja ohnehin kein Handeln im Sinne der Gītā.

Doch bleibt auch bei dieser Auffassung ein schwieriger Rest von Widersprüchlichkeit: Die Gewaltlosigkeit oder der Wille, niemanden zu verletzen, die berühmte Ahimsā, wird zwar von der Gītā, wie Edgerton bemerkt,³¹ nirgends besonders hervorgehoben, erscheint aber doch viermal in Aufzählungen der Kardinaltugenden. 5, 25 heisst es, das Nirvāṇa im Brahman erlangten die, welchen das Wohl aller Lebewesen am Herzen liegt, 12, 18 sagt Gott Kṛṣṇa, lieb sei ihm der Mensch, der die gleiche Gesinnung gegen Freund und Feind hege. Alles dieses ist schwer vereinbar mit der durch die Unsterblichkeit des Selbst begründeten Unbedenklichkeit des Tötens.

Wir kehren noch einmal zu Vers 12 zurück, wo Kṛṣṇa seine Lehre von der Unsterblichkeit des Selbst mit den Worten beginnt: "Nie hat es eine Zeit gegeben, da ich nicht war, oder da du nicht warst, oder da diese Fürsten nicht waren, noch wird es je eine Zeit geben, da wir nicht sein werden; das gilt für uns alle". Ist es nicht auffällig, dass sich Gott Kṛṣṇa hier gewissermassen auf die gleiche Stufe stellt wie Arjuna und die übrigen Fürsten, indem er sich offenbar auch ein Selbst zuspricht, das zwar wie das Selbst aller andern Menschen ewig ist, aber doch der Wanderung unterliegt? Wie kann sich Gott hier als der gleichen Schicksalsgemeinschaft zugehörig bezeichnen, der die Menschen angehören? Ist Gott wirklich dem Saṃsāra, der Wanderung oder dem Wesenskreis-

30 [Edgerton (1944), Bd. 39, 83 f. = (1972), 185 f.]

31 [Ibid.]

lauf, unterworfen? Zaehner³² bejaht diese Frage, indem er sagt, Kṛṣṇa als Inkarnation, als Gott in Menschengestalt, sei auch dem Saṃsāra unterworfen, und die verschiedenen Herabkünfte Gottes, seine Avatāra's, seine Geburt auf der Erde in Notzeiten, sei auch ein Saṃsāra, eine Wanderung. Und tatsächlich scheint die Stelle 4, 1 ff. in diese Richtung zu weisen. Dort teilt Gott Kṛṣṇa mit, wie seine Erlösungslehre überliefert worden sei, also eine theologische Überlieferungskette: Er selbst habe die Lehre dem Vivasvat (Sonnengott) übergeben, Vivasvat seinem Sohne Manu, dem Stammvater der Menschheit, Manu, dem Ikṣvāku, dem Begründer der Sonnendynastie, und dieser den Sehern. Nun macht Arjuna einen chronologisch-historischen Einwand: "Du, Kṛṣṇa, bist doch später geboren als Vivasvat; wie konntest du da die Lehre dem Vivasvat übergeben?". Kṛṣṇa antwortet: (4, 5) "Ich und du, wir beide, haben viele vergangene Leben (oder Existenzen) hinter uns; der Unterschied ist nur, dass ich diese vergangenen Existenzen alle weiss, du aber sie nicht weisst". Also Gott Kṛṣṇa, wenigstens in seinen Herabkünften als Mensch oder Tier, scheint auch irgendwie dem Saṃsāra anzugehören. Wir werden da an den Buddhismus erinnert, wo es ja auch so ist, dass der Buddha, der Erwachte oder Erleuchtete, von seinem Erwachen oder seiner Erleuchtung an zwar den Saṃsāra überwunden hat und ins Nirvāṇa eingehen wird, aber vor seiner Buddhaschaft eine unendlich lange Kette von Existenzen durchwandert hat, also im Saṃsāra eingeschlossen war. Und es ist auch ein Vorzug des Buddha, dass er seit seiner Erleuchtung genau über alle seine vergangenen Existenzen Bescheid weiss, so wie Kṛṣṇa es von sich in der Bhagavadgītā 4, 5 sagt.

Da aber die Wanderung durch die Existenzen, der Saṃsāra, ja durch die Folgen des früheren Handelns, das Karman, bedingt ist, müssen wir die Frage stellen, ob denn Gott, wenigstens in der Form seiner Herabkünfte, dem Karman unterworfen sei. Eine Antwort auf diese Frage gibt Kṛṣṇa wohl 9, 4 ff., wo er von seiner Rolle als Schöpfer der Welt spricht: "Von Mir in der Gestalt des Brahman [hier auch die Antwort auf das Neutrum in 2, 17!] ist diese ganze Welt geschaffen worden ... 8 Immer wieder [zyklisch] schaffe ich diese ganze Schar der Geschöpfe ... 9 Nicht aber binden mich diese Schöpfungshandlungen, da ich wie ein Unbeteiligter handle, ohne an den Handlungen zu hängen". Also Gott als Schöpfer ist zwar handelnd, aber als Unbeteiligter handelnd, also ohne die schlimmen Handlungsfolgen, das Karman, auf sich zu laden. Warum ist Er aber dann doch der Wanderung durch die Existenzen, die ja ausschliesslich Folge des Karman ist, unterworfen?

32 [125.]

Das sind sehr schwierige Fragen, wie es uns ja überhaupt sehr schwer fällt, zu begreifen, dass Gott Kṛṣṇa, der ja mit dem Brahman mehr oder weniger identisch ist, also gerade mit dem der Wanderung *entzogenen* Bereiche, irgendwie, wenn auch noch so bedingt, in die Wanderung einbezogen sein kann. 3, 19 ff. und 4, 14 stellt sich Gott Kṛṣṇa dem Arjuna geradezu als Beispiel für einen ohne Hang und ohne Lohnerwartung Handelnden hin: 3, 22 “Es gibt für Mich nichts in den drei Welten, das ich tun müsste, und nichts, was ich nicht schon besäße und deshalb erwerben müsste, und trotzdem bin ich mit Tätigkeit befasst. 23 Wäre ich nicht unermüdlich mit Tätigkeit befasst, so würden die Menschen allzumal in meine Fussstapfen treten [d.h. auch in Untätigkeit verfallen]. 24 Diese Welten würden verschwinden, wenn ich meine Tätigkeit nicht ausübte, ich wäre ein Stifter von Verwirrung, ich würde die Geschöpfe der Vernichtung preisgeben”. 4, 14 “Das Tun verunreinigt mich nicht, denn ich begehre nicht nach der Frucht des Tuns, und wer dieses mein Wesen erkennt, wird seinerseits nicht durch sein Tun gebunden”.

Unter *gänzlich* anderen Bedingungen als die Menschen scheint in dieser Hinsicht Gott Kṛṣṇa nicht zu stehen; nur dadurch, dass sein Tun so uneigennützig ist wie das Tun, das er jedem erlösungsbedürftigen Menschen empfiehlt, bindet ihn sein Tun nicht. Er steht nicht von vornherein ausserhalb des Karman-Gesetzes. Wir stossen hier auf einen Grundzug des indischen Glaubens: Das Weltgesetz, von dem das Gesetz des Tuns und seiner Wirkungen ein Kernstück ist, gilt so ausnahmslos, dass auch Gott, bei all Seiner unvorstellbaren Grösse und Allgegenwart, nicht darüber, sondern darunter steht. So hebt auch im Buddhismus der Buddha das Gesetz des Karman nicht etwa durch einen Gnadenakt auf, sondern er erkennt und zeigt nur den Weg, auf dem man den bedingten unheilvollen Wirkungen dieses Gesetzes entgehen kann; das Gesetz bleibt in voller Kraft, aber es gibt ein Verhalten, durch das man im Rahmen des Gesetzes die Ursachen der Wanderung für sich selbst beseitigen kann.

Denkbar ist freilich auch, dass sich Kṛṣṇa in Vers 12 absichtlich als Schicksalsgenossen Arjuna's hinstellt, um am Anfang seiner grossen Unterweisung gewissermassen als Freund auf gleicher Ebene den tief Entmutigten aufzurichten. Es gibt eine ergreifende Stelle im 11. Gesang, wo Arjuna, nachdem sich Kṛṣṇa ihm in seiner wahren göttlichen Gestalt offenbart hat, ihn um Verzeihung dafür bittet, dass er ihn früher fast respektlos wie einen Kameraden behandelt hat: 11, 41 ff.: “Wie unüberlegt habe ich dich für einen Kameraden gehalten und als Kameraden angesprochen und dich Kṛṣṇa genannt, von deiner göttlichen Grösse nichts ahnend, aus Leichtsinn oder auch aus freundschaftlicher Gesinnung! Und dafür, dass ich wohl scherzeshalber dich etwa beim Spiel oder

beim Rasten oder beim Essen unehrerbietig behandelte, bitte ich dich Unvergleichlichen um Vergebung". Es ist wie gesagt möglich, dass Kṛṣṇa zu Beginn seiner Unterweisung diese Vertraulichkeit aus psychologischen Gründen noch eine Zeitlang beibehalten will, um dem niedergeschlagenen Arjuna aus seiner tiefen Verzweiflung zu helfen.

(3. Stunde)

Ich habe Ihnen eine schriftliche Übersicht³³ über die Verse 2, 11–30 gegeben, damit wir an diesem Beispiel die Art kennen lernen können, wie die Gītā ihren Gedankengang entwickelt. Ginge sie immer didaktisch vor, so würde sie am Anfang nichts von ihrem Gedankengut voraussetzen und den Zuhörer oder Leser *allmählich* in ihre Lehre einführen. Das tut sie aber vielfach nicht, sondern oft setzt sie Kenntnisse voraus, die sie erst später ausführlicher vorträgt. Der Kerngedanke, mit dem Kṛṣṇa Arjuna's Bedenken, gegen seine Verwandten zu kämpfen, zerstreut, ist ja: der göttliche Kern, das Selbst deiner Verwandten und überhaupt aller Menschen ist unverletzlich und unsterblich, also brauchst du dich um deine Verwandten nicht zu grämen. Unmittelbar diesen Kerngedanken sprechen aber eigentlich nur die Verse 12, 18–25, 29 und 30 aus. Was jedoch meinen in diesem Zusammenhang zunächst die Verse 13–15? In ihnen ist davon die Rede, dass das ewige Selbst auf seiner Wanderung durch immer neue Leiber den nicht-ewigen, unsteten, wechselnden Einflüssen der materiellen Aussenwelt ausgesetzt ist, die es durch die Sinnesfunktionen aufnimmt, und die in ihm gegensätzliche Empfindungen wie Kälte und Hitze, Freude und Schmerz hervorrufen. Dieses der wechselnden Aussenwelt Ausgesetzt-Sein des Selbst und hauptsächlich gegebenenfalls der Umstand, dass das ewige Selbst diesen Einflüssen erliegt, d.h. die ihm wesensgemäss eigene ewige Gleichheit und Ausgeglichenheit verliert und zwischen den gegensätzlichen Empfindungen wie kalt und warm, freudvoll und leidvoll, Liebe und Hass usw. hin- und hergerissen wird – dieser Umstand bewirkt das Weiterdauern der Gefangenschaft des Selbst in der Wanderung und das Ausbleiben der Erlösung. Deshalb in den Versen 13–15 die Mahnung Kṛṣṇa's an Arjuna, sich durch jene wechselnden Einflüsse nicht aus der Fassung bringen zu lassen, ihnen standzuhalten, ihnen gegenüber gleichmütig und unerschütterlich zu bleiben; denn dem also Standhaften werde die Erlösung seines Selbst aus der qualvollen Wanderung zuteil (Vers 15). Man kann zwar *nicht* sagen, dieser Aspekt der Wanderung des Selbst stehe mit der ersten von Kṛṣṇa vertretenen These, das Selbst jedes Menschen sei unsterblich,

33 [Vgl. Anm. 8.]

und pflichtgemässes Töten füge dem Getöteten kein Leid zu, überhaupt in keinem Zusammenhang: Fasst man nämlich einen weiteren Bereich der Lehre der Gītā ins Auge, so ist der Zusammenhang dieser: In Vers 2, 38, also nur 8 Verse weiter als der letzte auf unseren Blättern übersetzte Vers 2, 30, ermahnt Kṛṣṇa Arjuna: “Sei gleichgültig gegenüber Freud und Leid, Erfolg und Misserfolg, Sieg und Niederlage: Dann sei zum Kampfe bereit, und du wirst nichts Schlimmes erleiden”. Mit anderen Worten: Wenn Arjuna seine Kriegerpflicht ohne Schaden für sein Seelenheil erfüllen soll, muss er nicht bloss wissen, dass er den von ihm zu tötenden Gegnern kein wirkliches Leid zufügt, sondern er muss den Kampf mit jener inneren Distanziertheit und Unberührtheit führen, die das einzige Mittel darstellt, sein Selbst vor verderblichen Folgen des Handelns zu bewahren. Trotz dieses sinnvollen weiteren Zusammenhangs entspringt aber das vorzeitige Eindringen der Vorstellung des Schutzes des Selbst vor äusseren Einflüssen in den Gedanken der Ewigkeit des Selbst einer störenden Ideenassoziation, welche die Klarheit des Gedankengangs empfindlich beeinträchtigt. Nur dadurch, dass wir aus der ganzen Gītā die zusammengehörigen Vorstellungen sammeln und zusammenstellen, können wir hoffen, zu einem annähernden Verständnis zu gelangen. Wir können also nicht umhin, das zu tun, was Edgerton als eine Stellungnahme und Deutung bezeichnet.

Der schwierige Vers 2, 16 kann wohl im Grunde nur das meinen, was sein zweites Viertel ausdrückt: “Das Seiende kann nicht ins Nichtsein treten”, d.h.: “Das ewige Selbst kann nicht sterben”. Die gegenläufige Aussage im ersten Viertel: “Das Nichtseiende kann nicht ins Sein treten” ist entweder nur durch störende Assoziation entstanden, oder sie unterstreicht allgemein die scharfe Grenze zwischen dem, was wechselnd und vergänglich ist, und dem sich gleichbleibenden *Ewigen*. Die Begriffe Nichtseiendes und Seiendes blicken zur Zeit der Gītā schon auf eine lange und durchaus nicht geradlinige Vorgeschichte zurück, die für uns mit dem Rigvedahymnus 10, 129 beginnt, den man mit dem Titel “Der Ursprung der Dinge” überschrieben hat; er beginnt mit den Worten: “Weder Nichtsein noch Sein war damals”; der Dichter nimmt mit dieser Aussage eine vermittelnde Stellung zwischen den beiden schon in jener uralten Zeit bestehenden entgegengesetzten Ansichten ein, die reale Welt sei aus dem Nichts entstanden, und: die reale Welt habe schon immer bestanden, das Seiende sei von Anfang an gewesen. Durch Umdeutung der Begriffe Seiendes und Nichtseiendes schon in der Upaniṣadenzeit ist es dann dazu gekommen, dass unter dem Seienden das Brahman, also das ewig sich gleich Bleibende, verstanden wurde, unter dem Nichtseienden die heillose Flucht der wechselnden Erscheinungen.

Der Vers 17 ist in unserem Zusammenhang folgendermassen zu verstehen: Das Brahman, welches diese ganze Welt erschaffen hat, ist unzerstörbar. 11, 38 sagt aber Arjuna zu Kṛṣṇa: “Du hast diese ganze Welt erschaffen”. Ist also das Brahman oder ist Gott Kṛṣṇa der Schöpfer? Die Antwort gibt der Vers 9, 4, wo Kṛṣṇa zu Arjuna sagt: “Von Mir in Gestalt des Brahman wurde diese ganze Welt erschaffen”. Also Gott Kṛṣṇa und das Brahman sind identisch, oder vielmehr: das Brahman ist eine abgeleitete Form Gott Kṛṣṇa’s, ist ihm gewissermassen untergeordnet. Unser Vers 17 nun ist in unserem Zusammenhang nur verständlich, wenn wir den gegen Ende der letzten Stunde aus 15, 7 entnommenen Gedanken hinzunehmen, dass jedes Einzelselbst ein Teil des Brahman oder Kṛṣṇa’s, d.h. Gottes, ist; ist aber das Ganze unzerstörbar, so sind es auch seine Teile.

Die Verse 26–28 sinken von der Ebene höchster philosophisch-religiöser Sicht auf das Niveau anspruchloser Volksweisheit ab: Der Tod und die qualbringende Wiedergeburt sind (zunächst) unvermeidlich; ins Unvermeidliche aber muss man sich schicken, und es nützt nichts, darüber zu klagen (18, 41 ff.). Nachdem die Verse 29 und 30 – die letzten, die Sie auf den Blättern vor sich haben – das unfassbare Wesen und die Unzerstörbarkeit des Selbst noch einmal eindrucksvoll formuliert haben, überraschen uns die Verse 31–37 durch erneutes Absinken auf die Stufe des Glaubens und der Massstäbe des nicht weiter nachdenkenden Durchschnittskriegers. War das bei der ersten Entgegnung Kṛṣṇa’s auf Arjuna’s Weigerung zu kämpfen noch verständlich, so ist es hier, nach der tiefsinnigen Darlegung der Unsterblichkeit des Selbst, befremdend: Auch deine Pflicht als Angehöriger der Kriegerkaste verbietet dir, zu zittern; etwas Besseres als in Erfüllung seiner Standespflicht zu kämpfen, gibt es für den Krieger nicht. Glückliche sind die Krieger, denen sich die Gelegenheit zu einem Kriege bietet, denn damit öffnet sich für sie das Tor zum Himmel; die gefallenen Krieger kommen ja in den Himmel. Wenn du dich zu kämpfen weigerst, wird dir das auch *Schande* bringen; die Leute werden sagen, du habest dich aus Feigheit gedrückt. Wenn du fällst, kommst du in den Himmel, wenn du siegst, wirst du die Herrschaft über die Erde geniessen können; also kämpfe! In den letzten Worten begründet Kṛṣṇa seine Ermunterung Arjuna’s zum Kampfe mit dem unverhohlenen Hinweis auf die Früchte sowohl des Schlachtentodes als des Sieges – etwas, was der sonstigen Haltung der Gītā, die ja das Handeln um des Lohnes willen schärfstens verurteilt, diametral entgegengesetzt ist. Auch das Trachten nach dem Himmel, d.h. nach Paradiesesfreuden, wird noch im gleichen zweiten Gesange der Gītā scharf verurteilt. Wir dürfen allerdings nicht vergessen, dass die Gītā mit ihrem ganzen Gewicht für die durch die herkömmliche

Kastenordnung festgelegte Verteilung der Pflichten eintritt: 18, 41 ff. sagt Kṛṣṇa, Aufgabe der Priester sei die Askese, die Weisheit und der Glaube, Aufgabe des Kriegeradels die Tapferkeit und die Freigebigkeit, Aufgabe der Vaiśya's der Ackerbau, die Viehzucht und der Handel, und Aufgabe der Śūdra's das Dienen, aber das Wichtige ist dort die Beifügung 18, 46, wahre Vollendung erreiche nur der Mensch, der die Erfüllung seiner Standespflicht Gott widme, auf Gott ausrichte. Aber unser Vers 2, 37, wo Kṛṣṇa Arjuna himmlischen oder irdischen Lohn in Aussicht stellt, verliert seine Anstössigkeit auch nicht dadurch, dass auf ihn unmittelbar der von uns schon zitierte, mit der Lehre der Gītā in schönstem Einklang stehende Vers 2, 38 folgt: "Sei gleichgültig gegenüber Freud und Leid, Erfolg und Misserfolg, Sieg und Niederlage: Dann sei zum Kampfe bereit, und du wirst nichts Schlimmes erfahren!"

Sehr schwierig sind die nun folgenden Verse 2, 39–46. Sie sind auch sehr verschieden übersetzt und gedeutet worden. Wir dürfen ihrer Schwierigkeit nicht ausweichen, beschränken uns aber doch darauf, die uns wahrscheinlichste Auffassung vorzutragen. Der zentrale Begriff in diesen Versen ist die von uns schon früher erwähnte buddhi – ein Wort, das sehr verschieden übersetzt wird: Intelligenz, Intellekt, Vernunft, das Erkennen, die Seele. Wir haben schon gesehen, dass die Buddhi keineswegs dem Selbst angehört, sondern dem psychischen Organismus, der ausser ihr noch das Denken (Manas) und die Sinnesfunktionen umfasst und mit dem Körper zusammen das Selbst auf seiner Wanderung durch die Existenzen umschliesst und begleitet. Allerdings ist die Buddhi der edelste Teil des psychischen Organismus, und sie hat auch bei den Bestrebungen zur Erlösung des Selbst aus der Wanderung eine Art Schlüsselposition inne, denn sie ist es, die durch Zügelung der Sinnesfunktionen das Selbst nach aussen abzuschirmen und so zu seiner Befreiung entscheidend beizutragen vermag. Die meisten Übersetzungen von Buddhi haben das Unzulängliche, dass sie die Willens- und Entscheidungsfähigkeit, die der Buddhi neben ihrer Erkenntnisfähigkeit eignet, nicht zum Ausdruck bringen.

Was die Buddhi, vielleicht doch am besten "die Vernunft", vermag, zeigt deutlich ein berühmtes Bild, das Wagengleichnis der Katha-Upaniṣad (3, 3 ff.): "Wisse, dass das Selbst der Herr³⁴ des Wagens ist, der Körper der Wagen, die Vernunft (Buddhi) der Wagenlenker, das Denken die Zügel. Die Sinne sind die Pferde, die Sinnesobjekte die Rennbahn ... Wer nun die rechte Erkenntnis *nicht* besitzt, dessen Vernunft hält sein Denken nicht angeschrirrt (a-yukta-),³⁵ und die

34 [Darüber:] Wageninsasse

35 [Dazu verso:] oder: diszipliniert sein Denken nicht

vom Denken abhängigen Sinne sind unbotmässig wie schlechte Pferde eines (schlechten) Wagenlenkers. Der betreffende Mensch besitzt keine Lauterkeit, erreicht den Ort der Seligkeit nicht und gerät in den Kreislauf (oder die Wanderung, Saṃsāra). Wer aber die rechte Erkenntnis *besitzt*, dessen Vernunft hält sein Denken stets angeschirrt (yukta-),³⁶ und die vom Denken abhängigen Sinne sind botmässig wie gute Pferde eines (guten) Wagenlenkers. Der betreffende Mensch besitzt Lauterkeit, erreicht den Ort der Seligkeit und wird nicht wiedergeboren". Um das Schicksal des Selbst, des Herrn des Wagens oder Wageninsassen, geht es, aber dieses Selbst ist untätig; tätig ist die Buddhi, die Vernunft, und zwar besteht ihre Tätigkeit günstigenfalls, d.h. wenn der betreffende Mensch die richtige Erkenntnis besitzt, im Anschirren des Denkorgans, welches seinerseits die Aufsicht über die Sinnesfunktionen ausübt; wenn die Vernunft das Denkorgan richtig anschirrt, sind auch die Sinnesfunktionen gezügelt, und diese Zurückziehung aus der Aussenwelt trägt zur Befreiung des Selbst aus der Wanderung bei. Dieses Anschirren, diese Zügelung, diese Disziplin ist Yoga.

Vers 2, 39 der Bhagavadgītā lautet nun: "Damit³⁷ habe ich dir die Rolle der Vernunft *theoretisch* auseinandergesetzt; höre nun die *praktische* Anweisung, wie du dich, kraft der Vernunft angeschirrt, / von der fesselnden Wirkung des Tuns befreien kannst". Die von uns in Anlehnung an die meisten Forscher mit "theoretisch" und "praktisch" wiedergegebenen Sanskritwörter bedeuten wörtlich "nach dem Sāṃkhya" bzw. "nach dem Yoga". Die klassische philosophische Systematik der Inder, wie sie sich im ersten Jahrtausend n. Chr. ausgebildet hat, unterscheidet 6 philosophische Systeme, von denen das Sāṃkhya-System und das Yoga-System eng zusammengehören. Sāṃkhya bedeutet "Zahl, Aufzählung", und die Sāṃkhya-Philosophie ist äusserlich danach benannt, dass in ihr die Aufzählung ihrer über 20 Grundbegriffe eine grosse Rolle spielt. Ihre klassische Darstellung hat die Sāṃkhya-Philosophie in einem knappen, konzentrierten Lehrgedicht eines Īśvarakṛṣṇa gefunden, der wohl zwischen Christi Geburt und 500 n. Chr. gelebt hat. Ältere Stufen der Sāṃkhya-Philosophie finden sich im Mahābhārata und auch besonders in der Bhagavadgītā. Wir

36 [Darüber:] diszipliniert

37 [Dazu verso:] Was mit "Damit" gemeint ist, *welche* schon zu Ende geführte theoretische Auseinandersetzung Kṛṣṇa eigentlich im Auge hat, ist wohl gar nicht klar, obgleich die Erklärer darüber hinweggehen, als ob es klar wäre. Vielleicht sind die Verse 2, 14 und 15 gemeint, von denen wir vermuteten, dass sie durch blosser Gedankenassoziation an ihre Stelle gekommen sind. Es wäre dann in diesen Versen die Forderung nach Stillegung der Sinnesfunktionen *theoretisch* erhoben, und jetzt käme die *praktische* Anweisung, mit welchen Mitteln diese Stillegung erreicht werden kann.

werden deshalb die Sāṃkhya-Philosophie später noch näher betrachten müssen; hier sei nur – allerdings sehr vereinfacht – ihre Grundanschauung wiedergegeben: Wie in den Upaniṣaden das Selbst, so ist im Sāṃkhya der Geist der Kern des Menschen; der Geist glaubt sich irrtümlicherweise in die Materie verstrickt und ist dadurch unerlöst; die Erlösung besteht darin, den Geist vom Irrtum, er sei in die Materie verstrickt, zu befreien. Die Yoga-Philosophie entwickelt den praktischen Weg zur Befreiung des Geistes von seinem verhängnisvollen Irrtum. Die klassische Darstellung der Yoga-Philosophie ist der Yoga-Leitfaden des Patañjali, dessen Lebenszeit ebenfalls unbekannt ist, aber doch wohl später als die Gītā liegt. Die Gītā setzt Sāṃkhya und Yoga auf einer vorklassischen, noch im Fluss befindlichen Stufe voraus.

In Vers 2, 40 versichert Kṛṣṇa, dass die praktische Verwirklichung der disziplinierenden Rolle der Vernunft durch Yoga nie zu Misserfolgen führt, und in Vers 2, 41, der heilbringende Einsatz der Vernunft bestehe in ihrer Entschlossenheit zur Erreichung eines einzigen Zieles, eben der Disziplinierung des ganzen psychischen Organismus, während fehlende Entschlossenheit der Vernunft zu heillosen Zersplitterung führe. Die disziplinierende Wirksamkeit der Vernunft mit Hilfe yogischer Versenkungsübungen *fehlt* der althergebrachten vedischen Religion, und deshalb richtet Kṛṣṇa in den Versen 42–44 *eine scharfe Polemik gegen die vedische Religion*: Die Anhänger der vedischen Religion streben nur nach Genuss und Macht und Paradiesesfreuden; Genuss, Macht und Paradiesesfreuden aber seien – so glauben die Veda-anhänger – die Frucht der Tätigkeit in früheren Geburten, und zwar verstehen sie unter Tätigkeit, welche solche guten Früchte zeitige, die Ausführung des komplizierten vedischen Rituals, d.h. “fromme Werke”. Also Werkfrömmigkeit mit unverhohlener Lohn-erwartung, Bejahung der Wanderung, Hoffnung auf glückliche künftige Existenzen, Fehlen der Disziplinierung des Geistes und der Sinnesfunktionen durch die Vernunft. Vers 45: “Die Veden haben es mit den drei Eigenschaften der Materie³⁸ zu tun; du aber habe nichts mit den drei Eigenschaften zu tun und nichts mit den Gegensätzen, sondern befinde dich immer im Bereich der Eigenschaft Güte, frei von Erwerb und Besitz, immer auf dein Selbst gerichtet”. Die Aufforderung, sich immer im Bereich der Eigenschaft Güte zu halten, ist, nachdem soeben vor *allen* drei Eigenschaften der Materie gewarnt worden war, ein kleiner Widerspruch; gemeint ist aber die Disziplinierung durch die Vernunft, die zwar der Materie angehört, aber als ihr edelster Teil der Eigenschaft

38 [Dazu verso:] Eigenschaften, / Konstituenten / Strähnen, Stränge / [als da sind:] Güte, Leidenschaft, Finsternis / Dumpfheit [Dumpfheit direkt unter Finsternis geschrieben]

“Güte”. 46: “Die Veden sind für einen wirklich weisen Priester ebenso unnötig wie ein Brunnen zur Zeit einer Überschwemmung”.

Nachdem Kṛṣṇa die vedische Religion verworfen hat, weil sie es auf die Früchte des Tuns abgesehen hat, und weil sie die disziplinierende Aufgabe der Vernunft, der Buddhi, vernachlässigt, ermahnt er Arjuna zum Tun ohne Blick auf den Erfolg, und wiederum zur Gleichgültigkeit gegenüber Gelingen und Misslingen und den anderen Gegensatzpaaren: Solcher Gleichmut werde eben Yoga genannt. Da die Gegensatzpaare wie kalt/warm, freudvoll/leidvoll usw. durch die Sinnesfunktionen vermittelt werden, leuchtet ein, dass der völlige Gleichmut gegenüber den Quellen der gegensätzlichen Affekte durch die Disziplinierung der Sinnesfunktionen erreicht wird, und das Organ, welches diese Disziplinierung bewerkstelligt, ist eben die Vernunft, die Buddhi. Dann kommt deutlich der folgende Zusammenhang zum Ausdruck: Zügelung der Sinnesfunktionen durch die Vernunft, also Yoga, hat auf die unter solcher Disziplinierung ausgeführte Tätigkeit die gleiche Wirkung wie die Ausrichtung der Tätigkeit auf Gott: beide Haltungen verhindern die üblen Folgen der Tätigkeit, die Entstehung von Karman. Wir hatten also bisher den Sachverhalt stark vereinfacht dargestellt: Die Gītā predigt als Mittel zur Entgiftung des Tuns nicht nur seine Ausrichtung auf Gott, sondern auch die Zügelung des psychischen Organismus durch dessen Leitorgan, die Vernunft. So kann Mircea Eliade in seinem Buche *Yoga* (Zürich 1960), im Anschluss an Bhagavadgītā 6, 46 “Der Yoga ist überlegen der Askese, überlegen sogar der Erkenntnis, überlegen dem Opfer” schreiben (S. 170): “Das ist der volle Sieg der yogischen Praktiken. Sie werden von der Bhagavad-Gītā, diesem Gipfel der indischen Spiritualität, nicht nur akzeptiert, sondern sogar an die erste Stelle gerückt ... Ein sehr grosser Teil der modernen yogischen Literatur aus Indien und aus anderen Ländern findet seine theoretische Rechtfertigung in der Bhagavad-Gītā”.

Die Verse 2, 47–53 verbinden die beiden Forderungen, der Mensch müsse die Tätigkeiten oder Werke, zu denen er verpflichtet ist, ohne Lohnerwartung und unter Beherrschung des psychischen Organismus durch die Vernunft ausführen; Ausschaltung jedes Trachtens nach Lohn und Ausübung des Yoga sind also die beiden Voraussetzungen dafür, dass Tätigkeit kein Hindernis für die Erlösung wird. Vers 51 formuliert es folgendermassen: “Die Weisen, welche auf die aus der Tätigkeit entstehende Frucht verzichten, und die sich zufolge der Zügelung durch ihre Vernunft in einem Zustande des Angeschirrtseins befinden, gelangen, aus den Fesseln der Wiedergeburt befreit, an den Ort, wo es kein Leiden mehr gibt”.

Auffallend ist, dass Gott Kṛṣṇa hier einen Erlösungsweg lehrt, bei dem Er Selbst überhaupt keine Rolle spielt; die Ausschaltung jeglicher Lohnerwartung und die yogische Disziplin scheinen hier zu genügen, um einem Tätigen die Befreiung aus der Wanderung zu gewährleisten. Und wenn etwas später, 2, 60/61, zum ersten Mal in der Gītā – denn die von uns bisher gelegentlich angeführten Stellen, an denen Ausrichtung aller Werke auf Gott gefordert wird, gehören alle späteren Kapiteln an – wenn also 2, 61 Kṛṣṇa zum ersten Mal dazu auffordert, sich in Schwierigkeiten auf Ihn zu stützen, so handelt es sich nach Auffassung Zaehners³⁹ an dieser Stelle noch nicht um den die späteren Kapitel beherrschenden Grundgedanken der Gītā, alles Tun auf Gott Kṛṣṇa auszurichten, sondern um etwas viel Bescheideneres: Während die klassische Sāṃkhya-Philosophie keinen Gott kennt, also atheistisch ist, spielt in dem sonst mit dem Sāṃkhya eng verbundenen klassischen Yoga, der seine abschliessende Ausprägung wie gesagt erst nach der Zeit der Bhagavadgītā erfahren hat, die Gottesvorstellung doch eine gewisse, wenn auch nur bescheidene Rolle: Auf gewissen Stufen der Meditation konzentriert der Yogin seine Gedanken auf Gott, der hier als Īśvara, „der Herr“, bezeichnet wird; dieser Gott der Yogins erscheint aber nicht als allmächtiger Beherrscher der Welt, sondern als Gegenstand der Meditation, der zum Erfolg der yogischen Bemühungen beitragen kann. Die Verse 2, 60 und 61 lauten nämlich: „Auch wenn ein Weiser sich noch so sehr anstrengt, ergreifen die heftig zerrenden Sinne mit Gewalt von seinem Denken Besitz. Dann soll er, alle Sinne bezwingend, als Angeschirrter (oder Diszipliniertes, yukta von Yoga) dasitzend ganz in Mir aufgehen“; dieses „ganz in Mir aufgehen“ ist aber nach Zaehner an dieser Stelle noch nicht die Bhakti, die Gottesliebe, sondern nur die Konzentration des Yogin auf Īśvara, den Gott der Yogins. Aber selbst wenn Zaehners Deutung unrichtig sein sollte, so kann doch das in weitem Umkreis alleinstehende „ganz in Mir aufgehen“ kaum etwas daran ändern, dass in diesem zweiten Kapitel der Bhagavadgītā die Stillegung der Sinnesfunktionen durch die Vernunft und die uneigennützige Gesinnung als die beiden alleinigen Mittel empfohlen werden, um die Tätigkeit mit der angestrebten Erlösung in Einklang zu bringen. Diese Auffälligkeit kann wohl wiederum nicht anders erklärt werden als durch die verschiedenen Ebenen, auf denen sich die Gītā bewegt: Kṛṣṇa spricht, wie wir gesehen haben, teils unmittelbar als Gott, teils bloss als philosophisch-religiöser Lehrer, als Guru; im zweiten Kapitel spricht er – abgesehen von der einen Stelle Vers 61 – nur als Lehrer; als Gott beginnt er erst im vierten Kapitel zu sprechen.

39 [153.]

Zur Vervollständigung des Bildes der Rolle der Vernunft bei den yogischen Erlösungsbemühungen ist noch der Vers 2, 53 zu beachten, wo es heisst, der Yoga werde dann voll verwirklicht, wenn die Buddhi, die Vernunft, völlig unbeweglich in der Versenkung oder Enstase, im Samādhi, verharre: das Bemerkenswerte ist hier, dass die Buddhi nicht als das die Sinne und das Denken zügelnde und stilllegende Organ erscheint, sondern in der Versenkung oder Enstase *selbst* stillgelegt wird.

Im Verse 2, 54 ergreift Arjuna wieder das Wort mit der Frage, was den in der Versenkung oder Enstase, im Samādhi, befindlichen Menschen kennzeichne. In der 18 Verse umfassenden und bis zum Schluss des zweiten Kapitels reichenden Antwort Kṛṣṇa's sind die *neuen* Gesichtspunkte diese: Der Mensch, der mit der Versenkung die höchste Stufe der Disziplinierung erreicht hat, ist von allen seinen Wünschen befreit, die durch die Sinneseindrücke in ihm geweckt worden waren. Das Selbst, das keine neuen Sinneseindrücke mehr aufnimmt, erfährt nun eine neue und ganz andere Zufriedenheit in der Anschauung des Höchsten⁴⁰ (Vers 59). Was ist die Anschauung des Höchsten? Es ist die Schau des Brahman, das aber mit dem Selbst fast identisch ist, so dass der Vers 55 es ausdrückt: Das Selbst ist mit sich selbst zufrieden; zum ersten Mal erscheint hier in der Gītā für das Selbst der eigentliche Ausdruck Ātman, während es bisher als "das im Körper Eingeschlossene" bezeichnet worden war. Das Neue ist also hier gewissermassen die positive Kehrseite der negativen Abkehr von der Aussenwelt: das Auffinden des Absoluten im eigenen Innern und der dadurch geschenkte Frieden.⁴¹

Vielleicht dürfen wir das, was die Gītā hier in den Schlussversen des zweiten Kapitels aussagt, in die Worte zusammenfassen, mit denen Erich Frauwallner im ersten Bande seiner Geschichte der indischen Philosophie⁴² den Inhalt nicht der Bhagavadgītā, sondern eines anderen philosophischen Stückes des Mahābhārata wiedergibt: "Wenn die Sinnesorgane die Dinge der Aussenwelt erkennen, werden sie von ihnen gefesselt. Und diese Verbindung wirkt verhängnisvoll auf das Selbst. Denn sie fördert seine Verstrickung in den Wesenskreislauf durch die guten und bösen Werke und verhindert die erlösende Erkenntnis. 'Wie man

40 [Darüber:] (neutrum)

41 [Dazu verso:] Hier liegt *vielleicht* auch der Punkt, in dem die beiden Mittel zur Unschädlichmachung des Tuns, nämlich 1) seine Ausrichtung auf Gott, 2) die Zügelung der Sinnesfunktionen, also Yoga, zusammenfallen: die Ausrichtung auf Gott, vielleicht identisch mit dem Auffinden des Absoluten im eigenen Innern, ist eben ohne die Disziplinierung der Sinnesfunktionen nicht möglich. Bhakti nicht ohne Yoga.

42 [Frauwallner (1953), 105.]

nämlich in ruhigem Wasser mit dem Auge seine Gestalt sieht, so sieht man, wenn die Sinne zur Ruhe gebracht sind, mit der Erkenntnis das zu Erkennende. Und wie man, wenn das Wasser bewegt ist, seine Gestalt nicht mehr sieht, ebenso wenig kann man im aufgeregten Zustand der Sinnesorgane das zu Erkennende durch die Erkenntnis schauen'. [Dieses schöne Bild steht zwar nicht in der Gītā, sondern im 12. Buche des Mahābhārata, ist aber völlig im Sinne des uns jetzt beschäftigenden Abschnitts der Gītā]. Erste Voraussetzung für das Erlangen der erlösenden Erkenntnis ist daher die Abkehr von den Sinnendingen, nämlich den Eigenschaften [oder Konstituenten] der Aussenwelt, durch Zurückziehen der Sinnesorgane ... Wenn nämlich das Denkorgan (manas), das sich vorher durch den Anblick der Sinnendinge fortreißen liess, nicht mehr auf die Eigenschaften der Aussenwelt achtet, dann gewinnt es Einblick in das eigenschaftslose Selbst. Und wenn man im Denkorgan den Zustand der Versenkung erlangt hat, ist es möglich, auch das Brahman zu erkennen. Damit ist die Erlösung erlangt. Der psychische Organismus, der ja die wandernde Grösse im Saṃsāra darstellt, löst sich auf. Die Sinnesfunktionen kehren in das Denkorgan (manas) zurück, das Denkorgan in die Vernunft (buddhi), diese löst sich im Selbst auf, und damit erfolgt das Aufgehen im Brahman".

Jener von Frauwallner mit diesen Worten zusammengefasste Abschnitt im 12. Buche des Mahābhārata gibt etwas deutlicher, als es die Gītā tut, die Anschauungen wieder, die dem uns jetzt beschäftigenden Teil der Gītā zugrundeliegen, wohl mit dem einzigen Unterschied, dass in der Gītā die Vernunft, Buddhi, die Rolle spielt, die in jenem anderen Abschnitt dem Denkorgan, Manas, zugeschrieben wird. Viermal kehrt in diesem Endstück des zweiten Gesanges der Gītā als Kehrreim die Aussage wieder: "dieses Mannes Weisheit ist festgegründet". Welches Mannes? Der seine Sinnesfunktionen einzieht wie eine Schildkröte ihre Glieder; der seine Sinnesfunktionen beherrscht und von den Sinnesobjekten abzieht; in den alle seine Wünsche zurückfliessen wie die Flüsse ins Meer. Diese völlige Sinnenruhe und Wunschlosigkeit, sagt der Schlussvers 72, ist der dem Brahman entsprechende Zustand; wer sich im Augenblick seines Sterbens in diesem Zustand befindet, geht in das Nirvāṇa des Brahman ein, d.h. wird nicht wiedergeboren, sondern ist erlöst. Die Weisheit, die als Kehrreim viermal wiederkehrt, kann nur die Erkenntnis des Selbst und des Brahman sein; mit dem Glauben an die erlösende Wirkung dieser Erkenntnis hat die Gītā ein Kernstück der Erlösungslehre der Upaniṣaden übernommen. –

Im dritten Gesange wird zur Hauptsache die Lehre vom richtigen Handeln vorgetragen; da wir darüber schon manches in der Einleitung gesagt haben, werden wir uns über den dritten Gesang kurz fassen dürfen.

Der dritte Gesang (4. Stunde)

Der dritte Gesang beginnt mit einer Frage Arjuna's, mit der er sich beklagt, Kṛṣṇa habe ihm nicht einen klaren, eindeutigen Weg zum Heil gewiesen, sondern zwei verschiedene Ansichten vorgetragen und ihn dadurch verwirrt. Die Frage Arjuna's lautet: "Wenn doch nach deiner Meinung die Vernunft dem Tun überlegen ist, warum forderst du mich dann zu einem so schrecklichen Tun auf? Du äusserst verschiedene Ansichten und verwirrst dadurch meine Vernunft; entscheide dich für einen eindeutigen Rat, der mich zum Heile führe!" Bevor wir uns fragen, was in der vorangegangenen Belehrung durch Kṛṣṇa Arjuna derart verwirren konnte, wollen wir der Antwort Kṛṣṇa's auf Arjuna's vorwurfsvolle Frage zu entnehmen suchen, ob sie darüber Aufschluss gibt. Kṛṣṇa antwortet zunächst, Er habe in dieser Welt seit alters zwei Standpunkte oder Lehren verkündet, die Disziplin durch die Erkenntnis für die Männer der Theorie (Sāṃkhya), und die Disziplin durch das Tun für die Männer der Praxis (die Yogins). Das erinnert uns zunächst an den Vers 2, 39, wo Kṛṣṇa gesagt hatte, bisher habe Er die Rolle der Vernunft theoretisch ("nach dem Sāṃkhya") auseinandergesetzt; jetzt wolle Er Arjuna praktisch ("nach dem Yoga") anweisen, wie die Vernunft zur Entschärfung der unheilvollen Folgen des Tuns einzusetzen sei. Wir hatten jedoch damals unter "Theorie" und "Praxis" nicht zwei verschiedene Heilswege, sondern zwei Aspekte der Darstellung eines und desselben Heilsweges verstanden. Eine Kontrastierung von Vernunft und Tun hatten wir nicht angenommen, sondern wir hatten die yogische Anspannung der Vernunft als eine dem Handeln vorausgehende oder es begleitende Massnahme zur Unschädlichmachung des Handelns aufgefasst. Dass diese komplementäre und nicht kontrastierende Rolle von Theorie und Praxis, von Sāṃkhya und Yoga, tatsächlich im Sinne der Gītā ist, scheint aus dem Verse 5, 4 hervorzugehen: "Die Toren tragen Theorie und Praxis (Sāṃkhya und Yoga) als etwas Getrenntes vor, nicht aber die Weisen; wer beides als Einheit ausübt, gewinnt die Frucht beider". Auch nach den wichtigen Versen 4, 19 und 4, 37 führt nur das enge Zusammenwirken von Erkenntnis und Tun zum Heile: "Die Weisen nennen denjenigen einsichtsvoll, dessen Tun frei von Begierde und Absicht ist: denn das Feuer der Erkenntnis hat seine Werke (d.h. deren schlimme Folgen) verbrannt". "Wie ein entzündetes Feuer das Brennholz zu Asche macht, so macht das Feuer der Erkenntnis alles Tun (d.h. seine schlimmen Folgen) zu Asche".

Ist Arjuna's Ratlosigkeit zu Beginn des dritten Gesanges durch den Eindruck hervorgerufen worden, Kṛṣṇa habe im Schlussteil des zweiten Gesanges

einseitig die Schau und Erkenntnis des Brahman als Heilsweg hingestellt und das mit dieser Erkenntnis zu verbindende Tun in den Hintergrund treten lassen? Oder soll gar Arjuna's ratlose Frage den Irrtum derjenigen kennzeichnen, die die mystische Erkenntnis und das von ihr zu reinigende Handeln voneinander trennen? Kṛṣṇa's Antwort auf Arjuna's Frage fällt allerdings für diesen Zweck zu wenig deutlich aus. Es würde uns zu sehr in Einzelheiten führen, wenn wir dieser Schwierigkeit genau auf den Grund zu gehen versuchten. Und übrigens würden wir selbst dann nicht zu völliger Klarheit gelangen können. Die verschiedenen Ebenen, auf denen sich die Gītā bewegt, lassen sich nun einmal nicht zu einer völligen, widerspruchsfreien Deckung bringen.

Mit der Darstellung der verschiedenen Heilswege in der Gītā, die letztlich wohl nur als ein einziger gemeint sind, verhält es sich ähnlich wie bei der indischen Verehrung der Gottheiten, die bei Max Müller, dem berühmten Religionsforscher des 19. Jahrhunderts, den Eindruck hervorgerufen hat, trotz der Vielheit der Gottheiten werde die einzelne Gottheit jeweilen so angerufen und verehrt, als ob es nur sie gäbe und keine anderen daneben. So preist die Gītā das einzelne Erlösungsmittel jeweilen mit solcher Begeisterung, dass beim Zuhörer oder Leser der Eindruck entstehen kann, es sei das einzige, und wenn er sich dann doch die anderen von der Gītā an anderer Stelle empfohlenen Heilswege vergegenwärtigt, kann er schon irre werden. Durch eine solchem Zweifel Ausdruck gebende Frage wie die Arjuna's zu Beginn des dritten Gesanges gibt der Dichter eigentlich zu erkennen, dass ihm der schwierige logische Aufbau seines Lehrgedichts bewusst war.

Es folgen dann die von uns schon früher behandelten Aussagen Kṛṣṇa's über die physische Unmöglichkeit, sich des Tuns zu enthalten. Wer aber sich äusseren Tuns enthalte, jedoch im Geiste an die Sinnesobjekte denke, betrüge sich selbst und sei ein Heuchler; das umgekehrte Verhalten sei das richtige: mit dem Geist die Sinne zu zügeln und in diesem Zustande der Zügelung äussere Werke zu vollbringen: das sei diszipliniertes Handeln, Karma-yoga, und der so Handelnde bleibe frei. Da nun das Wort karman "Werk, Tat, Handlung" im Indischen vorzugsweise das Opferwerk, die Ritualhandlung, bezeichnet, also die Darreichung der für die Götter bestimmten Speisen auf den Feueraltären, weist Kṛṣṇa in dem nun folgenden Abschnitt 3, 9–16 das richtige Handeln am Beispiel der Opferhandlung auf. Dabei sind wohl zwei Gesichtspunkte massgebend: Wie wir auch im Deutschen den übertragenen Ausdruck "Opfer bringen" gebrauchen, stellt das in der altindischen Kultur als Handeln par excellence geltende rituelle Handeln ein uneigennütziges, selbstloses Tun dar, weil der Opferer den grössten und besten Teil der Opfergabe der Gottheit weiht. Zweitens aber hält das

Opferwesen nach ältestem indischem Glauben, den auch die Gītā hier aufgreift, die Welt in Gang: die von den Feueraltären aufsteigende Rauchsäule führt die Opfergaben in den Himmel hinauf, formiert sich dort zu Wolken und kehrt in der Form befruchtenden Regens zur Erde zurück, wo dadurch neues Leben erweckt wird. Diese Sorge um die Erhaltung des Laufes der Welt liegt auch den von uns schon früher behandelten Versen 3, 22–24 zugrunde, in denen Gott Kṛṣṇa seine eigene, zyklisch wiederkehrende Welterschöpfertätigkeit als Beispiel erstens für selbstloses und daher nicht bindendes, zweitens für notwendiges Tun hinstellt: selbstlos ist es, weil Gott ja alles besitzt und nichts braucht, notwendig ist es, weil ohne Gottes schaffende und erhaltende Tätigkeit die Welt und die Geschöpfe zugrundegehen würden. Im Gegensatz zu vielen anderen religiösen Richtungen Indiens, die in einer völligen Abkehr von der Welt das Heil sehen und sich keine Gedanken darüber machen, was dann mit der Welt, der die Heilsuchenden den Rücken gekehrt haben, geschieht, liegt der Bhagavadgītā die Fortdauer und das Wohl der Welt am Herzen.

Im Schlussteile des dritten Gesanges, vom Verse 27 an, stellt die Gītā das unbeteiligte und deshalb nicht an die Wanderung fesselnde Handeln zum ersten Male ausführlich im Lichte der Sāṃkhya-Philosophie dar, deren Kerngedanken wir ja schon skizziert haben: das Selbst ist von der Natur oder Materie, Prakṛti, scharf geschieden; es ist keiner irgendwie gearteten Veränderung unterworfen und handelt auch nicht, weil ja Handeln Veränderungen setzt; das Handeln ist die Domäne der in der Form der drei Eigenschaften oder Konstituenten, Guṇa's, auftretenden Natur oder Materie; die Unerlöstheit des Selbst kommt nur durch den Wahn zustande, die Natur oder Materie sei sein Ich, und *es* handle, während in Wirklichkeit nur die in den drei Eigenschaften oder Konstituenten ausgeformte Natur oder Materie handelt. Wenn das Selbst durch richtige Erkenntnis inne wird, dass es am Handeln der Materie nicht teil hat, bedeutet diese Erkenntnis seine Erlösung. Es ist klar, dass dieser Grundgedanke der Sāṃkhya-Philosophie der Gītā sehr gelegen kommt: ist es doch ihr Anliegen, das Handeln ins Leben des nach Erlösung Suchenden zu integrieren, ohne dadurch der Erlösung Abbruch zu tun.

Die Verse 27 ff. lauten: "Alle Werke werden von den Eigenschaften (oder Konstituenten) der Natur (oder Materie) vollbracht; der Mensch aber, dessen Selbst durch das [der Materie angehörende] Ich verblendet ist, wähnt, selbst zu handeln. Wer aber die Wahrheit kennt, dass nämlich beides, die Eigenschaften und ihr Tun, (vom Selbst) verschieden ist, der weiss: 'das Handeln spielt sich nur unter den Eigenschaften ab', und er selbst haftet nicht am Handeln. Die von den Eigenschaften der Materie Verblendeten haften am Tun dieser

Eigenschaften; der Weise, der alle Zusammenhänge kennt, beunruhige und verwirre diese nur Halbwissenden jedoch nicht”. [Wahrscheinlich eine Warnung davor, die geistig noch Unreifen, zur Einsicht in die letzten Zusammenhänge noch Unfähigen nicht in ihrer vom Wahn verdunkelten Tätigkeit zu stören – eine Warnung entweder im Sinne des geduldigen Reifenlassens und des Wartens auf tiefere Einsicht in künftigen Existenzen der Betreffenden, oder im Sinne des Ausschlusses der Unwürdigen aus dem Kreise derer, denen die Heilslehre mitgeteilt werden darf; im 18., letzten Gesange Vers 67 heisst es: “Einem Nicht-Asketischen, nicht Mir-Ergebenen, Ungehorsamen, an Mir Nörgelnden darfst du diese Lehre nicht mitteilen”]. 30 “Wälze alle Werke auf Mich ab, deinen Sinn auf das Selbst gerichtet, frei von Hoffnung, frei vom Gedanken an irgendwelchen Besitz, und kämpfe dann ohne Skrupel!”. – “Wälze alle Werke auf Mich ab” – hier also erscheint zum ersten Male diese von jetzt an immer wiederholte Heilsempfehlung, zu handeln, aber das Handeln auf Gott auszurichten, ja auf Ihn überzuwälzen oder auf Ihn abzuwerfen. Das Verbum *saṁnyas-* “abwerfen oder abwälzen” ist das gleiche, von dem *Samnyāsin*, der Welt-Entsager, abgeleitet ist, der Mensch also, der jede weltliche Tätigkeit ablegt und darauf verzichtet. Der Fromme im Sinne der *Bhagavadgītā* legt aber die Tätigkeit nicht ab, sondern legt sie auf Gott und übt sie aus, dadurch vor ihren schlimmen Folgen geschützt. Unsere Stelle ist auch, falls die Stelle 2, 61, wie Zaehner glaubt, nur die Andacht des Yogins zu *Īśvara* meint, die erste, an der *Kṛṣṇa* als Gott im eigenen Namen hervortritt. Und im folgenden Verse 3, 31 spricht *Kṛṣṇa* zum ersten Mal von seiner Lehre als von einem Glaubensbekenntnis, das die Frommen gläubig und ohne daran zu nörgeln befolgen müssen und dafür von den schlimmen Folgen des Handelns befreit werden: “Die Menschen, die meine Lehre stets befolgen, gläubig und ohne zu nörgeln, werden von den Folgen des Handelns befreit. Diejenigen aber, die aus Nörgelsucht meine Lehre ablehnen, das sind Toren, von jeder Weisheit verlassen, und dem Untergange geweiht”. Es folgt dann noch einmal die Versicherung, dass die Natur oder Materie zum Handeln zwingt und jede gewaltsame Unterdrückung des Handelns aussichtslos ist, die Warnung vor den bei jeder Sinneswahrnehmung auftretenden Affekten Begierde und Abneigung, die wie Wegelagerer auf den Menschen lauern, und die Mahnung, die Pflichten des Standes zu erfüllen, in den man hineingeboren wurde: besser sei es, die Pflichten des eigenen Standes schlecht als die eines fremden Standes gut zu erfüllen. Wir sehen wieder, wie die *Gītā* die bestehende Gesellschaftsordnung bejaht und an der geltenden Ethik nicht rütteln will; sie lehrt die Menschen nicht, anderes zu tun, sondern nur, es anders zu tun.

Den Ausklang des dritten Gesanges endlich bildet eine erneute Warnung vor der als eigentliche Feindin des Menschen bezeichneten Begierde; bekämpft wird sie durch die Zügelung der Sinnesfunktionen. Die beiden letzten Verse geben in aufsteigender Anordnung die Hierarchie: Sinnesfunktionen, Denken, Vernunft und das Selbst als das Höchste.

Der vierte Gesang

Der vierte Gesang beginnt mit der von uns schon früher besprochenen Angabe Kṛṣṇa's, durch welche Überlieferungskette seine Lehre tradiert worden sei: In der Anfangszeit dieser Welt habe Er, Kṛṣṇa, diese Lehre dem Sonnengott Vivasvat mitgeteilt, dieser dem Stammvater der Menschheit, Manu, usw.; jetzt teile Er, Kṛṣṇa, die sich seit jener Urzeit gleich gebliebene Lehre dem Arjuna mit, weil Arjuna als sein ergebener Freund würdig sei, diese höchste Geheimlehre zu vernehmen. Hier gebraucht Kṛṣṇa zum ersten Mal, und zwar auf Arjuna angewandt, den Ausdruck "Fromm-Ergebener", Bhakta, d.h. von der Liebe zu Gott und Ergebenheit in Gott, Bhakti, Beseelter. Ferner kommt der Gedanke zum Ausdruck, dass Kṛṣṇa's Heilslehre nur einem Fromm-Ergebenen, einem Bhakta, mitgeteilt werden darf; eine gewisse Exklusivität und ablehnende Haltung gegen Andersgläubige ist auch der Bhāgavata-Religion, bei aller Weitherzigkeit, eigen.

Sodann gibt, wie wir ebenfalls schon früher gesehen haben, Arjuna's historisch-chronologischer Einwand, wie es möglich sei, dass sein Zeitgenosse Kṛṣṇa seine Lehre schon in der Anfangszeit dieser Welt offenbart habe, Kṛṣṇa Anlass, von seinen Herabkünften und überhaupt von seiner zyklisch wiederkehrenden Tätigkeit zu sprechen. Vers 6: "Obgleich ich ungeboren, unveränderlich und der Herr der Geschöpfe bin, mache ich mir die Materie, die mir gehört, zu Diensten und trete kraft meiner schöpferischen Fähigkeit in ein (sichtbares) Dasein ein". Im Gegensatz zur Sāṃkhya-Philosophie, in der Geist und Materie scharf voneinander geschieden sind und nie ineinander übergehen, nimmt in der Gītā Gott materielle Gestalt an, und zwar kraft seiner schöpferischen Fähigkeit, seiner Māyā. Der berühmte Begriff Māyā besitzt die ausgesprochene⁴³ Bedeutung "Täuschung, Illusion, Vorspiegelung" nur in der streng monistischen Vedānta-Philosophie; die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist sicher "wunderbare oder zauberische Fähigkeit, etwas zu schaffen". In der Gītā ist die Materie oder Natur nicht ein vorgespiegeltes Unwirkliches, sondern eine Wirklichkeit, und zwar eine von Gott kraft seiner schöpferischen Fähigkeit

43 [D.h. explizite, prononcierte, klare]

angenommene Gestalt. Daran lassen die Ausführungen Kṛṣṇa's im siebenten Gesange keinen Zweifel, z.B. 7, 4 und 5 "Erde, Wasser, Feuer, Wind, Raum, Denken, Vernunft und Ichbewusstsein stellen meine achtfach geteilte (niederere Natur) dar, die (zahllosen) Einzelselbst sind meine höhere Natur".

Also die Menschen mit ihrem Selbst und mit ihrem seelisch-körperlichen Organismus, aber auch die gesamte übrige materielle Welt, sind eine Ausformung Gottes. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass das nichtstoffliche, eigentliche Wesen Gottes und Gottes stoffliche Gestalt einander gleichwertig wären, namentlich unter dem Gesichtspunkt des Heils und der Erlösung. Dass die Materie oder Natur eine abgeleitete, niederere Form Gottes ist, geht deutlich aus den Versen 12–15 des gleichen siebenten Gesanges hervor: 12 "Wisse, dass die Natur (oder Materie) in ihrer Ausformung in den drei Eigenschaften Güte, Leidenschaft und Finsternis aus Mir entstanden ist; aber Ich bin nicht in dieser ausgeformten Natur, sondern sie ist in Mir". Diese letzte Aussage ist ja nicht leicht zu verstehen, aber jedenfalls ist eine hierarchische Abstufung zwischen den beiden Zuständen Gottes gemeint, dem eigentlichen und dem in der Natur oder Welt ausgeformten. Das geht deutlich aus den Versen 13–15 hervor: "Durch meine Ausformung in der in drei Eigenschaften erscheinenden Materie wird die ganze Welt getäuscht und erkennt nicht, dass ich höher als die Materie und unveränderlich bin. Denn diese meine göttliche schöpferische Fähigkeit (Māyā) ist schwer zu übersteigen [hätte der Ausdruck nicht einen unfeinen, hier völlig unpassenden Beiklang, so würden wir sagen: es ist schwer, dahinterzukommen, nämlich hinter meine Māyā], aber die, welche zu Mir allein Zuflucht nehmen, überschreiten diese Māyā. Die verblendeten Übeltäter jedoch, die niedrigsten der Menschen, nehmen nicht zu Mir Zuflucht: meine Māyā raubt ihnen ihre Erkenntnis, und sie sind zu einem dämonischen Dasein verurteilt". Hier äussert sich die negative Seite der Māyā, der schöpferischen Wunderkraft Gottes: sie steht als schwer zu überschreitendes Hindernis der Gotteserkenntnis und damit der Erlösung entgegen. Die die Māyā überwindende Gotteserkenntnis wird aber in der Gītā nicht allein durch die Anstrengung des nach Erlösung strebenden Menschen gewonnen, also nicht allein durch denkerisches und mystisches Bemühen, sondern durch Zufluchtnehmen zu Gott, worauf Gottes Gnade das Überschreiten der Māyā gestattet. Das Verhältnis von Gott zu Materie oder Gott zu Welt, wie es die Gītā versteht, kann mit einem von Rudolf Otto, dem von uns schon genannten Religionsforscher, geprägten Fachausdruck als Theopanismus bezeichnet werden. Otto unterscheidet zwischen Pantheismus und Theopanismus. Pantheismus meint: Das All ist Gott. Das heisst, es ist selber Objekt der religiösen Verehrung. Das Gottsein ist hier eine Funktion der Welt.

Der denkbar äusserste Gegensatz zum Pantheismus ist jedoch das, was man gewöhnlich mit ihm gleichsetzt und verwechselt: eben der Theopanismus. Hier heisst es: Gott ist das All. Das Allsein ist hier eine Funktion der Gottheit. Das ist der diametrale Widerspruch zu: das All ist Gott. Die Gottheit ist das Reale, die Welt nur ihre sekundäre Funktion. Diese Anschauung hat, im schärfsten Gegensatz zum Pantheismus, die Neigung, die Welt zu mindern und schliesslich in der Gottheit untergehen zu lassen. Dies im wesentlichen nach Adalbert Gail, *Bhakti im Bhāgavatapurāṇa* (Wiesbaden 1969), S. 26 [das *Bhāgavata-Purāṇa* ist der nächst der *Gītā* wichtigste Text des *Bhāgavata*-Glaubens; es ist aber um mehrere Jahrhunderte, nach der verbreitetsten Meinung sogar ein Jahrtausend später als die *Gītā* entstanden, nämlich im 8. Jahrh. n. Chr.]. Kṛṣṇa's Formulierung in 7, 12 "Ich bin nicht in der Welt, sondern sie ist in Mir" hebt wohl am prägnantesten den Theopanismus vom Pantheismus ab.

Doch kehren wir zu unserer Stelle 4, 6 ff. zurück! Kṛṣṇa spricht ja hier von seinen Herabkünften, also seinen Inkarnationen oder Materialisationen, aber obgleich er diese kraft seiner *Māyā*, seiner schöpferischen Wunderkraft, vollzieht, gereichen sie der Menschheit zum Segen. Denn wie wir schon gehört haben, steigt Gott immer dann in körperhafter Gestalt zur Erde hinab, wenn die Weltordnung bedroht ist, um sie wiederherzustellen, um den Frommen zu helfen und die Bösen zu vernichten. Aber nicht nur den Augenzeugen und Zeitgenossen der Herabkünfte gereichen diese zum Heil, sondern auch anderen Generationen von Menschen, sofern sie nur von den Geburten und vom Wirken Gottes auf Erden hören und es sich andächtig vergegenwärtigen. Vers 4, 9: "Wer meine göttliche Geburt und mein göttliches Wirken wirklich kennt, gelangt, wenn er seinen Körper verlässt, nicht in eine Wiedergeburt, sondern er gelangt zu Mir, o Arjuna!".

Dieser Glaube, dass die andächtige Beschäftigung mit den heilbringenden Taten Gottes auf Erden dem Zuhörer und dem Erzähler solcher Berichte Segen bringt, ist in Indien tiefverwurzelt und ist ein wichtiger Beweggrund für die Schaffung von Dichtungen und auch von Werken der bildenden Kunst gewesen. Die geistige Beschäftigung mit den Erzählungen über Gottes Heilstaten ist ein Nachvollziehen dieser Heilstaten, eine Vergegenwärtigung, welche die gleiche Wirkung hat wie die physische Anwesenheit bei einem solche Heilsgeschehen. Das von uns schon genannte *Bhāgavata-Purāṇa* etwa kann sich nicht genug tun, das Anhören der Erzählungen von Kṛṣṇa immer wieder als ein Mittel zur Erlösung einzuschärfen, und in den Epen *Mahābhārata* und *Rāmāyaṇa* schliessen die besonders heiligen Geschichten oft mit der Versicherung, wer auch nur einen einzigen Vers davon aufsage oder anhöre, werde dadurch von allen Übeln erlöst.

“Nicht nur, wer meine Heilstaten kennt”, fährt Kṛṣṇa fort, “sondern wer mein Wesen erkennt, nimmt dadurch mein Wesen an, und wer sich an Mich wendet, dem erwidere ich mit gleicher Liebe. Wer als mein Wesen erkennt, dass meine Werke an mir keine Spuren hinterlassen, der wird selber durch seine Werke nicht gebunden”. Gott ist hier mehr als nur Vorbild: Er lässt den Gläubigen, der sich vertrauensvoll an Ihn wendet, an Seinem Wesen teilhaben.

Die Verse 4, 24–33 stehen wieder, wie schon ein Abschnitt im dritten Gesange, unter dem Leitwort “Opfer”, diesmal aber in einem tieferen und wohl ausgesprochen mystischen Sinne, wobei mit mystisch das Erleben der Einheit von Opferer, Opfer und Empfänger des Opfers⁴⁴ gemeint ist.⁴⁵ Dazu kommt noch der früher schon erwähnte, in der indischen Sprache und Glaubensgeschichte begründete Umstand, dass Opfern das Tun schlechthin ist, so dass hier die verschiedenen als Opfer dargestellten Heilsbestrebungen wieder als Tun, als Handeln hingestellt werden, woraus das Segenbringende des richtigen Handelns abgeleitet wird. Die Verse sind aber zweifellos schwierig und ihre genaue Deutung unsicher. Vielleicht darf man die in ihnen sich äussernde Denkweise aus einer langen Tradition verstehen, die schon im Rigveda beginnt: Im berühmten Puruṣa-Hymnus des Riveda 10, 90, der den Ursprung der Welt aus einem Ur-Menschen riesigen Ausmasses (eben dem Puruṣa) herleitet, den die Götter als Opfer darbrachten, lautet der Beginn der letzten Strophe 16 “Mit dem Opfer⁴⁶ opferten die Götter dem Opfer”.⁴⁷ Geldner erklärt diesen zunächst sehr schwierigen Vers folgendermassen: “Die Götter opferten dem Opfer mit dem Opfer” d.h. der Puruṣa, der Ur-Mensch, war zugleich der geopfert Gegenstand und Gegenstand der Verehrung, Opfertier und Gottheit in einer Person”. In unserem Verse Bhagavadgītā 4, 24 geht die Verschmelzung noch weiter: Beim richtig, d.h. mit mystischer Hingabe vollzogenen Opfer, wobei Opfer bildlich für jede Form religiöser Hingabe steht, werden Opfer, Empfänger des Opfers – also Gottheit – und Opferer zu Einer Person.

Es kommt noch etwas Weiteres hinzu: Wie in jenem Rigvedavers das Wort Opfer *zweimal* hintereinander vorkommt, so in dem ersten Verse der uns jetzt beschäftigenden Versreihe der Gītā das Wort brahman gar *sechsmal*. Die Bildung von Sätzen, in denen das Wort für einen zentralen religiösen Begriff zweimal oder noch öfter wiederkehrt, entspringt nun zweifellos einer stilisti-

44 [Dazu verso:] also Gottheit

45 [Dazu verso:] Das Einswerden des Menschen mit der Gottheit wäre dann der diesen Abschnitt mit dem vorhergehenden verbindende Gedanke.

46 [Darüber:] vermittelt des Opfers

47 [Dazu verso:] also “die Götter brachten das Opfer dem Opfer dar”.

schen Absicht, aber darüber hinaus einem noch tieferen Beweggrunde; der Vers 4, 24 lautet: “Die Darbringung ist Brahman, die vom Brahman ins Brahmanfeuer gegossene Opferbutter ist Brahman, und ins Brahman wird deshalb gewiss eingehen, wer sich in die Opferhandlung für Brahman versenkt”. In den deutschen Versübersetzungen der Gītā von Leopold von Schroeder und von Robert Boxberger lautet dieser Vers: “Die Gottheit ist das Opfer selbst, die Gottheit lebt im Opferfeu'r, drum geht zur Gottheit ein der Mensch, der an solch göttlich Tun gedenkt”. “Gott ist im Opfertier, im Öl, das Opfer wird mit Gott vollbracht, zur Gottheit geht der Fromme ein, der bei der Tat an Gott gedacht”. In der englischen Vers-Übersetzung von Sir Edwin Arnold: “The sacrifice is Brahm, the ghee and grain / Are Brahm, the fire is Brahm, the flesh it eats / Is Brahm, and unto Brahm attaineth he / Who, in such office, meditates on Brahm.” Und schliesslich der Urtext: *brahmārpaṇaṃ brahma havir brahmāgnau brahmaṇā hutam / brahmaiva tena gantavyaṃ brahma-karma-samādhinā*. Solche Verse sind von mystischer Emotion geprägt, deren Ausdruck sie sind, die sie aber zugleich auch hervorrufen sollen. Es steckt ein Stück Wort-Magie in ihnen, wie sie in allen Religionen vorkommt, in den indischen Religionen aber seit alters von besonderer Bedeutung ist. Diese mystisch-emotionale Seite der Dichtersprache macht es vielleicht ratsam, nicht in jedem Falle bis zu letzter rationaler Klarheit vorstossen zu wollen.

(5. Stunde)

Die Verse 4, 15–33 zählen die verschiedenen Formen des Gottesdienstes oder des Dienstes am Brahman auf und deuten sie alle als Opferdienst, obgleich die meisten der damit gemeinten religiösen Richtungen und Erlösungsbestrebungen kein Opferdienst im wörtlichen Sinne sind; im übertragenen, metaphorischen, bildlichen Sinne können aber diese verschiedenen Arten religiösen, asketischen und yogischen Bemühens doch als Opferdienst bezeichnet werden, weil es sich um eine Hingabe der eigenen Person oder von Teilen von ihr an das Brahman handelt. Der Vers 25 “Einige bringen den Göttern Opfer dar” meint die gewöhnlichen, materiellen Opfer, d.h. die Speisen, im nichtübertragenen Sinn. 26 “Einige opfern ihre Sinnesfunktionen wie Gehör usw. in den Feuern der Selbstzügelung, andere opfern die Sinnesobjekte wie die Laute usw. in den Feuern der Sinnesfunktionen”. Was die beiden Zeilen im einzelnen genau meinen, ist nicht klar, aber jedenfalls wird die yogische Ausschaltung der Sinnendinge als Opfer dieser Sinnendinge im Altarfeuer der Selbstzucht dargestellt. “Andere opfern alle Werke der Sinnesfunktionen und alle Werke des

Atmens in dem von Erkenntnis angefachten Feuer der yogischen Selbstbe-zwingung". 29 "Andere opfern das Ausatmen im Einatmen, das Einatmen im Ausatmen, indem sie den Strom des Einatmens und Ausatmens hemmen, ganz dem Ziele der Atemdisziplinierung sich widmend".

Die Wichtigkeit der Atemdisziplinierung, des *Prāṇāyāma*, im Yoga ist Ihnen bekannt. Den Sinn der yogischen Atemübungen darzulegen, kann hier nicht unsere Aufgabe sein; übrigens wären wir dazu auch gar nicht imstande, da uns die Erfahrungen, die allein diesen Sinn enthüllen, fehlen. Wir können nur einiges von dem herausgreifen, was Mircea Eliade, einer der besten westlichen Kenner des Yoga, in seinem schon erwähnten Buche "Yoga" sagt. Dabei ist noch vorauszuschicken, dass die Atemdisziplinierung das dritte von drei zusammengehörigen yogischen Mitteln darstellt; das erste ist das unbewegliche Verharren in einer bestimmten Stellung, *āsana*, das zweite die Konzentration auf einen einzigen konkreten oder gedanklichen Punkt, *ekāgratā*. Einleitend sagt Eliade: "Die Sinnestätigkeiten halten den Menschen gefangen, verderben und zerstören ihn",⁴⁸ und diese Einsicht haben wir ja in der *Gītā* schon unzählige Male ausgesprochen gefunden. Die Aufhebung der Sinnestätigkeiten bedeutet ein Hinauswachsen über sich selbst oder vielmehr die Freilegung des Zuganges zum eigentlichen Selbst. Dazu ist notwendig, wie Eliade es ausdrückt, dass die gewöhnlichen menschlichen Existenzmodalitäten aufgehoben werden und die natürliche menschliche Daseinsweise, die menschliche Verfassung überstiegen wird. Der erste Schritt dazu ist, wie schon angedeutet, die bekannte yogische unbewegliche Stellung oder Positur, das *āsana*. Nach Eliade bezeichnet das *āsana* deutlich den Punkt, wo die menschliche Verfassung überstiegen wird: durch die unbewegliche Stellung des Körpers werde eine andere, nicht-menschliche Verfassung nachgeahmt, da der Yogin im Zustand des *āsana* keinesfalls einem Menschen gleichgesetzt werden könne, der ja seiner Definition nach ein bewegliches, unruhiges, arhythmisches Wesen sei. Das Überschreiten der menschlichen Verfassung wird also durch die Weigerung erreicht, den elementarsten menschlichen Neigungen nachzugeben. Die Weigerung, sich zu bewegen (*āsana*), und die Weigerung, sich von dem reissenden Fluss der Bewusstseinszustände tragen zu lassen (verwirklicht durch die Konzentration auf einen einzigen Punkt), wird fortgesetzt durch die für den Yoga bezeichnendste dieser Weigerungen: die Disziplinierung des Atmens, die Weigerung also, so zu atmen, wie gewöhnliche Menschen es tun, nämlich auf unrhythmische Art. Während die Atmung des natürlichen Menschen unregelmässig ist,

48 [Eliade (1960), 66.]

sich zum Beispiel im Zorne beschleunigt, besteht die Atemdisziplinierung in einem allmählichen Verlängern der Aus- und Einatmung und in der Erzielung eines möglichst grossen Intervalls zwischen beiden Phasen. Das Ergebnis der yogischen Bemühungen Unbeweglichkeit, Konzentration auf einen Punkt und Atemdisziplinierung fasst Eliade so zusammen:⁴⁹ “Unbeweglich, seine Atmung rhythmisierend, Blick und Aufmerksamkeit auf einen einzigen Punkt gerichtet, lässt der Yogin ... die profane Modalität des Existierens hinter sich. Er wird von der Aussenwelt unabhängig; die äusseren Spannungen hören auf, ihn zu stören: da er tatsächlich die Gegensätze überwunden hat, ist er unempfindlich gegen Kälte und Hitze, Licht und Finsternis. Die Sinnestätigkeit wirft ihn nicht mehr nach aussen, auf die Objekte der Sinne; der Gedankenfluss wird nicht mehr von Ablenkungen, Automatismen und vom Gedächtnis bestimmt, er ist konzentriert, geeint [wir erinnern uns, dass Zaehner das Wort yoga durch “Integration” übersetzt]. Dieses Zurückziehen aus der Aussenwelt ist von einem Untertauchen in sich selbst begleitet; der Yogin kehrt zu sich selbst zurück, ... umgibt sich mit immer stärkerer Schutzwehr gegen Invasionen von aussen, wird mit einem Wort unverwundbar”. Soweit Eliade. Es leuchtet ein, dass im Sinne der Gītā der Yoga und damit auch die Atemdisziplin zur Lösung des Selbst aus der Wanderung beiträgt.

Am wichtigsten in unserem Zusammenhang der Gītā ist der die Aufzählung der verschiedenen Arten des Opferdienstes abschliessende Vers 32 “So werden angesichts des Brahman vielerlei Arten von Opfern dargebracht. Wisse, dass sie alle dem Tun entstammen; wenn du das weisst, wirst du erlöst werden”. Das heisst wohl: Alle Heilsbemühungen, wie sie von den Anhängern der verschiedenen religiösen und philosophischen Richtungen unternommen werden, vom konkreten Opfer bis zur Atemdisziplinierung, stellen ein Handeln dar. Also kann auch von dieser Seite her gesehen keine Rede davon sein, dass das Handeln an sich etwas Unheilvolles wäre. Es leuchtet uns allerdings nicht unmittelbar ein, dass die yogische Unbeweglichkeit, Konzentration und Atemregulierung als “Handeln” bezeichnet wird; mit dem, was Eliade das Hintersichlassen der natürlichen menschlichen Daseinsweise nennt, scheint doch die höchste überhaupt denkbare Stufe des Nichthandelns erreicht zu sein. Aber für die Gītā ist das alles “ein Handeln”.

Vers 33 leitet von der Aufzählung der verschiedenen Arten des Opfers zur Empfehlung und Verherrlichung der Erkenntnis über; welcher Erkenntnis, werden wir gleich zu verstehen versuchen. “Besser als das Opfer, welches in der

49 [Eliade (1960), 75, nicht ganz wörtlich übernommen.]

Darbringung *materiellen* Besitzes besteht, ist das aus *Erkenntnis* bestehende Opfer; alle Opferwerke sind in der Erkenntnis enthalten“. Die höchstbewertete der vielen Opferarten ist also die Erkenntnis. Natürlich ist mit dem “Erkenntnis-Opfer” oder “Opfer der Erkenntnis” keineswegs das gemeint, was wir *sacrificium intellectus* nennen, also keineswegs, dass man die Erkenntnis einem höheren Wert, etwa einem Glaubensdogma, opfern soll, sondern unter Beibehaltung des Bildes, dass alle Heilsbemühungen Opferwerk und damit Handlungen seien, wird nun gesagt, das höchststehende Opferwerk sei die Erkenntnis. Nun fragen wir noch einmal: Welche Erkenntnis denn? Es kann sich nur um die Erkenntnis des Absoluten, des Brahman handeln, und um die aus dieser Erkenntnis folgende einheitliche Schau von Welt, eigener Person und Absolutem. Denn Vers 35 sagt “Wenn du das erkannt hast, wirst du nie mehr der Verwirrung anheimfallen, weil du aufgrund dieser Erkenntnis alle Geschöpfe in dir selbst und dann in Mir sehen wirst“. Die Erkenntnis des Absoluten, des Brahman oder Gottes hat zur Folge, dass die unstete Welt mit ihren Gegensätzen und mit der heillosen Flucht ihrer Erscheinungen nur noch als das Eine, Ausgeglichene, Gegensatzlose gesehen wird. Unser Vers 4, 35 ist eine Vorwegnahme der 6, 29–32 breiter entwickelten Doktrin: “Der Disziplinierte sieht sich selbst in allen Geschöpfen und alle Geschöpfe in sich selbst; er sieht in allem das Gleiche. Wer Mich in allem sieht und alles in Mir, dem gehe ich nicht verloren, und er geht Mir nicht verloren” usw. Das heisst: Wer sich der Abhängigkeit von der scheinbar vielfältigen und in Gegensätzen schillernden Aussenwelt entzogen hat, in sich selbst eingekehrt ist und damit das Absolute, sich ewig Gleichbleibende erkannt hat, kann sich wieder der Aussenwelt zuwenden. Er ist nun aber durch das Wissen um die Einheit und Ausgeglichenheit von Absolutem, eigener Person und Aussenwelt ganz anders als vorher dafür gewappnet, sich der Aussenwelt zu stellen und auszusetzen: die dort scheinbar herrschenden, den Ungewappneten hin und her zerrenden Gegensätze können dem mit Erkenntnis Gewappneten nichts mehr anhaben, er ist, um nochmals den Ausdruck Eliade’s zu gebrauchen, unverwundbar geworden, und er kann sich dank dieser Unverwundbarkeit nun ohne Gefahr dem Handeln in der Aussenwelt zuwenden.

Der Schlussteil des vierten Gesanges ist wie gesagt der Verherrlichung dieser Erkenntnis gewidmet: 36 “Selbst wenn du der Übelste von allen Übeltätern wärest, würdest du mit dem Schiff dieser Erkenntnis das ganze Meer des Elends überqueren können” – das den Indern vertraute Bild der Heilswahrheit als Schiffes, das den Gläubigen über das Meer des Leidens ans jenseitige Ufer führt, wo es kein Leiden mehr gibt. Auch die ungeheure Kraft der Heilswahrheit, die selbst den schlimmsten Sünder retten kann. Dann das schon erwähnte Bild

vom Feuer der Erkenntnis, das alle schlimmen Folgen des Tuns zu Asche verbrennt. In Vers 39 wird zum ersten Mal positiv das höchste Glück genannt, das dem zuteil wird, der sich vom Scheinglück der Sinnendinge abgewandt hat: "Der Gläubige und seine Sinne Zügelnde erlangt Erkenntnis und dadurch in kurzer Zeit den vollkommenen Seelenfrieden. Der ungläubige Zweifler aber geht zugrunde; weder das Diesseits, noch das Jenseits, noch irgend ein Glück wird dem Zweifler zuteil. Nur wer durch Disziplinierung (Yoga) die (schlimmen Folgen) des Tuns abgelegt und durch Erkenntnis alle Zweifel beseitigt hat, kann handeln, ohne dadurch unfrei zu werden. Deshalb, o Arjuna, nimm das Schwert der Erkenntnis, schneide damit den aus Unkenntnis entstandenen, im Herzen sitzenden Zweifel heraus, tritt die Disziplinierung an und steh auf!"

Der fünfte (und sechste) Gesang

Die Gesänge 5 und 6 haben als Hauptthema die für die Gītā so bezeichnende Verschmelzung der beiden Ideale "Entsagung" und "Handeln". Die Entsagung, *saṁnyāsa*, schloss ja vor und ausserhalb der Gītā den Verzicht auf das Handeln ein, während die Gītā das entsagungsvolle Handeln predigt. Ähnlich wie zu Beginn des dritten Gesanges bittet auch am Anfang des fünften Arjuna den Kṛṣṇa, er solle ihm klar sagen, ob Verzicht auf Handeln oder Handeln unter dem Schutz der Selbstzügelung besser sei. Kṛṣṇa antwortet, Verzicht auf Handeln und Handeln unter dem Schutz der Disziplin führten *beide* zum Heile, doch habe das Handeln unter gleichzeitiger Ausübung der yogischen Disziplin den Vorzug vor dem Verzicht auf das Handeln. Es folgt dann die von uns schon früher erwähnte Aussage Kṛṣṇa's, Theorie (Sāṁkhya) und Praxis (Yoga) bildeten eine Einheit und dürften nicht voneinander getrennt werden. "Wenn⁵⁰ der unter der Selbstdisziplin Stehende sieht, hört, berührt, riecht, isst, geht, schläft, atmet, greift, die Augen öffnet oder schliesst, denkt er: 'Gar nichts tue ich, sondern bloss die Sinnesfunktionen haben es mit den Sinnesobjekten zu tun.' Mit dem Körper, mit dem Denken, mit der Vernunft, mit den [vom Selbst] isolierten Sinnesfunktionen verrichten die unter der Selbstdisziplin Stehenden ihre Werke, ohne daran zu haften, zur Reinhaltung des Selbst. Der Gezügelte verzichtet auf die Frucht des Tuns und erlangt vollkommenen Seelenfrieden, der Ungezügelte gibt seinen Begierden nach, hängt an der Frucht des Tuns und wird dadurch unfrei." In diesen Versen und in den auf sie folgenden tritt deutlich die Lehre der Sāṁkhya-Philosophie hervor, dass nur die Materie handelt, der Geist aber nicht

50 [5, 8 ff.]

daran beteiligt ist. Nur steht in der Gītā statt “Geist” “das Selbst” oder “der Mensch”.

Der Schlussteil des fünften Gesanges schildert ausführlicher, als die erste Erwähnung dieses Themas in 4, 39 es getan hatte, die endgültige Seligkeit des die Lehren der Gītā Befolgenden, und zwar verbindet Kṛṣṇa mit der Verheissung der Seligkeit noch einmal die Hauptbedingungen, die zu ihr führen. Die wichtigste Bedingung ist diese: Man muss unempfindlich sein gegen die Verschiedenheiten der Lebewesen und sonstigen Dinge, die einem begegnen, und unempfindlich gegen die Verschiedenheit der Begebenheiten, die einem zustossen; man muss sich in einem unerschütterlichen Gleichgewicht befinden, das gegen die gegensätzlichen Reize, denen man ausgesetzt ist, gänzlich gefeit ist. Vers 18 “Die Weisen haben die gleiche Einstellung gegenüber einem gelehrten und wohlerzogenen Brahmanen, gegenüber einer Kuh, gegenüber einem Elefanten, gegenüber einem Hund und gegenüber einem Paria”. Vers 20 “Man freue sich nicht, wenn einem etwas Angenehmes, und man gräme sich nicht, wenn einem etwas Unangenehmes zustösst; wer das Brahman kennt, befindet sich im Brahman, weil seine Vernunft unerschütterlich ist, und weil er sich durch nichts verblenden lässt”. Diese von der Gītā und verwandten religiösen Texten immer wieder geforderte gleiche Einstellung gegenüber Allem, ungeachtet der Verschiedenheiten und Gegensätze, wird eigentlich in der Gītā nirgends ausführlich begründet, d.h. es wird nicht ausdrücklich gesagt, warum dieser Gleichmut so viel zur Erlangung der Erlösung und Seligkeit beiträgt. Auch die indischen und europäischen Erklärer sind den Gründen und Zusammenhängen dieser so oft erhobenen Forderung des Gleichmutes eigentlich recht wenig nachgegangen. Oft begegnet man der Erklärung, weil ja die Erscheinungswelt mit all ihren Verschiedenheiten in Wirklichkeit das Eine, gleiche Brahman oder der Eine, gleiche Gott sei, sei es logisch, dass der Weise, der erkannt hat, dass hinter allen Verschiedenheiten nur das Eine, Absolute steht, die Verschiedenheiten ignoriert. Diese Erklärung trifft zu, ist aber vielleicht nicht erschöpfend. Gerade ein Vers an der Stelle der Gītā, wo wir stehen, gibt uns einen Fingerzeig auf den tieferen Zusammenhang, der zwischen dem Gleichmut und der Seligkeit besteht, nämlich 5, 19: “Diejenigen, deren Geist sich im Gleichmut befindet, haben schon in *dieser* Welt die Schöpfung überwunden; denn das Brahman ist ohne Fehl und immer gleich; deshalb befinden sich diese im Brahman”.

Was bedeutet das: “schon in dieser Welt die Schöpfung überwunden zu haben”? “Die Schöpfung” steht hier stichwortartig für die Veränderungen, denen die materielle Welt unterworfen ist, und zwar sowohl für das zyklische Entstehen und Vergehen der Welten, für die zyklische Entfaltung und Rückbildung

der Materie, als auch für die ganze Unstetheit und Vergänglichkeit, die der Schöpfung eigen ist. Die Schöpfung schon in diesem Leben überwunden zu haben bedeutet also: die der natürlichen menschlichen Existenz anhaftende Unstetheit und Zerrissenheit und damit das Leiden schon in diesem Leben überwunden zu haben. Der in diesem Leben verwirklichte absolute Gleichmut ist eine Vorwegnahme der vollkommenen Ruhe und Seligkeit, die normalerweise erst nach dem Tode demjenigen zuteil wird, der sein Leben zur Schaffung der Voraussetzungen für die Erlösung genützt hat. Die Gītā kennt den Ausdruck des „schon bei Lebzeiten Erlösten“, *jīvanmukta*, nicht, aber die Vorwegnahme der Seligkeit schon in diesem Leben, von der sie spricht, kommt dem Zustand des schon bei Lebzeiten Erlösten, wie er uns in anderen Texten beschrieben wird, sehr nahe. So heisst es in anderen Texten etwa: „Obwohl er noch lebt, ist er doch, wenngleich er noch nicht das *Nirvāṇa* erreicht hat, wie im *Nirvāṇa*. Er entspricht einer auf einem Bild gemalten Lampe, die man ansehen kann, die aber nicht brennt“. Und tatsächlich kommt in den Schlussversen des fünften Gesanges der Gītā das Wort *Nirvāṇa* dreimal vor, allerdings in der Zusammensetzung *Brahma-nirvāṇa*, die an sich vieldeutig ist und auch verschieden übersetzt wird, die aber wohl meint: das *Nirvāṇa*, d.h. die Seligkeit, die dann eintritt, wenn sich der Mensch aus den Fesseln der Welt und der Wanderung gelöst hat und mit dem Absoluten, dem Brahman, eins geworden ist.

Der Ausdruck *Nirvāṇa* gehört bekanntlich vor allem dem Buddhismus an; er fehlt den alten Upaniṣaden noch und ist wahrscheinlich aus dem Buddhismus in den Hinduismus gekommen. Freilich steht im Buddhismus das *Nirvāṇa* nicht in Beziehung zu einem ausdrücklich genannten Absoluten; der Buddhismus kennt ja weder das Brahman noch Gott; unbuddhistisch wäre es, das *Nirvāṇa* in den Zusammenhang zu bringen, den Kṛṣṇa in der Gītā 6, 15 ausspricht: „Der Yogin, der sich in der geschilderten Weise stets selbst diszipliniert und sein Denken zügelt, der gelangt zum Frieden, der im *Nirvāṇa* gipfelt und sich in Mir befindet“. Dass das *Nirvāṇa* die äusserste Ruhe und den äussersten Frieden darstellt, würde auch ein Buddhist unterschreiben, nicht jedoch, dass es sich im Brahman oder in Kṛṣṇa befinde, wie die Gītā sagt. Abgesehen davon aber ist das von der Gītā als letztes Ziel hingestellte *Nirvāṇa* dem buddhistischen *Nirvāṇa* sehr ähnlich. Ein *Nirvāṇa* im Brahman oder in Gott kann ja kaum als völlige Auflösung, als völliges Nichtsein verstanden werden, sondern es muss ein positives, wenn auch schwer fassbares und nicht beschreibbares Sein darstellen. Das gilt aber auch für das buddhistische *Nirvāṇa*; die schon in gewissen Fragen seiner Jünger an den Buddha als Möglichkeit auftauchende und in der Folge bis in die Neuzeit von manchen Forschern vertretene Ansicht, das *Nirvāṇa* sei

einfach ein kein Leiden mehr enthaltendes Vernichtetsein, ist falsch. Nirvāṇa bedeutet zwar “das Erlöschen”, und die Benennung des Zustandes der Erlösung ist tatsächlich vom Bilde des Erlöschens eines Feuers hergenommen, aber die altindische Auffassung des Feuers war ganz deutlich so, dass ein Feuer, dem man sein Brennholz entzieht, zwar erlischt, aber dadurch nicht verschwindet; es ist bloss unsichtbar und unfassbar geworden, und so ist auch das Nirvāṇa keineswegs eine Auflösung ins Nichts. Der Buddha hat sich zwar immer geweigert, das Nirvāṇa näher zu beschreiben, weil es eben nicht beschreibbar ist. Im Buddhismus ist es besonders unmöglich, es zu beschreiben, weil er keine Seele und keine dauerhafte menschliche Persönlichkeit anerkennt, so dass weder die Frage, was erlischt, noch besonders die Frage, was nach dem Erlöschen bleibt, beantwortet werden kann. Aber auch im Hinduismus gibt es, wenn auch weniger ausgeprägt, unbeantwortbare Fragen oder unbeschreibbare Zustände. So unterscheiden einige hinduistische Glaubensrichtungen eine Reihe von Stufen, die, mit der äussersten Entfernung vom Heilszustande beginnend, allmählich Schritt für Schritt zur Erlösung heraufführen. Eine dieser Lehren kennt 7 Stufen, aber die siebente Stufe, die erst nach dem Tode erreicht wird, lässt sich mit Worten und Begriffen nicht beschreiben. Das gilt auch für das Nirvāṇa der Gītā, so dass wir eigentlich unsere Behauptung, der Schlussteil des 5. Gesanges beschreibe die endgültige Seligkeit ausführlicher, zum Teil zurücknehmen müssen. Edgerton⁵¹ bemerkt ausdrücklich, Einzelheiten über die Beschaffenheit dieses Zustandes fehlten in der Gītā vollständig; es werde uns nicht gesagt, wie sich die Gītā den Zustand eines Menschen vorstelle, der dieses Ziel erreicht habe; klar sei einzig, dass es sich um eine Art wirklicher Existenz und nicht um eine vollständige Auflösung ins Nichts handle.

Immerhin scheint uns, der vor kurzem zitierte Vers 6, 15 lasse doch erkennen, dass das Nirvāṇa ein gesteigerter Seelenfrieden ist; śānti, “Seelenfrieden”, heisst ähnlich wie Nirvāṇa wörtlich das Aufhören, das Erlöschen, und der Seelenfrieden wie die Seligkeit bestehen zunächst einmal negativ im Aufhören der Wanderung, des Leidens, und überhaupt jeglicher Veränderung und Bewegung. Aber sowohl der Seelenfrieden in diesem Leben als das Nirvāṇa nach dem Tode werden doch auch positiv als Zustand höchsten Glückes bezeichnet. Aufschlussreich ist der Vers 5, 21: “Wenn der Mensch, dessen Selbst nicht an den äusseren Kontakten [d.h. an der Wahrnehmung der Sinnesobjekte] hängt, in seinem eigenen Selbst Glück findet, so wird der gleiche Mensch, nachdem er sich selbst im Hinblick auf das Brahman diszipliniert hat, unvergängliches Glück

51 [Edgerton (1944), Bd. 39, S. 23 f. = (1972), 125 f.]

erlangen". Das Glück, das der Weise im eigenen Selbst findet, war schon 3, 17 erwähnt worden: "Wer am eigenen Selbst seine Freude hat und sein Genügen sowie seine Zufriedenheit findet", und schon an jener Stelle war dieser Fromme dem sein Glück in den Sinnendingen Suchenden entgegengesetzt worden, 3, 16 "Wer ein übles Leben führt und an den Sinnesobjekten seine Lust findet, der lebt umsonst". Auch an unserer Stelle folgt auf den eben übersetzten Vers 5, 21 der Vers 22: "Die Genüsse, die aus den Kontakten mit den Sinnesobjekten entstehen, tragen den Keim von Schmerzen in sich, weil sie einen Anfang und ein Ende haben [d.h. vergänglich sind], der Weise findet an ihnen kein Gefallen".

An beiden Stellen, 3, 16/17 und 5, 21/22, werden zunächst das vergängliche und nichtswürdige Glück, das man in den Sinnendingen findet, einerseits, und das wahre Glück, das man im eigenen Selbst findet, andererseits, einander entgegengesetzt. Das Glück, das im eigenen Selbst zu finden ist, beruht darauf, dass das Einzelselbst ein Teil des Brahman oder Gottes ist, dass also das Glück im Einzelselbst dem Glück im Brahman oder in Gott wesensverwandt ist. Wenn wir den Vers 5, 21 richtig verstehen, so ist sein Sinn, auf eine kurze Formel gebracht: "Der Mensch, der in diesem Leben in seinem Selbst Glück findet, wird nach dem Tode im Brahman unvergängliches Glück erlangen".

Es wird also hier ebenfalls die Vorwegnahme des ewigen Glückes nach der Erlösung schon in diesem Leben gelehrt, und zwar als Folge der dafür unternommenen Anstrengungen, die zum Beispiel aus Abkehr von den Sinnendingen und yogischer Disziplinierung bestehen. Das Wort "Vorwegnahme", das wir stets gebracht haben, trifft aber eigentlich den Sachverhalt nicht ganz genau. Besser wäre die Umschreibung: "Erarbeitung eines Teils oder Anfangs des ewigen Glückes schon in diesem Leben". Der Begriff "Erarbeitung" soll nicht bloss ausdrücken, dass der erlangte Glückszustand eine Folge eigener Anstrengung ist, sondern auch, dass sich die Anstrengung auf dem gleichen Felde bewegt wie der angestrebte Glückszustand, dass es sich um eine unmittelbare, fortschreitende Aneignung des Glückszustandes handelt. Wir haben es mit der für die indischen Religionen so bezeichnenden Selbsterlösung zu tun, die also auch in der Gītā neben der dem Gläubigen entgegenkommenden Gnade Gottes gilt – wieder ein Fall, in dem die Gītā nicht mit "Entweder–Oder", sondern mit "Sowohl–Als auch" antwortet. Die Selbsterlösung ist also hier eher im Sinne des Ausspruchs des Apostels Paulus im ersten Timotheusbrief 6, 12 "Ergreife das ewige Leben!" als im Sinne des Wortes des gleichen Paulus Römerbrief 2, 6 "Gott, der einem jeden vergelten wird nach seinen Werken: denen, die durch Ausdauer im Wirken des Guten nach ... Unvergänglichkeit trachten, ewiges Leben". Auch der Glaube, mit dem sich die noch auf einer niedrigeren religiösen

Stufe stehenden Schichten im Hinduismus begnügen, Wohlverhalten auf Erden werde durch Paradiesesfreuden nach dem Tode belohnt, ist vom höheren Glauben der Gītā, der Upaniṣaden und des Buddhismus grundverschieden: zum Beispiel Tapferkeit des Kriegers im Kampfe, die zum Tod auf dem Schlachtfeld führt, ist qualitativ verschieden von den Freuden, die den gefallenen Kämpfer in Indra's Himmels erwarten, also verschieden etwa von der Gesellschaft von schönen Himmelsfrauen, Apsaras.

Kehren wir nun zu dem von der Gītā als entscheidende Voraussetzung für das Nirvāṇa hingestellten Gleichmut zurück: das Brahman selbst wird in 5, 19 als gleich, d.h. als frei von allen Ungleichheiten und Gegensätzen bezeichnet, also hat der, welcher den Gleichmut verwirklicht, dadurch schon in diesem Leben gewissermassen einen Fuss ins Brahman gesetzt. In diesem wichtigen Punkte stimmt die Gītā wieder mit anderen indischen Erlösungslehren überein, zum Beispiel mit der buddhistischen. Einen wichtigen Teil des buddhistischen Erlösungsweges bildet die Erlangung der vier Versenkungsstufen. Vorbereitet wird das Durchlaufen der vier Versenkungsstufen durch die Reinigung des Gemütes von Gier, Zorn, Bosheit und ähnlichen Affekten. In der ersten Versenkungsstufe ist zwar eine Freiheit von allen niederen Begierden erreicht, aber noch eine Vorstellung von Objekten vorhanden, und den ganzen Körper durchdringt ein Gefühl freudigen Behagens. Auf der zweiten Stufe macht sich der Meditierende keine Vorstellung von Gegenständen mehr, und der Geist ist in voller Beruhigung auf Einswerdung konzentriert. Auch hier erfüllt den Körper noch freudiges Behagen. Auf der dritten Stufe schwindet jenes Gefühl freudigen Behagens; der Meditierende verharrt in Gleichmut, und den Körper durchdringt "Seligkeit, die über Freude erhaben ist". Auf der vierten Stufe endlich lässt der Meditierende alle Empfindungen von Lust und Leid hinter sich, er verharrt in der Lauterkeit besonnenen Gleichmuts, der ganze Körper ist von geistiger Helle und Reinheit überstrahlt. Obgleich wir, denen diese oder ähnliche Erfahrungen nicht zuteil geworden sind, uns nichts Genaueres unter diesen Schilderungen vorstellen können, so ist doch soviel klar, dass die vier buddhistischen Versenkungsstufen eine fortschreitende Entfernung vom natürlichen Empfinden und von den natürlichen Massstäben von Glück und Leid darstellen und eine fortschreitende Annäherung an einen über die Gegensätze wie Lust und Leid erhabenen Zustand von Gleichmut, der dem Nirvāṇa wesensgleich ist; auch der buddhistische Erlösungsweg ist also eine Annäherung an das Nirvāṇa schon in diesem irdischen Leben.

Der sechste Gesang

Der sechste Gesang der Gītā führt die Hauptgedanken des fünften näher aus; wir brauchen uns deshalb mit ihm nicht eingehend zu befassen. Bemerkenswert ist aber, dass Arjuna, nachdem ihm Kṛṣṇa die yogische Disziplin und ihr Ziel noch einmal deutlich vor Augen geführt hat, offen sagt, er traue sich nicht die Kraft zu, diese Disziplin mit Erfolg durchzuführen; die Stillegung seines Denkens oder Denkorgans sei ihm fast unmöglich; das Denkorgan sei unruhig, unstet, flatterhaft. In der Tat ist ja eine Hauptbemühung des Yoga die Unterdrückung der Denktätigkeit; das berühmte kurzgefasste Lehrbuch des Yoga von Patañjali beginnt mit der Definition, Yoga sei die Unterdrückung der Denktätigkeit. Wir wissen ja, dass die Disziplinierung des Denkens durch die Vernunft der Aufnahme der Sinneseindrücke ein Ende setzt und damit dem Selbst die für sein Heil notwendige Ruhe verschafft. In der Tat hatte Kṛṣṇa 6, 25–27 gesagt: „Ganz allmählich werde man ruhig, indem man mit der durch Festigkeit gehaltenen Vernunft das Denken auf das Selbst richtet, und dann soll man überhaupt nichts mehr denken. Wohin auch immer das unruhige und unstete Denken ausbricht, von dort hole man es zurück und bringe es im Selbst zum Gehorsam. Denn zu dem Yogin, dessen Leidenschaften und dessen Denken also zur Ruhe gekommen sind, und der makellos und zum Brahman geworden ist, kommt das höchste Glück“. Und 6, 31 hatte Kṛṣṇa gesagt, statt des Brahman sich selbst als Sitz der Seligkeit bezeichnend: „Wer, zu völliger Einheit gelangt, Mich liebt, der lebt in Mir, wie er auch immer leben möge“.

Arjuna nun glaubt der Schwierigkeit des yogischen Weges nicht gewachsen zu sein: 6, 33 „Für die zu völligem Gleichmut führende Disziplinierung bedürfte es unerschütterlicher Festigkeit; ich sehe nicht, dass diese vorhanden wäre, denn das Denken, o Kṛṣṇa, ist unruhig und reisst (den Menschen) gewaltsam mit sich fort; dieses Denken scheint mir ebenso schwierig wie der Wind niederzuhalten“. Kṛṣṇa antwortet: „Zweifellos ist das unruhige Denken schwer niederzuhalten; aber durch Übung und Begierdelosigkeit gelingt es“. Übung und Begierdelosigkeit sind auch im klassischen Yoga die Mittel zur Unterdrückung der Denktätigkeit. Der Schluss des sechsten Gesanges ist besonders interessant, weil hier ausführlicher und deutlicher als sonst die Auffassung vorgetragen wird, dass die auf dem Erlösungswege noch wenig Fortgeschrittenen und trotz guten Willens zur yogischen Disziplin noch Unfähigen zwar noch oft wiedergeboren werden müssen, aber in diesen noch zu durchlaufenden Existenzen die Gelegenheit haben, sich allmählich bis zur Erlösungsreife emporzuarbeiten. 6, 37 ff. fragt Arjuna: „Wenn jemand zwar gläubig ist, aber die Unruhe seines Denkens nicht

zu meistern und daher die yogische Disziplin nicht zu verwirklichen vermag – welches ist dann sein Schicksal? Verfehlt dieser dann beide Ziele (d.h. die Erlösung auf dem Erkenntniswege und die Erlösung auf dem Wege des disziplinierten Handelns), und geht er gleich einer zerplatzten Wolke zugrunde?” Kṛṣṇa gibt die beruhigende Antwort, dass niemand, der sich redlich bemüht, untergeht. Er wird in die Welt gelangen, wo die guten Taten belohnt werden, und dort viele Jahre weilen. Dann wird er wieder auf Erden geboren werden, und zwar im Hause frommer Leute, oder – der günstigste aber seltenste Fall – im Hause weiser Yogins. Dort wird er auf den in seinen früheren Existenzen gewonnenen Einsichten aufbauend durch yogische Anstrengung im Verlaufe vieler Existenzen zur Erlösung gelangen.

Der siebte Gesang (6. Stunde)

Hatten die Gesänge 1–6 vorwiegend die Psychologie der Erlösung zum Gegenstand, so ist das Hauptthema der Gesänge 7–12 Gott und sein Wesen;⁵² diese Themenabgrenzung gilt freilich nur in den grossen Zügen, wie ja überhaupt, wie wir gesehen haben, die Bhagavadgītā thematisch nicht streng geordnet ist. Zu Beginn des 7. Gesanges verheisst Kṛṣṇa Arjuna Grosses: “Höre, wie du mich unfehlbar zur Gänze erkennen wirst, wenn du dein Denken an mich knüpfst und dich im Hinblick auf Mich disziplinierst”. Also den Weg zu vollständiger Gotteserkenntnis zu zeigen stellt Gott Kṛṣṇa Arjuna in Aussicht. Vers 2: “Die durch die Offenbarungen und die durch die religiösen Erfahrungen vermittelte Erkenntnis werde ich dir restlos verkünden – eine Erkenntnis, nach deren Erlangung es nichts mehr zu erkennen gibt”. Ihr volles Gewicht erlangt die Grösse dieser Verheissung durch die äusserste Seltenheit solcher Gotteserkenntnis; Vers 3: “Unter Tausenden von Menschen strebt nur einer nach Vollendung, und von denen unter diesen Strebenden, die auch tatsächlich zur Vollendung gelangt sind, erkennt mich nur Einer wirklich”. Man hat oft behauptet, der Weg der Gottesliebe, der Bhakti, sei als verhältnismässig leichter Zugang zum Heil *nicht* wie der Weg der religiös-philosophischen Erkenntnis einer kleinen Elite vorbehalten; an dieser Stelle der Gītā klingt es anders; allerdings steht in diesem kurzen, nur 30 Verse umfassenden 7. Gesange wohl doch der Erkenntnisweg im Vordergrund. Die äusserste Schwierigkeit der in Aussicht gestellten Erkenntnis liegt in dem, was Adalbert Gail in seiner Arbeit über die Bhakti im Bhāgavata-

52 [Dazu verso:] die Darstellung wird besonders eindrucksvoll dadurch, dass Gott selbst spricht, es sich also um eine unmittelbare Selbstoffenbarung handelt, in Gesang 11 sogar um eine sichtbare Offenbarung von Gottes eigentlicher Gestalt.

Purāṇa Gottes Wesensparadoxie genannt hat. Im Sinne des Theopanismus ist die in den drei Eigenschaften ausgeformte Materie, also die sichtbare, gegliederte Schöpfung, ein Ausfluss, eine Emanation Gottes und damit Gott selbst; unsere Stelle der Gītā nennt es die niederere Natur Gottes. Andererseits ist Gott der Urgrund des Seins, das Eigenschaftslose, Immaterielle, Unveränderliche; das ist nach der Gītā die höhere Natur Gottes; in jedem Menschen gehört das Einzel-selbst zur höheren Natur Gottes, während der psychische Organismus, also Vernunft, Denken und Sinnesfunktionen, sowie natürlich der Körper, der niederen Natur Gottes angehören. Dass Gott als Brahman, als Urgrund des Seins, untätig und eigenschaftlos ist, als Schöpfer, der sich selbst gewissermassen in seine Schöpfung ergossen hat, tätig und in Eigenschaften ausgeformt ist – darin besteht eben seine schwer zu begreifende Wesensparadoxie. Dem oberflächlichen Betrachter bietet sich Gott in seiner niederen Natur, in der ausgeformten Welt, dar; die eigentliche, die höhere Natur Gottes erkennen die meisten nicht.

Was diese grosse Mehrzahl der Menschen verblendet, ist die wunderbare Schöpfungskraft Gottes, die Māyā: wir haben ja schon früher die Aussage Gott Kṛṣṇa's in Vers 7, 14 erwähnt: "Diese meine Māyā, die sich in den Eigenschaften äussert, ist schwer zu durchschauen; nur die, welche zu Mir Zuflucht nehmen, durchschauen und überwinden sie". Die Gotteserkenntnis ist äusserst schwierig; das grosse Hindernis ist Gottes Māyā; wer aber zu Gott Zuflucht nimmt, überwindet dieses Hindernis. Unser siebenter Gesang der Gītā betont aber vor allem die Schwierigkeit und Seltenheit der Gotteserkenntnis und findet harte Worte für die Verblendeten, die im Irrtum verharren: Verse 24 ff.: "Da Ich, der unausgeformte Urgrund des Seins, Mich zur Ausgeformtheit habe gelangen lassen, glauben die Unverständigen, dies sei mein wahres Wesen; meinen höheren Zustand als Unveränderlicher, Unvergleichbarer erkennen sie nicht. Nicht jedem bin Ich offenbar, da Mich meine Māyā verhüllt; die meisten Leute erkennen Mich, den Ungeborenen, Unveränderlichen, in ihrer Verblendung nicht."

Die Verblendung besteht, wie in den darauffolgenden Versen ausgeführt wird, darin, dass die Verblendeten überall Gegensätze, Zweiheiten sehen, und verkennen, dass alles nur Eines ist; und dieses verblendete Sehen von Zweiheiten, von Gegensätzen, wurzelt in der Ur-Fehlhaltung von Begierde und Abneigung, Habenwollen und Fernhaltenwollen; mit anderen Worten: im Fehlen des Gleichmuts. Die Erkenntnis des Einen Gottes jenseits der Erscheinungswelt wird aber erst nach vielen Geburten erreicht: Vers 7, 19: "Erst am Ende von vielen Geburten gelangt der Erkennende zu Mir durch die Erkenntnis: 'Alles ist Kṛṣṇa, der Sohn Vasudeva's' – aber dieses Mein grosses Wesen ist schwer

zugänglich". Diesem echt indischen Glauben an das äusserst langsame, mit grosser Geduld zu fördernde Heranreifen zur Gotteserkenntnis und Erlösung entspricht als Gegenstück eine tolerante Haltung gegenüber den unvollkommenen Stufen religiösen Glaubens: Vers 7, 20 ff.: "Vielen ist der Weg der Erkenntnis durch mannigfache Wünsche verbaut; um die Erfüllung dieser Wünsche zu erlangen, wenden sie sich an andere Gottheiten. Wenn einer gläubig und fromm eine andere Gottheit als Mich verehrt, stärke ich selbst seinen Glauben an die betreffende andere Gottheit. In diesem von Mir bestärkten Glauben sucht er die betreffende Gottheit gnädig zu stimmen und erlangt von ihr auch die Erfüllung seiner Wünsche – obgleich in Wahrheit Ich es bin, der die Erfüllung dieser Wünsche gewährt. Aber was diese Kurzsichtigen erlangen, ist nicht von Dauer; die Verehrer der verschiedenen Götter gelangen nur zu diesen Göttern, und nur *meine* Verehrer gelangen zu Mir". Die niederen Stufen der Religiosität, deren Motiv irgendwelche Wünsche sind, die die Götter zum Entgelt für die ihnen entgegengebrachte Verehrung erfüllen, werden also nicht verdammt, sondern von Gott Kṛṣṇa sogar gefördert; aber es wird festgestellt, dass diese Art der Götterverehrung keine endgültige Seligkeit, sondern nur zeitlich begrenzte Erfüllung bringen kann.

Es ist nun aber doch nicht so, dass die Toleranz der Gītā so weit ginge, alle die, welche von ihrer Heilslehre nichts wissen oder sie ablehnen, einfach als Zurückgebliebene zu betrachten, die nur länger brauchen, um schliesslich die Erlösung doch zu erreichen. Finden sich schon in diesem 7. Gesange harte Worte gegen die Verblendeten, so enthält der 16. Gesang eine äusserst scharfe Verdamnung derer, die teuflische Menschen genannt werden; diese Leute werden dort freilich als solche geschildert, die nicht nur ihren Begierden und Leidenschaften unterworfen und von Hochmut über ihre irdischen Erfolge erfüllt sind, sondern Kṛṣṇa hassen und destruktive Kritik an ihm üben, obgleich Er in ihrem Leibe wie in allen Leibern wohnt; aber sie unterlassen doch nicht ganz jede religiöse Betätigung: es wird an jener Stelle ausdrücklich gesagt, dass sie Opfer darbringen und Almosen spenden, allerdings, wie hinzugefügt wird, in heuchlerischer Gesinnung. Und aus der weiteren Schilderung dieser teuflischen oder dämonischen Menschen geht hervor, dass sie zum Teil mit den Anhängern der philosophischen Schule des Materialismus (Lokāyata) gleichzusetzen sind, die auch Verneiner oder Leugner genannt wurden, nur die Existenz der Materie anerkannten und Geist, Seele sowie Gott leugneten. Dass der 16. Gesang der Gītā wirklich diese meint, scheint daraus hervorzugehen, dass die dort geschilderten teuflischen Menschen hinter der sichtbaren Welt nichts gelten lassen: keine hinter ihr stehende Wahrheit, keinen sie tragenden Urgrund, keinen

Gott; auch an die gesetzmässige, zyklische Entfaltung und Rückbildung der Welt, an die geregelte Weltentstehung und Weltauflösung, glauben sie nicht; alles ist nach ihrer Meinung aus Zufall entstanden. Nur ihre Opfergaben und Almosen passen nicht zu dem Bilde, denn die Materialisten lehnten jede Form religiöser Betätigung als sinnlos ab. Wie dem auch sei, der 16. Gesang der Gītā droht diesen Menschen ein Schicksal an, das man nicht wohl anders denn als ewige Verdammnis bezeichnen kann: Vers 16, 19 und 20: “Diese Hasserfüllten, Grausamen, Schlechten, diese Niedrigsten Teilnehmer an der Wanderung bringe ich unaufhörlich in immer neue teuflische Leiber. Derart aus immer neuen teuflischen Mutterleibern geboren, verblendet von Geburt zu Geburt, niemals Mich erreichend, gelangen sie zum schlimmsten Ziel.” 16, 16 war gesagt worden, diese Verblendeten, ihren Begierden Ausgelieferten würden in die unreine Hölle stürzen. Diese Aussagen lassen ebenso wenig wie Matthäus 25, 41 “das ewige Feuer” und Matthäus 25, 46 “die ewige Strafe” der Auffassung Raum, auch diese schlimmsten Sünder könnten schliesslich zur Seligkeit gelangen. Bemerkenswert ist auch der Ausdruck in 16, 19 “ich bringe diese Schlechten in immer neue teuflische Leiber”: der persönliche Gott der Gītā ist auch ein strafender Gott; die sonst herrschende indische Auffassung von der automatischen, selbsttätigen, ohne Zutun erfolgenden, gewissermassen naturgesetzlichen Vergeltung der Taten ist hier durchbrochen. Andererseits hat die Gītā wie vor ihr teilweise der Buddhismus die alte brahmanische Engherzigkeit überwunden, die den Frauen und den Kasten der Arbeitenden und der Dienenden, den Vaiśya’s und Sūdra’s, den Zugang zu den heiligen Schriften, den Veden, und damit zum Heile verbot: Gītā 9, 32: “Auch solche, die aus schlechten Mutterleibern geboren sind, die Frauen, die Vaiśya’s und die Sūdra’s, gelangen, wenn sie sich an Mich wenden, zum höchsten Ziel”. Was die Frauen betrifft, so ist die Gītā noch weitherziger als der Buddhismus, nach dessen Lehre nur einem Manne das unmittelbare Eingehen ins Nirvāṇa möglich ist; eine Frau muss erst ihre dereinstige Wiedergeburt als Mann abwarten.

Es verbleiben uns vom 7. Gesange noch die Verse 8–11, welche von der gleichen Art sind wie 10, 19–42; den letzteren Abschnitt überschreibt Zaehner “Gott, die Quintessenz aller Essenzen”.⁵³ Es handelt sich um eine Kette von Aussagen Gott Kṛṣṇa’s, denen die Formel zugrundeliegt: “In allen Kategorien von Personen und Dingen bin ich das Wesentliche und das Beste”. Zunächst leicht zu verstehen sind Aussagen wie “In den Asketen bin ich die Askese, in den Glanzvollen der Glanz, in den Kräftigen die von Begierde und Leidenschaft

53 [Zaehner (1969), 297.]

freie Kraft, unter den Gestirnen die Sonne, unter den Bäumen der heilige Feigenbaum usw.” Aus den besonderen Voraussetzungen der indischen Philosophie erklären sich Sätze wie: “In den Wassern bin ich der Geschmack, in der Erde der reine Geruch”, denn nach der Sāṃkhya-Philosophie sind die fünf Elemente Erde, Wasser, Feuer, Wind und Raum aus den sogenannten feinen Elementen oder Reinstoffen Geruch, Geschmack, Gestalt, Berührung und Ton oder Laut entstanden, welche die an den fünf Elementen zu erfahrenden Sinnesindrücke repräsentieren. Der Sinn dieser dichterisch und rhetorisch eindrucksvollen Aussagereihen ist wohl: Ich bin in allem der Wesenskern, das Eigentliche, dasjenige, welches der betreffenden Kategorie Sinn und Wirkung verleiht. Wenn sich Gott bei jeder Gruppe oder Kategorie als das vornehmste und charakteristischste Glied, bei den Trägern einer Eigenschaft als die Eigenschaft selbst bezeichnet und so fort, so ist diese Zurückführung der bunten Vielfalt und grossen Zahl der Erscheinungen auf eine kleinere Zahl von Repräsentanten und von wesenhaften Eigenschaften wohl nur als erster Schritt einer Zurückführung der Vielfalt auf die ihr zugrundeliegende Einheit, der Erscheinungswelt auf den Urgrund des Seins zu verstehen.

Der achte Gesang

Der nur 28 Strophen umfassende 8. Gesang lässt sich trotz seiner Kürze thematisch nicht leicht in einer Überschrift zusammenfassen. Jedenfalls unterbricht er den im 7. Gesang begonnenen und dann im 9. wiederaufgenommenen Zusammenhang der Selbstoffenbarung Gottes, um weitere Anweisungen zur Erlösung zu geben. Vielleicht würde als Überschrift doch einigermaßen passen: Wie man der kleinen und der grossen Wanderung entrinnt; in welchem Sinne man von kleiner und grosser Wanderung sprechen kann, werden wir gleich sehen. Dass das Verhalten des Menschen beim Sterben, also beim Verlassen eines abgelaufenen und an der Schwelle eines neuen Daseins, die Art des neuen Daseins entscheidend beeinflussen kann, leuchtet ein; daher verstehen wir ohne weiteres die Versicherung Gott Kṛṣṇa's, wer im Sterben sein ganzes Denken und Trachten auf Ihn, Kṛṣṇa, richte, werde Seiner, Kṛṣṇa's Wesensart teilhaftig werden, und zu Ihm, Gott-Kṛṣṇa, eingehen. Überhaupt gilt ganz allgemein, dass man als dasjenige Wesen wiedergeboren wird, dessen man im Sterben gedenkt. Wer an Gott denkt, wird nicht wiedergeboren, sondern wird von der Wanderung erlöst und geht in Gott ein.

Die Intensität dieses Denkens an Gott in der Sterbestunde kann durch Yoga erhöht werden. Das wird in den Strophen 9 und 10 ausgesagt. Bevor wir sie im

Wortlaut hören, schicken wir noch einige Erläuterungen voraus: Den Begriff “Gott” drückt Kṛṣṇa hier nicht in der ersten Person “Ich” aus, sondern mit verschiedenen Bezeichnungen der Allseele oder Gottes, die aus den Upaniṣaden stammen; die alten Denker der Upaniṣaden waren Gottsucher, und dieses Stadiums des Erahnnens und Ertastens der letzten Wirklichkeit äussert sich bei ihnen in einer noch im Fluss befindlichen Terminologie und in einer Fülle von Bezeichnungen, mit denen sie das Höchste Wesen zu umschreiben versuchten; die Gītā lehnt sich hier wie oft an die Formulierung der Upaniṣaden an: “Wer zur Zeit des Dahinscheidens des uralten Sehers gedenkt, des Lehrmeisters, welcher kleiner als das Kleinste ist, des Schöpfers von unvorstellbarer Gestalt, des Sonnenfarbenen jenseits der Finsternis – und zwar dieses Absoluten mit unbeweglichem Denken gedenkt, in verehrender Liebe angespannt durch die Kraft des Yoga, und seinen Atem gehörig an den Punkt zwischen den beiden Augenbrauen bringend, der geht ein zum höchsten, himmlischen Geist”. Die Übersetzung “Geist” gibt hier Puruṣa wieder, also den Ausdruck der Sāṃkhya-Philosophie für die Allseele.

Was heisst das: “den Atem an den Punkt zwischen den beiden Augenbrauen bringend”? Die Gītā setzt hier die yogische Lehre von den nāḍī, den den Körper durchziehenden Kanälen, Adern oder Nerven voraus, durch die der Atemstrom bei den yogischen Atemübungen getrieben wird. Es handelt sich dabei, wie Eliade in seinem Buch Yoga S. 80 sagt, um eine “mystische” oder “subtile” Physiologie oder Anatomie, um Organe, die ihre Existenz einzig im Verlauf yogischer Meditation und Konzentration offenbaren. S. 141 zitiert Eliade aus einer späten Upaniṣad eine Anweisung, wonach die Einatmung durch die drei mystischen Adern erfolgen und zwischen den Augenbrauen absorbiert werden soll, also an der Stelle, die “zugleich die Wurzel der Nase und der Sitz der Unsterblichkeit” sei. Die Stelle zwischen den Augenbrauen der Sitz der Unsterblichkeit und der Ort, wo der Atem absorbiert wird: das ist genau die Vorstellung, die unserer Gītā-Strophe zugrundeliegt, denn wenn der Punkt zwischen den Brauen der Sitz der Unsterblichkeit ist, ist es sinnvoll, in der Stunde des Sterbens den Atem dorthin zu bringen. Den gleichen Glauben hat auch eine von Eliade S. 150 erwähnte Asketensekte, deren Anhänger, um ihre Seele mit der kosmischen Seele zu vereinigen, den Atem von den Zehen über die Kniee, das Herz und den Gaumen bis zur Mitte zwischen den Augenbrauen lenken. “Subtile” Physiologie oder Anatomie nennt Eliade die Lehre von den mystischen Adern, Kanälen oder Nerven und auch die von den Zentren, den Cakra, weil diese Lehre mit dem Glauben an einen neben dem sichtbaren Leib bestehenden feinen oder subtilen Leib zusammenhängt, der im Saṃsāra, in der

Wanderung, den wandernden Organismus bildet. Dass diesem feinen Leib gerade beim Übergang von einem Dasein in ein anderes eine besondere Bedeutung zukommt, leuchtet ein. Beim Sterben die Gedanken mit Hilfe yogischer Anspannung auf Gott zu lenken, stellt also ein Mittel dar, der kleinen Wanderung zu entrinnen, das heisst dem individuellen *Saṃsāra*.

Der 8. Gesang lehrt nun aber auch noch, wie man dem entrinnen kann, was man den grossen oder kosmischen *Saṃsāra* nennen kann. Der grosse *Saṃsāra* ist der unendliche Zyklus der Weltentstehungen und Weltuntergänge. Der Vers Bhagavadgītā 8, 17 lautet: "Ein Tag des Gottes Brahmā sind 1000 Weltalter, und eine Nacht des Gottes Brahmā sind 1000 Weltalter". Der Gott Brahman oder Brahmā, von dem hier die Rede ist, hat einen männlichen Namen und ist nicht identisch mit dem sächlichen Brahman, der Weltseele oder dem Urgrund des Seins; der persönliche Gott Brahmā hat vor allem eine kosmische Funktion; er repräsentiert die Kontinuität des Kosmos. Er lebt zwar unvorstellbar lange, nämlich 311'000 Milliarden Menschenjahre, aber nicht ewig. Nach dem Tode Brahmā's wird ein neuer Brahmā geboren, und es beginnt ein neuer riesiger Zyklus von Weltentstehungen und Weltuntergängen. Auf dem heute ausgeteilten Blatte⁵⁴ habe ich Ihnen die hinduistische Theorie der Weltzeitalter darzustellen versucht. Die auf dem Blatte "Weltbild der Sāṃkhya-Philosophie" dargestellte Evolution bildet also einen kleinen Ausschnitt dessen, was auf dem Blatte "Chronologie der Weltzeitalter im Hinduismus" wiedergegeben ist, genauer gesagt: diese Evolution und Involution vollzieht sich in der Lebenszeit Gott Brahmā's 36'000 mal; 36'000 Welten entstehen und vergehen während der Lebenszeit Gott Brahmā's.

Die in einer entstandenen Welt entfaltete oder ausgeformte Materie bildet sich beim Untergang der betreffenden Welt in den Zustand des Unentfaltetseins oder Unausgeformtseins zurück; in diesem Zustand wird sie *avyakta* "unentfaltet, unausgeformt" genannt. Vers 8, 20 lautet nun: "Jenseits dieses Unentfalteten gibt es noch ein anderes Bestehendes, nämlich einen ewigen Unentfalteten, der, wenn alle Geschöpfe zugrundegehen, nicht zugrunde geht". Mit diesem ewigen Unentfalteten grammatisch männlichen Geschlechts jenseits der grammatisch sächlichen unentfalteten Materie kann niemand anderer gemeint sein als der *Puruṣa*, der Geist der Sāṃkhya-Philosophie, der, wie wir schon früher gesehen haben, in der Gītā mit Gott Kṛṣṇa gleichzusetzen ist. Jetzt verstehen wir die Verse 8, 21 und 22: "Der Unentfaltete wird 'Unvergänglicher' genannt; man nennt ihn das höchste Ziel; die ihn erreicht haben, kehren nicht zurück (d.h.

54 [Vgl. Anm. 8.]

werden nicht wiedergeboren); das ist Meine höchste Stätte. Das ist der höchste Geist (Puruṣa); man muss Ihn durch liebende Frömmigkeit erlangen, die an nichts anderes denkt”.

Hier haben wir den kosmischen Aspekt des Entrinnens aus dem Saṃsāra. Die zyklisch sich vollziehenden Weltentstehungen und Weltuntergänge, die endlose Kette der Entfaltungen der Urmaterie und ihrer Rückbildungen in den Zustand des Unentfaltetseins, sind der ewigen Ruhe in Gott, dem Nirvāṇa, entgegengesetzt; der Zyklus der Welten wird durch das Karman, durch Verdienst und Schuld, die auf Vergeltung drängen, in Gang gehalten, und spielt sich schon deshalb im Raum der Unerlöstheit ab; wer vom Strom dieses Weltenzyklus fortgerissen immer wieder geschaffen und vernichtet wird, ist noch nicht in den Geist, Puruṣa, oder in Gott eingegangen; wer aber in den Geist oder in Gott eingegangen ist, hat sich dem Strom des Werdens und Vergehens entzogen. Die liebende, ergebungsvolle Frömmigkeit, die Bhakti, ist also das Mittel, sich auch aus der grossen Wanderschaft, aus dem kosmischen Saṃsāra, zu befreien.

Der neunte Gesang

Hauptthema des 9. Gesanges ist wieder das Verhältnis von Gott und Welt im Sinne des Theopanismus, eine Wiederaufnahme der schon in 7, 12 prägnant formulierten Lehre “Ich bin nicht in der Welt, aber die Welt ist in Mir”. 9, 6 wird dieses Verhältnis durch ein Bild verdeutlicht: “Wie der Wind, wo auch immer er wehen möge, sich immer im Raume befindet, so befinden sich alle Geschöpfe in Mir”. In diesem Bilde kommt wohl auch der Gegensatz zwischen einerseits der Unendlichkeit, Ewigkeit und unveränderlichen Ruhe Gottes und andererseits der Endlichkeit, Vergänglichkeit und Unruhe der Geschöpfe zum Ausdruck und auch die praktische Folgerung für das Schicksal des Menschen: Wer die Welt nicht als Ausformung Gottes versteht und verehrt, handelt wie einer, der sich an den unsteten Wind statt an den unvergänglichen Raum hält. Aber nicht nur die Welt als Ausformung Gottes zu verkennen ist ein verhängnisvoller Irrtum, sondern auch die Nichtanerkennung Kṛṣṇa’s als einer Inkarnation oder Herabkunft Gottes steht der Erlösung im Wege: 9, 11 und 12: “Weil ich menschliche Gestalt angenommen habe, verachten mich die Toren, indem sie meinen höheren Zustand als Grosser Herr der Geschöpfe verkennen; vergeblich sind ihr Hoffen, ihr Handeln und ihr Erkennen; sie überlassen sich ihrer dämonischen, teuflischen, sie verblendenden Natur”.

Der scharfe Ton gegen die Ungläubigen kommt im kṛṣṇaitischen Schrifttum auch ausserhalb der Bhagavadgītā hauptsächlich dann vor, wenn der

Mensch Kṛṣṇa nicht als Inkarnation Gottes anerkannt wird; in solchen Stellen klingen die Anfechtungen nach, denen der Kṛṣṇaglaube in seinen Anfängen ausgesetzt war, bis er sich als unangefochtene Religion der breiten Volksmassen durchgesetzt hatte. Im Mahābhārata 5, 131 findet sich eine solche Szene.⁵⁵ Die Pāṇḍuiden wollten einen letzten Versuch zur friedlichen Schlichtung ihres Streites mit den Kuruiden machen und schickten Kṛṣṇa als Überbringer von Friedensvorschlägen an den Kuruidenhof. Am Kuruidenhof wird Kṛṣṇa von den meisten ehrerbietig empfangen, aber der böse Geist unter den Kuruiden, Duryodhana, und seine Gesinnungsgenossen planen einen Anschlag auf Kṛṣṇa: sie wissen, dass Kṛṣṇa die Stütze und Zuversicht der Pāṇḍuiden ist, und sie wollen sich die einzigartige Gelegenheit, dass er allein und schutzlos unter den Kuruiden weilt, trotz seiner Unverletzlichkeit als Gesandter zunutze machen und ihn gefangennehmen: dadurch würde die Macht der Pāṇḍuiden entscheidend geschwächt werden. Kṛṣṇa aber sagt, nachdem er den Plan durchschaut hat, zu Duryodhana: “Weil du Verblendeter meinst, ich sei allein, willst du mich überwältigen und gefangennehmen? Aber in Wirklichkeit sind alle Pāṇḍuiden mit mir hier und alle meine Volksgenossen, die Andhaka’s und Vṛṣṇi’s. Und mit mir hier sind auch alle Götter, die Āditya’s, Rudra’s und Vasu’s, samt den Sehern, den Ṛṣi’s.” Nach diesen Worten lacht Kṛṣṇa laut auf, und die 30 Götter kommen, in Daumengrösse, feuerspeierend zum Vorschein: An Kṛṣṇa’s Stirn befindet sich Brahmā, an seiner Brust Rudra, die acht Welthüter [Indra usw.] an seinen Armen, aus seinem Munde kommt der Feuergott Agni hervor, ferner die Āditya’s, Sādhya’s, Vasu’s und Aśvin’s; an seinen Vorderarmen werden sein Bruder Balarāma und sein Wagengenosse Arjuna sichtbar, zu seiner Rechten und Linken die Pāṇḍuiden, auf seinem Haupte die Vṛṣṇi’s und Andhaka’s mit gezogenen Schwertern; aus seinen Augen und Ohren dringen schreckliche Flammen mit schwarzem Rauch ... Als die Könige diese wahre Gestalt Kṛṣṇa’s sehen, schliessen sie erschreckt ihre Augen; nur seinen verehrten Verwandten und Lehrern unter den Kuruiden, nämlich Bhīṣma, Droṇa und Dhṛtarāṣṭra, gibt Kṛṣṇa ein himmlisches Auge, mit dem sie seinen Anblick auszuhalten vermögen. Auf dieses Wunder hin erklingen vom Himmel die Götterpauken und es fällt ein Blumenregen hernieder. Der blinde Dhṛtarāṣṭra, der durch das himmlische Auge, das ihm Kṛṣṇa verliehen hat, sehend geworden ist, bittet Kṛṣṇa, dessen Wille doch das Wohlergehen der ganzen Welt sei, um Gnade; für sich selbst erbittet Dhṛtarāṣṭra, sein Augenlicht wieder verlieren zu dürfen: er will nämlich, nachdem er Kṛṣṇa’s wahre Gestalt geschaut hat, nichts anderes mehr sehen. Duryo-

55 [5, 129 nach der Zählung der ed. crit.]

dhana und die anderen Übelgesinnten unter den Kuruiden lassen sich aber auch von dieser furchterregenden Selbstoffenbarung Kṛṣṇa's nicht beeindrucken und weigern sich nach wie vor, Kṛṣṇa's Friedensvorschlag anzunehmen; Kṛṣṇa's Mission ist gescheitert, und er kehrt zu den Pāṇduiden zurück; der Krieg ist unvermeidlich geworden.

Der Sinn solcher Szenen ist, dass Kṛṣṇa, Gott in Menschengestalt, wenn seine Gottnatur von seinen Gegnern verkannt oder bestritten wird, für kurze Zeit seine göttliche Gestalt annimmt. In unserem Falle hat also das plötzliche Erscheinen der bloss daumengrossen Götter, Verwandten und Freunde Kṛṣṇa's an seiner Stirn, seiner Brust, seinen Armen usw. *nicht nur* den Sinn eines übernatürlichen Zaubers, der seinen Feinden beweisen soll, dass Kṛṣṇa keineswegs, wie seine Feinde glauben, allein und schutzlos ihnen preisgegeben ist, sondern diese Erscheinung ist eine Offenbarung von Kṛṣṇa's wahrer Gestalt im Sinne des Gītā-Wortes: "Alle Wesen sind in Mir". Nicht nur alle Götter, sondern alle Geschöpfe, die ganze Welt ist in Kṛṣṇa, und solche Szenen verwirklichen diese Vorstellung in konkreter, wörtlicher Form. Die berühmteste und grossartigste Szene dieser Art werden wir im 11. Gesange der Gītā antreffen; für unser Gefühl – wenn das ausgesprochen werden darf – hat diese Erscheinung Kṛṣṇa's mit dem Gewimmel aller Wesen an oder in seinem Leibe auch etwas Bizarres und Groteskes, denn wir können die Vermutung nicht loswerden, dass es sich hier um ein naives Wörtlich- und Konkretnehmen der Auffassungen des Theopanismus handelt, wie es die religiösen Denker, welche den Theopanismus entwickelt haben, vielleicht erschreckt hätte. Wir halten es also – mit andern Worten gesagt – nicht für ausgeschlossen, dass theopanistische Aussagen gebildeter Philosophen, die Welt sei in Gott enthalten, vom ungebildeten Volke wörtlich genommen und konkret ausgemalt wurden.

Im Anschluss an die Verurteilung derer, die die Gottnatur Kṛṣṇa's verkennen, werden 9, 13 ff. und namentlich 20 ff. ähnlich wie schon im 2. und 7. Gesange verschiedene Arten religiöser Verehrung bewertet. Die im Sinne der vedischen Religion Frommen kommen zwar in den Himmel und geniessen dort die Paradiesesfreuden, aber nur so lange, bis ihr religiöses Verdienst aufgezehrt und abgegolten ist; dann müssen sie in der Menschenwelt wiedergeboren werden; sie erlangen als Belohnung für ihre Frömmigkeit immer nur Güter, die kommen und gehen, d.h. Vergängliches; der tiefere Grund für dieses unbefriedigende Schicksal ist, dass sie ihren Leidenschaften und Begierden unterworfen sind, dass sie nicht im Sinne der Gītā frei vom Hange zu den Früchten ihres Tuns sind.

Diejenigen, welche in aufrichtiger Gläubigkeit andere Götter als Kṛṣṇa verehren, verehren in Wirklichkeit, ohne es zu wissen, doch Kṛṣṇa, denn Kṛṣṇa ist der Empfänger aller Opfer und jeder religiösen Verehrung; doch führt diese unbeabsichtigte und unbewusste Kṛṣṇa-Verehrung nicht zur eigentlichen Erlösung. Dagegen nimmt Gott Kṛṣṇa jede, auch die geringste Gabe, gnädig an, wofern sie nur in gläubiger und liebevoller Gesinnung dargebracht wird; die Verse 9, 26 und 27 sprechen das auf ergreifende Weise aus: “Wer mit liebevoller Frömmigkeit und gezügelter Seele ein Blatt, eine Blume, eine Frucht oder Wasser darbringt, dessen Gabe nehme ich als Speise an, weil sie eben mit liebevoller Frömmigkeit dargereicht ist. Was immer du tust, was immer du issest, was immer du darbringst, was immer du als Almosen gibst, was immer du an Kasteiung übst – tu es im Hinblick auf Mich. So wirst du aus den Banden des Tuns, mögen sie aus guten oder schlechten Früchten bestehen, befreit werden; kraft der entsagungsvollen Disziplinierung erlöst wirst du zu Mir eingehen”.

Der zehnte Gesang

Der 10. Gesang breitet die grosse Selbstoffenbarung Kṛṣṇa's im 11. Gesange vor: Er hat die Ewigkeit Gottes und die zur Erlösung führende Erkenntnis dieser Ewigkeit zum Thema. Vers 3: “Wer unter den Menschen mich als den ungeborenen, anfangslosen Grossen Herrn der Welt erkennt, der ist frei von Verblendung und wird aus allen Übeln erlöst”. Vers 8: “Ich bin der Ursprung von Allem, alles entsteht aus Mir; das erkennen die Weisen, verehren Mich und werden meines Wesens teilhaftig”. Die erlösende Wirkung der Gotteserkenntnis stellt sich dadurch ein, dass der Mensch, welcher Gott erkennt, des Wesens Gottes teilhaftig wird, und dieses Wesen Gottes besteht hauptsächlich darin, dass Gott durch sein Tun, zum Beispiel seine Schöpfertätigkeit, nicht gebunden wird; wer Gott erkennt, verehrt und dadurch am Wesen Gottes teilhat, kann wie Gott handeln, ohne dadurch gebunden zu werden; er wird vom Karman und damit vom Samsāra befreit.

Der Rest des 10. Gesanges besteht aus 2 Teilen, einer Rede Arjuna's, die ihrerseits in einen Lobpreis Kṛṣṇa's und in die Bitte um weitere Belehrung zerfällt, und in einer Rede Kṛṣṇa's, in der Er Sich wiederum als die Quintessenz aller Essenzen offenbart. Das Wichtigste ist wohl die Frage Arjuna's Vers 16: “Sage mir, in welchen Manifestationen Du diese Welten durchdringst?” und die Antwort Kṛṣṇa's in der letzten Strophe des 10. Gesanges, 42 “Aber was brauchst du, Arjuna, viel Einzelnes zu wissen? (Die Hauptsache ist:) Ich erhalte die ganze Welt, indem ich Mich mit einem Teile von Mir in ihr befinde”. Zugrunde liegt

wieder der in 7, 12 formulierte Satz: "Ich bin nicht in der Welt, aber die Welt ist in Mir", hier etwas modifiziert: "Ich bin nur mit einem Teile von Mir in der Welt". Hinzuzudenken ist: "Mein überwiegender Teil ist aber ausserhalb dieser Welt", und ohne diese Wahrheit wäre ja eine Erlösung aus dieser Welt und ein Eingehen in Gott nicht denkbar.

Der elfte Gesang (7. Stunde.)

Zu Beginn des 11. Gesanges stellt Arjuna fest, dass seine Verblendung und Verwirrung durch Kṛṣṇa's gnädige Belehrung über das Höchste Wesen, d.h. über sich selbst, dahingeschwunden sei. Er sei jetzt im klaren darüber, dass alle Geschöpfe entstehen und vergehen, dass aber Kṛṣṇa unvergänglich sei. "Deine göttliche Gestalt, die Du selbst beschreibst," fährt Arjuna fort, "die möchte ich sehen. Wenn Du glaubst, o Herr, dass es für mich möglich ist, diese Gestalt zu schauen, so zeig mir Dein unvergängliches Selbst!" Kṛṣṇa antwortet: "O Sohn der Prthā, so schaue denn meine göttlichen, verschiedenartigen, verschiedenfarbigen, verschiedenförmigen Gestalten hundertfach und tausendfach. Schau die Āditya's, die Vasu's, die Rudra's usw. (wir erinnern uns an Kṛṣṇa's Offenbarung seiner eigentlichen Gestalt in Mahābhārata 5, 131). Hier, an *einem* Ort in meinem Leibe vereinigt, schau die ganze Welt mit allem Beweglichen und Unbeweglichen, das sie enthält! Aber es wird dir nicht möglich sein, Mich mit diesem deinem menschlichen Auge zu schauen; deshalb gebe ich dir ein göttliches Auge" (wir erinnern uns des göttlichen Auges, das Kṛṣṇa in Mahābhārata 5, 131 den Frommen und Weisen unter den Kuruiden gibt, um seinen Anblick auszuhalten. Auch der Buddhismus kennt ein "göttliches Auge", das durch Meditation gewonnen werden kann und übernatürliche Sehkraft verleiht).

Das letzte Wort Kṛṣṇa's an Arjuna, bevor er sich in seine wahre Gestalt verwandelt, lautet: "Sieh meinen göttlichen Yoga!". Wir haben das Wort Yoga absichtlich zunächst unübersetzt gelassen, weil es einer der gleichzeitig wichtigsten und schwierigsten Begriffe in der Gītā ist: schwierig, weil vieldeutig: Zaehner S. 146 unterscheidet nicht weniger als 5 Bedeutungen. Für das richtige Verständnis der grossen Selbstoffenbarung Kṛṣṇa's in unserem 11. Gesange ist es von entscheidender Wichtigkeit, wie das letzte Wort Kṛṣṇa's "Sieh meinen göttlichen Yoga!" aufzufassen ist. Das gleiche Wort "Sieh meinen göttlichen Yoga!" hatte Kṛṣṇa schon 9, 5 ausgesprochen, aber in etwas anderem Zusammenhang; aber es ist eine selbstverständliche methodische Forderung, dass diese Worte an beiden Stellen das gleiche bedeuten müssen und deshalb auch auf gleiche Weise zu übersetzen sind, wobei gerade der etwas andere Zusammen-

hang einen wertvollen Wegweiser zum richtigen Verständnis darstellt. Leider haben nicht alle Übersetzer den im Sanskrit gleichlautenden Satz an beiden Stellen gleich übersetzt; zum Beispiel Zaehner, der doch den neuesten und ausführlichsten Kommentar zur Bhagavadgītā geschrieben hat, übersetzt 9, 5 “sieh meine überlegene Fähigkeit zu handeln (behold my sovereign skill-in-works)”, 11, 8 aber “sieh meine Macht als Herr!” (behold my power as Lord)”, und er unterlässt es sogar, an den beiden Stellen auf die gleichlautende andere Stelle zu verweisen. Wir stellen aber unseren Versuch, diesen für das Verständnis der grossen Selbstoffenbarung Kṛṣṇa’s entscheidenden Satz zu verstehen, zurück, bis wir uns die Offenbarung selbst vor Augen geführt haben; erst dann wird es Zeit sein, im Lichte dieses Satzes eine Deutung zu versuchen.

Wie vollzieht sich nun die Verwandlung Kṛṣṇa’s in seine wahre, göttliche Gestalt? Wir haben ja schon früher erwähnt, dass im Mahābhārata die grosse 18tägige Schlacht zwischen den Kuruiden und den Pāṇḍuiden in Form eines Botenberichtes erzählt wird: der Wagenlenker Dhṛtarāṣṭra’s berichtet seinem alten, blinden Herrn die Vorgänge, die er gesehen hat. Da nun die Verwandlung Kṛṣṇa’s in seine wahre Gestalt weder von Kṛṣṇa selbst, der sich verwandelt, noch zunächst von Arjuna, für den die Verwandlung stattfindet, ausgesagt wird, trägt Saṃjaya, der ja der Berichterstatter über das ganze Gespräch zwischen Kṛṣṇa und Arjuna ist, dem Dhṛtarāṣṭra den Bericht über Kṛṣṇa’s Verwandlung vor; den Widerspruch oder die Ungereimtheit, dass Kṛṣṇa 11, 48 zu Arjuna sagt, er, Arjuna, sei der Einzige, dem sich Kṛṣṇa in seiner eigentlichen Gestalt enthüllt habe, während doch Saṃjaya als Zuschauer ebenfalls Augenzeuge der Verwandlung sein muss – diesen Widerspruch nehmen wir in Kauf; die Komposition des Mahābhārata mit ihren ineinandergeschachtelten Rahmenerzählungen ist dem abschliessenden Redaktor nicht selten gewissermassen über den Kopf gewachsen, so dass er zeitweise den Überblick verlor. Saṃjaya schildert die Verwandlung Kṛṣṇa’s folgendermassen: “Nach diesen Worten zeigt Hari dem Arjuna seine höchste, göttliche Gestalt [Hari ist ein Name Viṣṇu’s, und Viṣṇu ist eben Gott, der in Kṛṣṇa Menschengestalt annahm]. Diese göttliche Gestalt hatte viele Münder und Augen und viele wunderbare Aspekte, vielen göttlichen Schmuck und viele göttliche gezückte Waffen, diese Gestalt trug viele göttliche Kränze und Gewänder, und war mit vielen göttlichen Wohlgerüchen und Salben ausgestattet; diese Gestalt war der wunderbare, unendliche Gott mit Gesichtern nach jeder Richtung. Sein Glanz liess sich nur etwa mit dem Glanz von tausend Sonnen vergleichen, die zugleich am Himmel aufgegangen wären. Und in diesem Körper des Gottes der Götter sah Arjuna die ganze Welt mit ihren vielen Teilen an *einem* Orte. Da sprach Arjuna von Erstaunen ergriffen, von Ehrfurcht

erschauernd, das Haupt senkend und die beiden Hohlhände demütig aneinanderlegend: ...”

Arjuna stimmt also angesichts dieser überwältigenden Gottesoffenbarung einen begeisterten Hymnus an. Bevor wir uns diesem Hymnus zuwenden, vergegenwärtigen wir uns kurz die Gottesgestalt, wie sie in der Verwandlungsszene geschildert wird: Sie stellt wohl eine Vereinigung von drei Zügen dar: Erstens die klassische, in der Mythologie vorherrschende Gottesgestalt Viṣṇu's, welche eine ins Himmlische gesteigerte Menschengestalt darstellt: Gewänder, Kränze, Wohlgerüche, Salben, Waffen, Schmuck, also die Gestalt eines idealen Menschenkönigs. Zweitens die Vervielfältigung der menschlichen Glieder dieser Gestalt: viele Münder, viele Augen, viele Antlitze. Diese Vorstellung hat wohl verschiedene Wurzeln. Eine Hauptaussage des Theopanismus ist es, dass Gott die ganze Welt durchdringt und erfüllt. Bei den Schöpfern des theopanistischen Gottes- und Weltbildes, den Denkern der spätvedischen spekulativen Hymnen und der Upaniṣaden, war dieser Gedanke des Durchdringenseins der Welt durch die Gottheit wohl mehr eine abstrakte philosophische Idee als eine konkrete, anschauliche Vorstellung. Als aber diese erhabene philosophische Idee in die zur Abstraktion unfähigen breiten Volksmassen drang, nahm sie konkrete Gestalt an, und da die Gottesvorstellung der Volksmassen zur Hauptsache anthropomorph war, konnte eine Durchdringung der ganzen Welt durch Gott nur entweder unter der Annahme einer Gottesgestalt riesenhaften Ausmasses oder einer im Welt- raume vervielfältigten Gottesgestalt vorgestellt werden. In Indien hat sich diese Konkretisierung in der Richtung der Vervielfältigung vollzogen. In dem von uns schon erwähnten Puruṣa-Hymnus des Rigveda, 10, 90, beginnt die erste Strophe: “Tausendköpfig, tausendäugig, tausendfüssig ist Puruṣa; er bedeckte vollständig die Erde ...” Der Grund für die Tausendköpfigkeit usw. des Puruṣa ist also seine Durchdringung oder Überdeckung der ganzen Erde. Ob der Ausdruck “tausendköpfig” usw. hier noch bildlich gemeint ist, um eine abstrakte Idee überhaupt ausdrücken zu können, oder schon wörtlich-konkret, lässt sich schwer sagen. Der Einwand, der Puruṣa sei ja der kosmische Ur-Mensch und nicht Gott, habe also mit dem Gottesbild der Gītā nichts zu tun, wäre nicht stichhaltig, denn wir haben ja schon gesehen, dass der Ur-Mensch, der Puruṣa, des Rigvedahymnus 10, 90 zugleich der geopfert Gegenstand und Gegenstand der Verehrung, Opfertier und Gottheit in einer Person war.

Eine andere Wurzel der Vorstellung eines zwar menschenförmigen, aber vielgliedrigen Gottes sind wohl rein dichterisch-bildliche Ausdrucksweisen wie Rigveda 7, 34, 10, wo der Gott Varuṇa tausendäugig genannt wird; nun ist Varuṇa der grosse, göttliche Aufseher, der über die Einhaltung des Rechtes

wacht und jede Rechtsverletzung erspähst und ahndet; “tausendäugig” ist also wohl nur ein bildlicher Ausdruck für “alles erspähend”; aber ein solcher bildlicher Ausdruck konnte von einem volkstümlich-naiven Denken wörtlich genommen werden.

Wenn schliesslich Gottheiten wie Brahmā und Viṣṇu mit vier Gesichtern und vier Armen vorgestellt und dargestellt werden, so ist das wohl auch nur eine volkstümliche Konkretisierung des Gedankens, dass die Gottheit in ihrem Wahrnehmen und in ihrem Wirken nicht wie der Mensch räumlich beschränkt ist, sondern zugleich in allen Richtungen sehen und handeln kann. In der Gītā ist aber – und darauf werden wir in unserer Schlussbetrachtung der Theophanie des 11. Gesanges noch einmal zurückkommen – die Stufe der Bildlichkeit und der Metapher schon deutlich überschritten: In der Gītā ist das alles wörtlich gemeint, und wenn wir uns über das Nebeneinander und Ineinander erhabenster, schwierigster und abstraktester philosophischer Ideen einerseits und konkret-bizarrer volkstümlicher Vorstellungen anderseits wundern, so haben wir das Wesen der Gītā nicht begriffen, die wie ein Schmelztiegel philosophische und volkstümliche, alte und neue, sāmṁhyāistische und vedāntistische Ideen zu einer Einheit verschmolzen hat, wie sie wohl nur in Indien denkbar ist. Die alles in eins verschmelzende Hitze war die Glut der mystischen Gottesliebe.

Der ins Göttliche erhöhte Anthropomorphismus und die durch Konkretisierung der Idee der göttlichen Durchdringung des Alls entstandene Vervielfältigung der menschlichen Glieder sind also die beiden ersten Züge der Gotteserscheinung der Bhagavadgītā; der dritte Zug ist die Konkretisierung des Satzes 7, 12 und 9, 6 “die Geschöpfe sind in Mir”: 11, 13 heisst es ja: “Arjuna sah die ganze Welt im Leibe Gottes”.

Die in der Berichterstattung Saṁjaya’s nur in den Umrissen skizzierte Gotteserscheinung wird aber nun in dem von uns schon erwähnten anschließenden Hymnus Arjuna’s noch weiter ausgeführt: “Auf allen Seiten sehe ich Deine unendliche Gestalt mit vielen Leibern, Gesichtern und Augen; ich sehe an Dir, o allgestaltiger Herr des Alls, weder Anfang, Mitte, noch Ende.” [Also die Vervielfältigung bis ins Unendliche]. “Ich sehe Dich mit Deiner Krone, Deiner Keule und Deinem Diskus, als leuchtende Masse von allseitigem Glanz, strahlend wie das glühende Sonnenfeuer, unermesslich”. [Also die erhöhte anthropomorphe Erscheinung]. “Du bist der ewige Geist” [Also die abstrakte philosophische Fassung]. “Den Zwischenraum zwischen Himmel und Erde und alle Himmelsgegenden durchdringst Du allein; wenn die drei Welten [Himmel, Luftraum und Erde] diese deine furchtbare Gestalt sehen, o Erhabener, erbeben sie.” Furchtbar ist diese Gotteserscheinung, und furchterregend; in der Strophe

24 und 25 sagt Arjuna sogar: “Wenn ich Dich bis zum Himmel sehe, in vielen Farben leuchtend, mit weit geöffnetem Munde und mit grossen leuchtenden Augen, erschrickt mein Inneres, und ich finde weder Halt noch Ruhe, o Viṣṇu. Wenn ich Deine Münder mit den gewaltigen Eckzähnen sehe, Deine Münder, die dem Weltuntergangsfeuer gleichen, finde ich mich nicht mehr zurecht und sehe keine Zuflucht: sei gnädig, o Zuflucht der Welt!” Während man erwarten sollte, die Arjuna zuteilwerdende einzigartige Gnade der Offenbarung von Gottes eigentlicher Gestalt würde ihm das schenken, was den meisten Menschen durch Gottes Verhülltsein sonst vorenthalten wird, nämlich vollkommenen Frieden und einen Vorgeschmack des Nirvāṇa, übt die Gotteserscheinung in ihrer Furchtbarkeit gerade die gegenteilige Wirkung auf ihn aus: er ängstigt sich und findet keinen Halt und keine Ruhe. Wieder ein Aspekt von Gottes Wesensparadoxie.

Die weitere Schilderung der sich ihm offenbarenden Gotteserscheinung durch Arjuna zeigt aber immer deutlicher, dass sich Kṛṣṇa-Viṣṇu in seinem furchterregenden, ja grauenhaften Aspekt darbietet: In den Strophen 26 ff. wird die unmittelbare und situationsbedingte Umgebung, in der sich das Gespräch zwischen Kṛṣṇa und Arjuna abspielt, nämlich die sich kampfbereit gegenüberstehenden Kuruiden und Pāṇḍuiden, auf grauenerregende Weise in die Gotteserscheinung einbezogen: “Und dort von dem uns gegenüberstehenden feindlichen Heere gehen alle Söhne Dhṛtarāṣṭra’s und ihre Heerführer Droṇa, Bhīṣma und Karṇa, aber auch auf unserer Seite unsere Befehlshaber, sämtliche rasch in deine von Eckzähnen starrenden Münder⁵⁶ hinein, wo einige, in den Spalten zwischen den Zähnen hängend, mit zermalmtten Häuption zu sehen sind. Wie die vielen Flüsse ins Meer münden, so gehen die Helden der Menschenwelt in Deine glühenden Münder ein. Wie sich Motten eilig zu ihrem Verderben ins flammende Feuer stürzen, so stürzen sich auch die Menschen zu ihrem Verderben eilig in deine Münder. Alle Menschen [vielleicht: alle Welten] verschlingst du und beleckst sie mit deinen glühenden Mündern, und deine glühenden Strahlen erfüllen und erhitzen die ganze Welt. Sag mir, wer Du bist, in dieser furchtbaren Gestalt! Verehrung sei Dir, o Bester der Götter! Ich möchte Dich als Uranfänglichen erkennen, denn ich verstehe Dein Tun nicht”.

Der seinen ersten Hymnus abschliessende Satz Arjuna’s: “Ich verstehe Dein Tun nicht” drückt ja deutlich genug aus, dass die von ihm als höchste Gnade erbetene Selbstoffenbarung Kṛṣṇa’s seinen Erwartungen nicht entspricht. Zwar hatte Arjuna in seiner Bitte, Kṛṣṇa in seiner eigentlichen, göttlichen Gestalt

56 [darüber:] Rachen

schauen zu dürfen, im Verse 11, 2 gesagt, Kṛṣṇa habe ihn bisher über die Vergänglichkeit der Geschöpfe und über Seine, Kṛṣṇa's, Unvergänglichkeit belehrt; jetzt wünsche er, Arjuna, Kṛṣṇa's unvergängliche Gestalt zu schauen; dass also in der Selbstoffenbarung Kṛṣṇa's auch der Gegensatz zwischen Gottes Ewigkeit und der Vergänglichkeit der Geschöpfe sichtbar werden würde, war zu erwarten. Dass sich aber Gott ausschliesslich als riesigen Schlund oder als eine Unsumme von Schlünden der Vernichtung offenbaren würde, in den oder in die sich alle Geschöpfe zu ihrem Verderben hineinstürzen, damit konnte Arjuna nicht rechnen. Von den Erklärern der Gītā gibt, soweit ich sehe, einzig Zaehner⁵⁷ diese Sachlage offen zu; er schreibt: "Arjuna versteht die schreckliche Seite von Kṛṣṇa's Wesen, die ihm offenbart wurde, noch nicht – die schreckliche Seite, welche sogar ein Einzelselbst, das schon die Befreiung erlangt hat, wieder ins Wanken bringen kann. Nichts in Kṛṣṇa's vorangegangener Belehrung hatte Arjuna darauf vorbereitet. Er möchte Ihn eher als den Uranfänglichen kennen lernen, d.h. in seiner unveränderlichen friedvollen Ruhe, als in seiner unverständlichen und anscheinend grausamen Tätigkeit. Kṛṣṇa aber sagt ihm nun, dass die Wirklichkeit tatsächlich so schrecklich ist wie sie scheint".

Soweit Zaehner, der damit eine bemerkenswerte Ehrlichkeit und Sachlichkeit an den Tag legt – bemerkenswert, weil andere Erklärer nicht so ehrlich und sachlich sind. Rādhākṛṣṇan zum Beispiel geht mehr oder weniger schweigend oder mit nichtssagenden Erläuterungen über diese Strophen hinweg, die ihm offenbar unbequem sind. Der altindische Erklärer Nīlakaṇṭha will es nicht gelten lassen, dass die frommen Pāṇḍuiden und die Frommen unter den Kuruiden einerseits, die frevlerischen Söhne Dhṛtarāṣṭra's andererseits unterschiedslos in Kṛṣṇa's grausigen Schlünden untergehen sollen. Er hilft sich damit, dass er sich an einen grammatischen Strohalm klammert: In den Strophen 26 und 27 ist eine kleine sprachliche Unebenheit: Es heisst: "Die Söhne Dhṛtarāṣṭra's und auch unsere Heerführer gehen in Dich, in Deine Mündel ein". Nīlakaṇṭha will nun aus dieser Formulierung heraushören: "Die Söhne Dhṛtarāṣṭra's gehen in Dich ein, d.h., da Du das Weltall bist, in Deinen Unterleib, d.h. in die Hölle; die frommen Pāṇḍuiden aber gehen in Deine Mündel ein, d.h. in Deinen edlen Körperteil, aus dem der Feuergott, die Brahmanen und die Veden hervorgegangen sind". Natürlich kann keine Rede davon sein, dass die Gītā einen solchen Unterschied meint. Was sie vielmehr meint, sagt Kṛṣṇa selbst in seiner Antwort auf Arjuna's Bitte, er möge ihm sagen, was diese seine furchtbare Gestalt bedeute. Strophe 32: "Ich bin die Zeit, der grosse Herbeiführer des Weltunterganges,

57 [Zaehner (1969), 311.]

bereit, die Welten zu zerstören; auch ohne dein Zutun werden alle diese einander feindlich gegenüberstehenden Krieger aufhören, zu sein. Deshalb steh auf, erwirb Ruhm, besiege die Feinde und erfreue dich einer glücklichen Herrschaft! Diese Krieger sind nämlich schon vorher von Mir getötet worden; du sei nur das Werkzeug! Droṇa und Bhīṣma und Jayadratha und Karṇa und die anderen Helden, die alle schon von Mir getötet sind – töte sie! Sei nicht verzagt! Kämpfe! Du wirst die Rivalen in der Schlacht besiegen!”.

Als Zeit bezeichnet also Gott Kṛṣṇa seinen furchtbaren Aspekt; da aber die Zeit allem Vergänglichen ein Ende setzt, bedeutet im Sanskrit Kāla “Zeit” auch “Tod”; der Todesgott Yama führt auch den Namen Kāla “Zeit”. Einige Übersetzer übertragen die Antwort Kṛṣṇa’s denn auch geradezu durch: “Ich bin der Tod”. Sogleich klar ist der vordergründige Sinn der Antwort Kṛṣṇa’s: Das Schicksal der Helden, die Arjuna zu töten Bedenken trägt, ist von Kṛṣṇa dem Todbringer schon besiegelt; Arjuna ist gewissermassen nur der Vollstrecker schon gefällter Todesurteile. Es ist also eine andere Begründung für die ethische Unbedenklichkeit des pflichtgemässen Tötens als im 2. Gesange: dort war ja als Hauptgrund die Unsterblichkeit des Einzelselbst angeführt, das Töten als gar kein wirkliches Töten hingestellt worden, da der wesentliche Teil des Menschen gar nicht getötet werden könne. Aber beide Begründungen sind gleich bedenklich, wenn man nicht die stillschweigende Voraussetzung der Gītā hinzunimmt, dass nur pflichtgemässes, uneigennütziges Tun in Betracht kommt; die Aufforderung Kṛṣṇa’s an Arjuna, zu kämpfen, widerspricht allerdings in ihrer Formulierung dieser Grundforderung der Gītā wie schon im 2. Gesange: der Hinweis auf den Ruhm, den Arjuna durch den Sieg gewinnen, auf die Rivalen, die er nach dem Siege los sein und auf die Herrschaft, die er geniessen werde, ist ein Hinweis auf die Früchte des Tuns und behaftet strenggenommen dieses Tun mit dem Fluch der Bindung; aber vielleicht darf man diese Hinweise gar nicht so streng und wörtlich nehmen: M.B. Emeneau hat in *Mélanges d’indianisme à la mémoire de Louis Renou* (Paris 1968) S. 273 darauf hingewiesen, dass die Bhagavadgītā bewusst im epischen Stil gehalten ist und ihre Gedanken oft in herkömmliche dichterische Formeln kleidet, selbst wenn diese Formeln nicht genau das von der Gītā Gemeinte ausdrücken. Gerade Aufforderungen zu Kampf und Sieg samt dem Hinweis auf die dadurch zu gewinnenden Vorteile gehören nun aber zu den Requisiten des epischen Stils, so dass wir die fraglichen Aussagen mehr diesen stilistischen Erfordernissen als dem eigentlichen Gedankengut⁵⁸ der Gītā zurechnen dürfen.

58 [darüber:] den eigentlichen Intentionen

Rechtfertigt aber nun dieser eine Zweck, nämlich Arjuna zu zeigen, dass die Helden, die zu töten er sich scheut, von Gott gewissermassen schon im voraus getötet sind, und dass Arjuna bloss das Werkzeug dieses vorherbestimmten Todes ist – rechtfertigt dieser eine Zweck die einseitige Selbstoffenbarung Gottes als des furchtbaren, alle Menschen verschlingenden Zerstörers? Die Frage stellen heisst sie verneinen. Dass Kṛṣṇa in diesem 11. Gesang der Gītā, wo er Arjuna als einzigem Menschen die Gunst erweist, sich in seiner wahren göttlichen Gestalt zu zeigen, nur seinen grauenvollen Aspekt offenbart, ist zunächst ein Rätsel und wird es, soweit wir sehen, bis zu einem gewissen Grade auch bleiben.

Bevor wir aber dieses Rätsel noch einmal grundsätzlich anzugehen versuchen, fragen wir, ob der Schlussteil des 11. Gesanges zur Lösung dieses Rätsels etwas beizutragen vermag. Die Strophen 36–47 sind ein zweiter Hymnus Arjuna's auf Kṛṣṇa, und zwar verdient er den Namen "Hymnus" noch mehr als der erste (Vers 15–31), weil der Lobpreis Kṛṣṇa's die blosser Beschreibung der ja immer noch Arjuna vor Augen stehenden Gotteserscheinung überwiegt. Aber ein zweiter, für uns noch wichtigerer Unterschied gegenüber dem ersten Hymnus ist das Zurücktreten des grauenvollen Aspekts der Gottheit zugunsten ihres Charakters als Urgrundes des Seins, als des unveränderlichen Brahman – zugunsten des Charakters also, den Arjuna und den wir von Anfang an zu sehen zu bekommen erwartet hatten. Der Inhalt dieses zweiten Hymnus Arjuna's ist kurz zusammengefasst dieser: "Mit Recht freut sich die Welt, Dich zu lobpreisen; bist Du doch der Unendliche, Unvergängliche, über Seiendes und Nichtseiendes Hinausreichende. Du bist der uranfängliche Gott, die Stätte letzter Seligkeit und der Schöpfer des Alls. Du bist Vāyu, Yama, Agni, Varuṇa, Soma und Prajāpati zugleich; Verehrung sei Dir tausendfach, Verehrung Dir, Verehrung Dir." [Wir halten nur einen Augenblick inne, um diese Gleichsetzung Kṛṣṇa's mit andern Göttern zu verstehen. Die Gītā steht hier in der Tradition des von uns schon einmal erwähnten Henotheismus. Mit diesem Worte hat Max Müller, der grosse deutsch-englische Religionsforscher und Indologe des 19. Jahrhunderts, eine schon im ältesten indischen Texte, im Rigveda, sich äussernde religiöse Haltung bezeichnet, nämlich "einen Glauben an einzelne abwechselnd als höchste gedachte Götter. Im Veda – sagt Max Müller – wird ein Gott nach dem andern angerufen. Für den Augenblick wird alles, was von einem göttlichen Wesen gesagt werden kann, ihm beigelegt. Während der Dichter diese Gottheit vor sich sieht, scheint er keine andere Gottheit zu sehen. Und doch – sogar in demselben Hymnus werden andere Götter erwähnt, und auch sie sind durchaus unabhängig, durchaus die höchsten, durchaus göttlich ..." Expliziter als dieses Hervortreten

einer einzigen Gottheit für den Augenblick der Anrufung ist die ausdrückliche Identifikation dieser einen Gottheit mit allen anderen wie zum Beispiel in den Rigvedahymnen [5, 3 und 2, 1 an den Feuergott Agni: Du, Agni, bist Indra, du bist Viṣṇu, du bist Varuṇa, du bist Mitra ... "In dir sind alle Götter". Freilich hat der Glaube an Viṣṇu-Kṛṣṇa die Stufe des Henotheismus insofern weit überschritten, als Viṣṇu-Kṛṣṇa wirklich die allumfassende Gottheit ist, in der die andern Götter fast auf der gleichen Stufe wie alle übrigen Geschöpfe ihren Platz finden. Der Aussage in 11, 39 "Du bist Vāyu, du bist Yama usw." stand in 11, 15 die Aussage gegenüber: "Ich sehe in Deinem Leibe die Götter und alle Geschöpfe"]].

Dann folgt im 2. Hymnus Arjuna's jene von uns schon früher erwähnte ergreifende Stelle, in der er sich bei Kṛṣṇa dafür entschuldigt, dass er ihn, seinen Wagenlenker, in Unkenntnis seiner gewaltigen göttlichen Natur bisher wie einen vertrauten Kameraden behandelt hat. Schliesslich, nach einem nochmaligen Lobpreis der sich ihm offenbarenden Allgottheit, die Bitte um Gnade und darum, dass Kṛṣṇa wieder seine menschliche Gestalt annehmen möge; in Strophe 45 bekennt Arjuna, durch den Anblick der wahren Gestalt Kṛṣṇa's zugleich erfreut und erschreckt worden zu sein. Kṛṣṇa willfahrt dieser Bitte, und Arjuna sagt zu ihm: "Jetzt, wo du wieder deine menschliche, freundliche Gestalt angenommen hast, bin ich wieder zur Besinnung gekommen und zu meiner normalen Verfassung zurückgekehrt". Ewas unklar war die Strophe 46 gewesen, wo Arjuna Kṛṣṇa gebeten hatte, sich ihm wieder mit Krone, Keule und Diskus zu zeigen und nicht mehr als tausendarmiger, sondern als vierarmiger. Krone, Keule, Diskus und vier Arme sind die äussern Kennzeichen Viṣṇu's, also der Gottheit, deren Inkarnation Kṛṣṇa ist, aber Kṛṣṇa als Mensch hat nur zwei Arme. Jedenfalls sind wohl drei Gestalten Kṛṣṇa-Viṣṇu's zu unterscheiden: der klassische vierarmige Gott Viṣṇu, Kṛṣṇa als Mensch und die weltumfassende, grauen-erregende, tausendarmige, tausendköpfige Gestalt, in der sich Kṛṣṇa im 11. Gesange der Gītā offenbart. Eine weitere Unklarheit ist allerdings, dass, wie Sie sich vielleicht erinnern werden, auch der vervielfältigte kosmische Kṛṣṇa mit Kronen, Keulen und Disken ausgestattet war.

In den abschliessenden Versen des 11. Gesanges nennt der soeben wieder zur Menschengestalt zurückgekehrte Kṛṣṇa die Voraussetzungen, die derjenige erfüllen muss, der ihn in seiner kosmischen Gestalt schauen möchte – denn diese kosmische Gestalt zu schauen ist trotz ihres grauenvollen Charakters eine seltene und begehrte Gnade: sogar die Götter sehnen sich ständig danach, diese Gestalt zu schauen. "Weder das Vedenstudium", sagt Kṛṣṇa, "noch die Askese noch das Spenden von Almosen noch die Darbringung von Opfern ermöglichen dem Menschen, Mich so zu sehen, wie du Mich gesehen hast, sondern nur durch

liebende Frömmigkeit, die Mir und nichts anderem gilt, kann man Mich in meinem wahren Wesen erkennen und schauen und in Mich eingehen. Wer sein Tun mir weiht, nichts Höheres kennt als Mich, mir in liebender Frömmigkeit ergeben ist, keinem Hang zu irgend etwas ihm begehrenswert Erscheinenden unterliegt und allen Geschöpfen ohne Feindschaft gegenübersteht, der gelangt zu Mir". Dieser letzte Vers wird mit Recht als die Quintessenz der Gītā bezeichnet. Aber das Eingehen in Kṛṣṇa, das denen zuteil wird, die durch ihre liebende Frömmigkeit seine kosmische Gestalt schauen, kann nicht mit jenem Eingehen der Helden in die von Zähnen starrenden Rachen des kosmischen Kṛṣṇa identisch sein. Dass der Anblick dieser furchtbaren Gotteserscheinung die Frucht tiefster Frömmigkeit darstellt und die Erlösung bedeutet, ist wegen eben dieses furchtbaren Aspekts (Kṛṣṇa selbst nennt diese seine Gestalt in Strophe 49 "schrecklich") schwer verständlich.

Wir kommen nun noch einmal auf Kṛṣṇa's letztes Wort vor seiner Verwandlung in seine kosmische Gestalt zurück: "Sieh meinen göttlichen Yoga!". Das gleiche Wort stand auch 9, 4/5: "In Mir befinden sich alle Geschöpfe, aber ich befinde mich nicht in ihnen. Aber die Geschöpfe befinden sich doch nicht in Mir, sieh meinen göttlichen Yoga: Ich selbst halte die Geschöpfe und lasse sie gedeihen, aber ich befinde mich nicht in ihnen". Nun heisst Yoga auch "übernatürliche Kraft, Zaubermacht", fast wie Māyā; hier dürfen wir es vielleicht übersetzen: "Fähigkeit, etwas geheimnisvolles, ein Mysterium hervorzubringen". Das Verhältnis von Gott zur Welt ist ein Mysterium: Gott ist die Welt, befindet sich aber doch nicht in ihr; die Welt befindet sich in Gott und befindet sich doch nicht in Gott. Wenn wir nun das Wort Kṛṣṇa's in 11, 8, unmittelbar vor seiner Verwandlung in die kosmische Gestalt, auch so verstehen: "sieh, welches Mysterium ich hervorzubringen vermag", dann wäre damit die rational nicht auflösbare Spannung in der nachfolgenden Gotteserscheinung gemeint: alle Götter und übrigen Geschöpfe im Leibe Kṛṣṇa's, Kṛṣṇa selbst in unzähliger Vervielfältigung seines Leibes und seiner Glieder die Welt durchdringend – und doch der tiefgehende Unterschied zwischen Gott, dem Unvergänglichen, und der vergänglichen Welt. – Das Rätsel des furchtbaren Aspekts der Gotteserscheinung ist aber damit immer noch nicht gelöst, und wir sehen auch nicht, wie es gelöst werden könnte.

Was nun unsere Vermutung betrifft, dass die durch Vervielfältigung und Gewimmel geprägte Gotteserscheinung auf eine naiv-wörtliche Auffassung philosophischer theopanistischer Aussagen zurückgeht, so ist zunächst auf zwei Szenen im Bhāgavata-Purāṇa hinzuweisen: 10, 7, 34 ff. wird erzählt, wie Yaśodā ihr Pflegesöhnlein, den Säugling Kṛṣṇa, an ihrer Brust nährt und nachher lieb-

kost. Wie das Kind nun seinen Mund öffnet, sieht sie darin die ganze Welt: Himmel und Erde, alle Gestirne, Sonne und Mond, die Meere, die Weltteile, die Berge, die Flüsse und alle Tiere und Pflanzen. Ob dieses Anblicks erbebt sie, schliesst ihre Augen und verharrt in Erstaunen. Und Bhāgavata-Purāṇa 10, 8, 32 ff. spielt das Kind Kṛṣṇa mit andern Kindern; da kommen die andern Kinder zu Kṛṣṇa's Pflegemutter Yaśodā und melden ihr, Kṛṣṇa habe die Erde gegessen. Auf die Vorhaltungen seiner Mutter leugnet Kṛṣṇa die Wahrheit dieser Beschuldigung und fordert seine Mutter auf, selbst in seinem Munde nachzuschauen, ob die Beschuldigung stimme. Sie tut das und erblickt im Munde des Kindes wieder das Weltall. Yaśodā weiss nicht, wie ihr geschehen: ob sie selbst einer Geistesverwirrung anheimgefallen sei, oder ob ihr Kind über übernatürliche Fähigkeiten (ātma-yoga-) verfüge. Um seiner Mutter über diese Erschütterung hinwegzuhelfen, bewirkt der kleine Kṛṣṇa, dass sie die unheimliche Erscheinung wieder vergisst. Dazu Gail S. 32: "Die Wahrheit 'Alles ist in Viṣṇu' wird im zehnten Buch allegorisch durch zwei Theophanien des jugendlichen Kṛṣṇa illustriert, indem er seine Mutter Yaśodā das ganze Universum in seinem Munde schauen lässt". Aber ist es wirklich allegorisch, wie Gail annimmt? Wir glauben es nicht, denn wenn es schon in der philosophischen Gītā wörtlich gemeint ist, dann doch sicher im Bhāgavata-Purāṇa, das viel mehr noch der volkstümlichen Frömmigkeit Ausdruck gibt.

(8. Stunde)

Das äussere Gepräge der Gotteserscheinung im 11. Gesange der Gītā deckt sich auch mit manchen Zügen der indischen bildenden Kunst; offenbar malt der Dichter der Gītā Kṛṣṇa's wahre göttliche Gestalt in gleichem Geiste aus, in dem die indischen Bildhauer religiöse Inhalte gestaltet haben. Dieser Geist wird in Europa seit einigen Jahrzehnten besser verstanden als zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als zum Beispiel Hegel, der sich allerdings eingehend mit Indien beschäftigte, in den Darstellungen der vielarmigen, vielköpfigen indischen Plastiken etwas "Unschönes, Verrücktes, Phantastisches" fand (G.W.F. Hegels sämtliche Werke, ed. Glockner, Band 11, S. 191, vgl. Susanne Sommerfeld, *Indienschau und Indiendeutung romantischer Philosophen*, Rascher Verlag Zürich 1943, S. 83.).⁵⁹ Auch Goethe, der die indische Poesie enthusiastisch begrüsst, äusserte sich in den "Zahmen Xenien" abfällig über die indische

59 [Das Hegel-Zitat ist aus Bd. 15, S. 362; s. Sommerfeld, a.a.O.]

Bildhauerei.⁶⁰ Auf dem Gebiete der bildenden Kunst zeigt sich besonders deutlich, dass sich das auf griechische Ideale ausgerichtete abendländische Empfinden nicht zum absoluten ästhetischen Massstab setzen darf. Die indische Kunst darf aber vielleicht überhaupt nicht in erster Linie ästhetisch betrachtet werden. Susanne Sommerfeld sagt in ihrer soeben angeführten Schrift S. 83: “Es lässt sich aber überhaupt die richtige Einstellung zu indischen Kunstwerken nicht finden, wenn man einen nur ästhetischen Massstab an sie legt. Der Inhalt, nicht die Form ist das Wesentliche an ihnen. Die indischen Künstler sind bestrebt, einen unermesslichen Inhalt auszudrücken, und dieses Ziel allein bestimmt ihre Darstellungsweise, die dem westlichen, ästhetisch wertenden Betrachter allerdings oft ungeheuerlich, grotesk erscheinen muss”.

Solche Mahnungen und Warnungen sind aber heute, wie schon angedeutet, gar nicht mehr nötig; ein neues, richtigeres Verständnis der indischen Kunst hat sich längst Bahn gebrochen. Allerdings gilt immer noch, wie sich Armin Kesser in seinem Nachwort zu dem Piper-Bändchen “Indische Plastik” (München 1960), S. 44 ausdrückt, “die orientalisch-tropische Bedingung mit ihrer fiebernden Ekstase, ihrer Tendenz zur Formhäufung, Formwucherung”, aber Kesser verurteilt die sich auf diese Kennzeichen gründende frühere Kritik an der indischen Kunst, weil die Wertbegriffe dieser Kritik ausschliesslich, wie er sich ausdrückt, aus dem Bildungskanon der klassizistischen *Graeculi* stammen. Wenn auch Kesser’s Ausdruck “*Graeculi*” übers Ziel hinausschiesst – das verächtliche Wort bezeichnet ja im Munde der tatkräftigen Römer die griechischen Schöngeister –, so ist umso aufschlussreicher ein von Kesser⁶¹ als Zeugnis für die authentischen Intentionen der indischen Kunst angeführtes kleines Lehrgespräch zwischen dem vor einigen Jahren gestorbenen südindischen Weisen Shri Ramana Maharshi und einem seiner Schüler: “Schau dir den Torturm des Tempels dort an! Er wimmelt von steinernen Figuren, und an jeder Ecke steht eine Riesengestalt. Siehst du sie?”. Der Schüler: “Ja, ich sehe sie”. Der Meister: “Jetzt höre: dieser ganze grosse ragende Turm wird von allen diesen Gestalten getragen.” Der Schüler: “Was meinst du damit?”. Der Meister: “Wenn ich das sage, meine ich damit, dass es närrisch ist, wenn du sagst, du müsstest die Last aller Sorgen tragen, und tragest alle Verantwortung und alle Pflichten. Der Herr des Alls trägt die ganze Last”. Also so versteht ein frommer indischer Weiser den Sinn der indischen religiösen Architektur und Bildhauerkunst: Sie vergegen-

60 [“In Indien möcht’ ich selber leben, hätt’ es nur keine Steinhauer gegeben” und “Nehme sie niemand zum Exempel, die Elefanten- und Fratzentempel”, zitiert bei Sommerfeld, a.a.O.]

61 [Kesser (1960), 45 f.]

wärtigt dem einzelnen Frommen, dass ihm die Allgottheit die Last des Daseins abnimmt. Das Gewimmel der steinernen Figuren veranschaulicht das befreiende Aufgehen der leidenden Einzelpersönlichkeit in der Allgottheit, also den Grundgedanken aller indischen Religionen.

Den gleichen Erlösungsweg drückt die dichterische Kunst des 11. Gesanges der Gītā mit ihrer Vergegenwärtigung der im Raume wimmelnden Allgottheit Kṛṣṇa-Viṣṇu aus. Aber wir müssen vielleicht doch daran festhalten, dass die Dichtkunst weniger als die bildende Kunst auf eine so weitgehende Konkretisierung angewiesen war, und dass ein naiv-populäres Wörtlichnehmen abstrakter philosophischer Aussagen zugrundeliegt. Ferner ist der einseitig grauenvolle Aspekt der Gotteserscheinung noch immer unerklärt.

Der zwölfte Gesang

Zu Beginn des 12. Gesanges überrascht uns die nach dem gewaltigen Erlebnis der Offenbarung etwas kühl und unbeteiligt wirkende Sachlichkeit, mit der Arjuna Kṛṣṇa die von uns schon früher behandelte Frage stellt, welche von beiden religiösen Haltungen wirksamer sei, die Verehrung des persönlichen Gottes Kṛṣṇa oder die Verehrung des unpersönlichen Brahman. Wir hatten früher auch schon Kṛṣṇa's Antwort gehört: die auf Ihn, Kṛṣṇa, gerichtete liebende Frömmigkeit sei die höchste Form religiösen Strebens, aber auch die Verehrer des Brahman gelangten letztlich zu Kṛṣṇa, nur sei ihr Weg schwieriger und beschwerlicher. Dann aber preist Kṛṣṇa mit grossem Nachdruck die erlösende Kraft der Ihm gewidmeten liebenden Frömmigkeit: "Die alles Tun auf Mich ausrichten, mit einer Anspannung, die nichts anderes als Mich kennt, die meditierend Mich verehren, deren Denken in Mich eingegangen ist, die werde ich in kurzer Zeit aus der endlosen zu immer neuem Sterben führenden Wanderung erretten. Auf Mich richte dein Denken, in Mich lass deinen Verstand eingehen – dann wirst du von da an in Mir deine Stätte haben". Darauf folgt wieder die zweite Hauptlehre der Gītā, die ausserordentliche Wichtigkeit des Verzichtes auf die Früchte des Handelns. Der 12. Gesang endet mit einer Versreihe, in der Kṛṣṇa auf eindrucksvolle Weise die Eigenschaften aufzählt, die Ihm einen Menschen lieb machen. Es ist ein Katalog von Tugenden, von denen wir die meisten schon in ihrer Bedeutung für die Erlösung aus der Wanderung gewürdigt haben, so den Gleichmut, der die Folge der Abschirmung des Selbst gegen alle äussern Eindrücke und eine Art Vorwegnahme des Nirvāṇa ist, die Selbstbeherrschung, die die Befreiung des Selbst aus der Verstrickung der Welt und der Wanderung überhaupt erst ermöglicht, die Begierdelosigkeit und die Entsagung. Dass solche

im weitesten Sinne verstandene Enthaltung und Leidenschaftslosigkeit dazu dient, den göttlichen Kern des Menschen verderblichen Einflüssen und Bindungen zu entziehen, leuchtet ein; es sind also Tugenden, die dem Selbstschutz, der Selbsterlösung und – wie wir mit einem Ausdruck unseres abendländischen Wortschatzes vereinfachend sagen dürfen – dem eigenen Seelenheil dienen.

Da wundert es uns fast, dass wir in diesem Katalog gottgefälliger Eigenschaften doch auch einige Tugenden finden, die wir unter dem Sammelbegriff der Nächstenliebe zusammenfassen dürfen, namentlich Wohlwollen und Mitleid (Vers 13). Sie erinnern sich wohl, dass uns am Anfang unserer Betrachtungen der Widerspruch zwischen der Rechtfertigung des pflichtgemässen Tötens und der Anempfehlung der Ahimsā, also des Nichtwehetuns, des Nichtverletzens, ratlos gemacht hatte; wir hatten damals festgestellt, dass das Nichtverletzen zwar von der Gītā nicht besonders hervorgehoben wird, aber doch viermal in Aufzählungen von Kardinaltugenden erscheint. Doch ist das Nichtverletzen immer noch eine Form der Enthaltung, während das Wohlwollen, das Mitleid und das Bedachtsein auf das Wohl aller Geschöpfe (Gītā 5, 25) wie gesagt Ausdruck von Nächstenliebe sind, eine Hinwendung zu den andern Menschen und Geschöpfen voraussetzen und sich nicht ganz in die Abkehr und Abschirmung von der Welt einordnen. Zaehner⁶² schreibt die Aufnahme von Wohlwollen und Mitleid unter die von Gott Kṛṣṇa besonders geschätzten Tugenden buddhistischem Einfluss auf die Gītā zu, und tatsächlich gebraucht die Gītā hintereinander die beiden Adjektive “wohlwollend” oder “freundlich”, maitra, und “mitleidsvoll”, karuṇa, die den buddhistischen Tugenden “Wohlwollen” oder “Freundlichkeit”, maitrī, und “Mitleid”, karuṇā, entsprechen. Damit ist aber das Problem, aus welchen Gründen sich unter Tugenden, die dem Seelenheil dienen, auch einige Tugenden der Nächstenliebe finden, nur verschoben, nicht gelöst. Wir müssten erstens wissen, weshalb der Verfasser der Gītā in seinen Katalog auch buddhistische Tugenden aufgenommen hat, und zweitens müssten wir verstehen, warum in der buddhistischen Ethik, die genau wie die hinduistische vorwiegend eine Ethik des Sich-Hütens und der Enthaltung ist, Wohlwollen und Mitleid eine bedeutende Rolle spielen. Wir werfen also hier das Problem der Begründung der altruistischen Ethik in den indischen Heilslehren auf.

Dass auch die buddhistische Ethik vorwiegend eine Ethik der Enthaltung im weitesten Sinne ist, kann nicht bezweifelt werden. Jeder Bekenner Buddha's, auch der Laie, muss vor allem die fünf grossen Verbote auf sich nehmen: kein lebendes Wesen zu töten (also Ahimsā); sich nicht an fremdem Eigentum zu

62 [329.]

vergreifen; keine Unkeuschheit zu begehen; nicht die Unwahrheit zu reden und kein berauschendes Getränk zu trinken. Wenn auch nicht in allen Einzelheiten, so doch im Gesamtcharakter stimmen mit diesen fünf grossen Verboten des Buddhismus die Gebote überein, die in zwei berühmten hinduistischen Gesetzbüchern, dem des Manu und dem des Kauṭilya, als für alle 4 Kasten verpflichtend bezeichnet werden: Manu 10, 63 "Nichtverletzen, Wahrhaftigkeit, Nichtstehlen, Reinheit, Beherrschung der Sinne" [hier also kein einziges positives Gebot der tätigen Nächstenliebe]; Kauṭilya 1, 3, 13 "Nichtverletzen, Wahrhaftigkeit, Reinheit, Enthaltung von böswilliger Nörgelsucht, Enthaltung von Boshaftigkeit, Nachsichtigkeit"; von diesen sechs Tugenden liegt wenigstens die letzte in der Richtung der Nächstenliebe und berührt sich mit dem Wohlwollen und dem Mitleid. Aber schon in den Upaniṣaden, also in der viel älteren brahmanistischen Vorstufe des Hinduismus, finden sich Stellen, welche eine altruistische Moral mit dem Schwergewicht auf dem Mitleid einschärfen, z.B. Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 5, 1, 1–3: Die drei Gruppen von Nachkommen des Schöpfergottes Prajāpati, nämlich die Götter, die Menschen und die Asura (Dämonen) haben als geistliche Schüler eine Art Noviziat bei ihrem göttlichen Vater verbracht und bitten ihn nun, er möge ihnen die Quintessenz der Weisheit mitteilen. Prajāpati's Antwort ist einsilbig im wörtlichsten Sinne: Zu allen drei Gruppen sagt er nacheinander 'da' und fragt jede Gruppe, ob sie das verstanden habe. Die Götter, Menschen und Dämonen haben es verstanden: Das den Göttern mitgeteilte 'da' bedeutet dāmyata "bezähmt euch": Es meint die Beherrschung der Sinne und schliesst schon die ganze yogische Disziplinierung mit ein. Das den Menschen geltende 'da' ist datta "gebt, seid freigebig". Damit ist das Almosenspenden gemeint, aber da diese Pflicht zum Beispiel in der Gītā immer im Zusammenhang mit den Pflichten des Opferdienstes und der Askese eingeschärft wird, handelt es sich wenigstens ursprünglich nicht um eine dem Mitgefühl mit allen Armen entspringende Wohltätigkeit, sondern um ein kultisches Almosenspenden, dessen Empfänger im Brahmanismus und Hinduismus die Priester, die Brahmanen sind, im Buddhismus die Mönchsgemeinde; sowohl die Brahmanen als die buddhistischen Mönche haben kein eigentliches Erwerbseinkommen; die Brahmanen erhalten für ihren Priesterdienst den Priesterlohn, der aber nicht fest vereinbart ist, sondern nach der Freigebigkeit des Opferherrn bemessen wird. Den buddhistischen Mönchen, die durchwegs ein Wanderleben führten, schrieb ihre Ordensregel vor, sich von Almosen zu ernähren. Das an die Dämonen gerichtete, aber für alle drei Gruppen gültige 'da' bedeutete dayadhvam "seid mitleidsvoll". Prajāpati verwies sogar auf die göttliche Stimme des Donners, der mit seinem 'da da da' zu Selbstbezähmung, Almosenspenden und

Mitleid mahne. In der Gītā selbst kommen die Sanftmut, das Mitleid mit den Geschöpfen und die Nachsicht in einem Katalog von Tugenden vor, die, wie Kṛṣṇa sagt, den zu göttlichem Dasein geborenen Menschen kennzeichnen; von den durch ihre schlechten Eigenschaften zu teuflischem Dasein bestimmten Menschen haben wir schon früher im Zusammenhang mit der Frage gesprochen, ob die Gītā eine ewige Verdammnis kenne.

Auch das klassische achthgliedrige Yoga-System enthält moralische Gebote: Die acht Glieder des Yoga sind ja die fünffache Bändigung yama, die fünffache Zucht niyama, die Positur āsana, die Atemregelung prāṇāyāma, das Zurückziehen der Sinnesorgane pratyāhāra, die Sammlung dhāraṇā, die Meditation dhyāna und die Versenkung samādhi. Wir haben sie aufgeführt, um deutlich werden zu lassen, dass auch der Yoga mehr durch Gebote der Selbstzucht und Selbstdisziplinierung als durch solche des Altruismus geprägt ist, was im Hinblick auf das Ziel des Yoga, die Erlösung, auch durchaus einleuchtet. Die moralischen Gebote sind in den beiden ersten der acht Glieder enthalten, die der allgemeinen sittlichen Vorbereitung auf den Yoga dienen. Das zweite Glied, der niyama, fordert innere und äussere Reinheit, bezieht sich also nicht auf den Nebemenschen und die übrigen Geschöpfe. Das erste Glied, die fünffache Bändigung yama, umfasst die moralischen Grundgebote, kein Leben zu verletzen, die Wahrheit zu sprechen, nicht zu stehlen, Keuschheit zu üben und auf Besitz zu verzichten, aber sie sind bezeichnenderweise alle negativ, als Verbote gefasst, enthalten also das Gebot des Mitleids nicht, oder doch nur in der Forderung, kein Leben zu verletzen (Ahimsā), die jedoch kein tätiges Mitleid einschliesst.

Dagegen treten im Buddhismus, dessen Moral zwar, wie wir sahen, ebenfalls in erster Linie eine solche der Enthaltung vom Bösen ist, das Mitleid und ähnliche Eigenschaften so stark hervor, dass etwa Leopold von Schroeder sagen konnte, Milde, Güte und Barmherzigkeit bildeten den Grundzug der buddhistischen Moral. "Ein Mönch", sagte der Buddha, "lässt davon ab, lebende Wesen zu töten; er legt den Stab nieder; er legt die Waffe nieder. Er ist mitleidig und barmherzig; freundlich trachtet er nach dem Wohl aller lebenden Wesen"⁶³ (ähnlich auch Gītā 5, 25). Auch im Hinduismus findet man in der Erbauungs- und Spruchliteratur viele Äusserungen, deren Sinn L. v. Schroeder in die Worte zusammenfasst:⁶⁴ "Man füge niemandem Leid zu, man gewähre jedermann Hilfe und Schutz, man übe Mitleid, Güte und Nachsicht, selbst gegen die Bösen, man bezwinde den Zorn, man vergelte nicht Böses mit Bösem. Man ertrage die

63 [Schroeder (1887), 281 f.]

64 [Schroeder (1887), 396 f.]

Schmähung und handle freundlich gegen die, die uns kränken". Ein besonders gewichtiges Zeugnis sind schliesslich die Inschriften des Kaisers Aśoka im 3. Jh. v. Chr., der sich zwar zum Buddhismus bekannte, aber in seinen auf Felsen und Säulen verewigten Edikten an seine Untertanen eine allgemeine Ethik, dhamma (dharma), und nicht die buddhistische Ethik im engeren Sinne predigt, und in dieser Ethik Aśoka's nimmt das Mitleid mit allen Lebewesen und zum Beispiel auch die rücksichtsvolle Behandlung von Dienern und Sklaven einen hervorragenden Platz ein.

Es ist also nicht daran zu zweifeln, dass es in Indien eine praktische Ethik gibt, die sich mit der christlichen eng berührt. Was wir aber hier wissen möchten, ist die Begründung dieser Ethik. Die Gītā, welche die altruistische Ethik zwar an einigen Stellen empfiehlt, aber nicht in den Mittelpunkt rückt, bleibt uns eine Begründung schuldig. Wir müssen diese Begründung aber wohl in *der* Richtung suchen, die Eliade in seinem Buch Yoga S. 57 zur Erklärung des yama, der Bändigung, im Yoga einschlägt: "Denn anders als im zivilen Leben können die moralischen Gebote hier [d.h. im Yoga] nicht übertreten werden ohne ein unmittelbares Risiko für den, der auf der Suche nach der Befreiung ist. Eine jede Verfehlung zeigt im Yoga sofort ihre Konsequenzen". Hier ist also deutlich, dass die Ethik im Dienste des Seelenheils des nach Erlösung Strebenden steht. Für die buddhistische Ethik nimmt dasselbe zum Beispiel Hermann Beckh in seiner Darstellung Buddhismus. 2. Band: Die Lehre. Sammlung Göschen Berlin und Leipzig 1928 an: S. 25 ff. spricht er von der ersten Stufe des buddhistischen Pfades, der sittlichen Selbsterziehung, und deutet an, diese äussere Zucht bilde nur den Durchgangspunkt zu anderen Stufen, die jenseits des Ethischen liegen. Selbst eine das Ethische sehr in den Vordergrund stellende Formel Buddha's weise neben dem Tun des Guten und dem Meiden des Bösen auf das "wachsame Behüten des Geistes" hin, also auf jene im Buddhismus so wichtige geistige Konzentration, für die alles Ethische nur eine Vorstufe bilde, und die selbst wieder die notwendige Voraussetzung aller Erkenntnis und der noch über die Erkenntnis hinausliegenden Heilsziele sei. Auch André Bareau sagt in seiner Darstellung des indischen Buddhismus S. 43 "Es geht um die Vernichtung aller Leidenschaften, Irrtümer und Fesseln, die bisher das Wesen an den dauernden Daseinskreislauf banden". Dieselbe eudämonistische Begründung der Tugend findet sich zum Beispiel in Cicero's Tuskulanischen Gesprächen⁶⁵: die Tugend wird dort als eine Waffe gegen den Schmerz und als ein Weg zur Glückseligkeit erklärt.

65 [Vgl. z.B. 5.76 f.]

Es gibt aber in den Philosophien und Religionen noch eine andere Begründung der Nächstenliebe, nämlich die Nachahmung Gottes, der Liebe übt und Liebe ist. 1. Johannesbrief 4, 7 "Geliebte, lasset uns einander lieben, denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, ist aus Gott gezeugt und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt, denn Gott ist die Liebe". Platon, Theätet 176 a: "Das Böse ist in dieser Welt, nicht in der Welt der Götter; darum soll man bestrebt sein, von hier dorthin zu fliehen so schnell wie möglich; die Flucht aber besteht darin, dass man Gott nach Möglichkeit ähnlich werde; die Gottähnlichkeit aber besteht darin, dass man gerecht, heilig und weise werde".

In Indien aber hat die altruistische Ethik wohl nirgends eine solche Leuchtkraft erlangt wie im Mahāyāna, im Grossen Fahrzeug des Buddhismus, in der Gestalt des Bodhisattva, also des zukünftigen Buddha in seinen Existenzen vor der Buddhaschaft. Der Bodhisattva, der für die Erleuchtung und Erlösung reife Mensch, verzichtet auf den ihm möglichen Eintritt ins Nirvāṇa, um durch sein Vorbild und durch seine Belehrung seine Mitmenschen auf deren Heilsweg zu fördern. Auch die Taten, die den späteren Buddha auf seinem allmählichen Aufstieg durch zahllose Existenzen seinem Ziel immer näher bringen, sind durchwegs Taten der äussersten Selbstverleugnung und der gänzlichen Aufopferung für andere; die Legenden von den früheren Existenzen des Buddha, die Avadāna und die Jātaka, haben in der Weltliteratur wohl nicht ihresgleichen, was die Zahl und den äussersten Grad altruistischer Leistungen betrifft. Und die Erzählungen dieser Taten sind durchaus als Vorbild und Ansporn für die Gläubigen gemeint, Ähnliches zu leisten, denn die Laufbahn zum höchsten Ziel steht ja jedem einzelnen Bekenner des Buddhismus offen.

Auch der hinduistische Glaube an die Herabkünfte Gottes, die Avatāra, scheint zunächst einen stark altruistischen Kern zu enthalten, indem Gott ja ein Menschendasein auf sich nimmt, um der gefährdeten Menschheit zu helfen. Nur können wir auf die Avatāra, also etwa auf Kṛṣṇa, den Begriff Altruismus nicht in gleicher Weise anwenden wie auf den Bodhisattva, denn ein Bodhisattva ist, wenn auch ein Mensch auf allerhöchster Stufe, doch noch ein Mensch, während Kṛṣṇa der als Mensch geborene Gott ist, dem man Haltungen wie Altruismus und Selbstverleugnung gar nicht zuschreiben kann, da auch ihr Gegenstück, der Egoismus, bei ihm undenkbar ist. Auch stellt die Gītā dem Menschen Gott als Vorbild nur in dem einen, allerdings zentralen Punkte des Handelns ohne Bindung hin, nicht aber als Vorbild der Selbstverleugnung. Wie übrigens die Idee des Bodhisattva als sich selbst verleugnenden Helfers der Menschheit auf ihrem Wege zum Heil aus dem Hīnayāna hervorgewachsen ist, scheint nicht leicht erklärbar, denn im Hīnayāna muss jeder den Weg zur Erlösung aus eigener Kraft

gehen; einen übermenschlichen Helfer, der ihm die Selbsterlösung zum Teil abnehmen und ihn von aussen der Erlösung zuführen könnte, gibt es im alten Buddhismus nicht.

Der dreizehnte Gesang

Vom 13. bis etwa zur Mitte des letzten, 18. Gesanges der Gītā wird die Szene meist von Lehren der Sāṃkhya-Philosophie beherrscht, deren Grundzüge ich Ihnen seinerzeit auf einem Blatte⁶⁶ skizziert habe. Erst in der 2. Hälfte des letzten Gesanges erhalten die für die Gītā bezeichnenden Gedanken der Gottesliebe und des uneigennütigen Tuns wieder das Hauptgewicht. Es ist dies selbst in Anbetracht der mangelnden Systematik der Gītā auffallend, weil es nach dem Höhepunkt der Gotteserscheinung im 11. Gesange wie eine Abschwächung der Unmittelbarkeit bedeutet, mit der sich Gott als Ziel der Erlösung und als gnädiger Helfer zur Erlösung offenbart hatte. Wie ist das, was uns wie eine Abschwächung erscheint, von den Intentionen des Dichters der Gītā aus zu verstehen? Zugrunde liegt wohl der Versuch einer grossartigen Synthese der meisten bis zur Zeit der Gītā entwickelten Weltanschauungen.

Wohin diese Synthese führt, zeigt sich uns deutlicher als in der Gītā in dem um viele Jahrhunderte jüngeren Bhāgavata-Purāṇa: Diese wunderbarste Dichtung der Bhāgavata-Religion errichtet aus fast allen bestehenden philosophisch-religiösen Systemen einen einzigen monumentalen Bau, der in Kṛṣṇa-Viṣṇu nicht nur gipfelt, sondern auch in seinen unteren, scheinbar ungleichartigen Stockwerken aus Kṛṣṇa-Viṣṇu besteht. Alle scheinbar vom Kṛṣṇaïsasmus abweichenden Weltanschauungen werden als zwar in der äusseren Form verschiedene, im Endziel und Kern aber mit dem Kṛṣṇaïsasmus identische Erlösungslehren dargestellt. Zum Beispiel entwickelt im dritten der 12 Bücher des Bhāgavata-Purāṇa Kapila, der halbmythische Urheber des Sāṃkhya-Systems, seine Philosophie, aber Kapila ist hier ein Avatāra, eine Inkarnation Viṣṇu's, so dass die von ihm vorgetragene Sāṃkhya-Philosophie nichts anderes als ein Kṛṣṇaïsasmus in äusserlich andersartiger Einkleidung ist. Eine solche Synthese zeichnet sich wie gesagt auch in der Gītā ab, nur ergibt sich trotz der Kürze und Übersichtlichkeit der Gītā nicht wie bei dem wohl mehr als 100mal längeren Bhāgavata-Purāṇa das Bild eines geschlossenen monumentalen Baus, weil die Übergänge in der Gītā sehr schroff und die Prinzipien der Gesamtkomposition nicht ersichtlich sind. So fehlt der Gītā eine stetig zu einem abschliessenden Höhepunkt anstei-

66 [Vgl. Anm. 8.]

gende Linie, und welche Grundsätze den Verfasser bei seiner Gesamtkomposition geleitet haben, bleibt uns verborgen.

Der 13. Gesang ist von den einem Teil der Sāṃkhya-Philosophie eignenden beiden Termini "Feld" oder "Stätte" einerseits, "Kennen des Feldes" oder "Kennen der Stätte" andererseits beherrscht. Das Feld oder die Stätte ist nichts anderes als die Materie oder Natur im Sinne der Sāṃkhya-Philosophie, der "Kenner des Feldes oder der Stätte" ist der Puruṣa, der Geist. In der Gītā wird aber der Puruṣa, der Geist der Sāṃkhya-Philosophie, mit Gott Kṛṣṇa gleichgesetzt; im Verse 2 des 13. Gesanges sagt Kṛṣṇa: "Wisse dass Ich der Kenner des Feldes bin"; bzw. Vers 18 "Damit sind das Feld und die Erkenntnis des Feldes beschrieben. Der Mir in liebender Frömmigkeit Ergebene, der das erkannt hat, wird meines Wesens teilhaftig". Ausser in diesen zwei Versen und noch in einer kurzen Anspielung in Vers 10 spricht aber Kṛṣṇa im ganzen dreizehnten Gesange nie von sich selbst in der Ich-Form, er erscheint also fast nicht als die sich offenbarende Gottheit, sondern lediglich als der Arjuna belehrende Guru. Darin liegt eben die für uns schwer verständliche Abschwächung im Aufbau der Gītā.

Was nun das Feld oder die Stätte betrifft, so versteht die Gītā hier darunter den Körper und den psychischen Organismus des Menschen, während von der materiellen Aussenwelt abgesehen wird. Dass auch der psychische Organismus, also die Vernunft, das Denkorgan und die Sinne, zur Materie und nicht zum Geiste gehört, haben wir schon früher gesehen. Aber auch Empfindungen wie Wunsch, Hass, Glück, Leid gehören dem Felde d.h. der Materie an. Die den Gedankengang unterbrechenden Verse 7–25 übergehen wir, da selbst Zaehner⁶⁷, der doch an die Einheit der Gītā glaubt, diese Versreihe für eine Interpolation oder Einschaltung hält. Der Vers 26 erklärt, dass wenn irgend ein Lebewesen, sei es unbeweglich oder beweglich, d.h. Pflanze, Tier oder Mensch zustandekommt, dieses Zustandekommen auf einer Verbindung von Feld und Kenner des Feldes beruht. Diese Verbindung des Kenners des Feldes mit dem Felde, also des Geistes oder Gottes oder des Einzelselbst mit der Materie, ist der Grund für den Daseinskreislauf oder die Wanderung. Die Befreiung besteht darin, diese Verbindung zu lösen, und die Lösung findet schon durch die Erkenntnis der Verschiedenheit von Feld und Feldkenner statt. In den Versen 27 und ff. wird näher ausgeführt, wie sich diese Erkenntnis in der Praxis ausnimmt. Wer allen vergänglichen Geschöpfen den unvergänglichen Herrn innewohnen sieht, der sieht richtig. Und da der Herr allen Geschöpfen innewohnt, sieht der Weise alle

67 [336.]

Geschöpfe für gleich an und kann auch kein Geschöpf verletzen, da er in jedem Geschöpf den gleichen Herrn innewohnend weiss wie in sich selbst. Dieses Wissen ist auch einer der Gründe für das Nichtverletzen, die Ahimsā, denn wer ein Mitgeschöpf verletzt, verletzt sich selbst, da der gleiche göttliche oder geistige Kern allen Geschöpfen innewohnt. Alles Tun hat die Materie zum Urheber; wer einsieht, dass der Herr nicht tätig ist, sieht richtig. [Hier ist einer der Punkte, wo die Widersprüchlichkeit der verschiedenen in der Gītā verschmolzenen Lehren offenkundig ist: Kṛṣṇa hatte doch selbst mit Nachdruck erklärt, dass er handle, und dass sein Handeln für den Fortbestand der Welt unentbehrlich sei; nur handle Er ohne jeden Gedanken an die Früchte des Handelns und bleibe daher vollständig frei von der bindenden Wirkung des Handelns; diese Art des Handelns hatte Kṛṣṇa dem Arjuna als vorbildlich, weil mit der Erlösung vereinbar, hingestellt. Und hier im 13. Gesange führt die Erkenntnis, dass Gott oder der Geist oder das Einzelselbst *nicht* handelt, zur Erlösung]. Die einzige Wirksamkeit des Feldkenners ist, zu erkennen, aber diese Erkenntnis ist etwas Wunderbares, so dass im zweitletzten Verse gesagt wird, der Feldkenner erleuchte das Feld wie die Sonne das Weltall.

Der vierzehnte Gesang

Der 14. Gesang malt das Weltbild der Gītā weiter im Sinne der Sāṃkhya-Philosophie aus, und zwar wird die Lehre von den drei Eigenschaften, Konstituenten, Naturfaktoren oder Guṇa's der Materie entwickelt, ein Thema, das dann im 17. und im 18. Gesange noch einmal aufgenommen wird. Wir haben ja von dieser Lehre schon früher kurz gesprochen. Das Wort Guṇa bedeutet eigentlich "Seil" oder "Strick" oder "Strähne" oder "Strang", und das Bild, das dem Ausdruck Guṇa der Sāṃkhya-Philosophie zugrunde liegt, ist das eines aus drei Strängen geflochtenen Seiles, wobei das Gesamtseil die Materie, die drei Stränge die Konstituenten der Materie bedeuten. Die drei Guṇa's heissen Güte, Leidenschaft und Finsternis und repräsentieren drei Grundtypen menschlicher Temperamente. Es darf uns im indischen Denken nicht wundern, dass die Verschiedenheiten der Materie auf die Verschiedenheiten dreier *menschlicher* Temperamente zurückgeführt werden, denn es gilt für alle indischen Weltanschauungen, dass der Kosmos als eine Zusammensetzung menschlicher psychischer Komponenten gesehen wird. Was nun die Aussichten auf Erlösung betrifft, so ist jeder Mensch von Geburt an, d.h. je nach seinem Verhalten in seinen früheren Existenzen, in seiner Wesensart durch das Überwiegen einer der drei Konstituenten geprägt. Die beste Konstituente ist die Güte (sattvam). Sie äussert sich in allem, was hell,

licht, erkennend, abgeklärt ist; Menschen, in denen das sattvam dominiert, sind für die Erlösung reif. Die zweitbeste Konstituente ist die Leidenschaft (rajas). Das von ihr geprägte Temperament ist leidenschaftlich, das heisst begehrend, aber auch tatkräftig handelnd, wobei freilich dieses Handeln infolge des Begehrens nicht bindungsfrei sein kann; Menschen mit Leidenschafts-Temperament können daher nicht mit Erlösung im gleichen Dasein rechnen. Die schlechteste Konstituente ist tamas "Finsternis". Das von ihr bestimmte Temperament besteht aus Stumpfheit, Unwissenheit und Nachlässigkeit.

Wenn ein Mensch, bei dem die Güte überwiegt, stirbt, wird er in der nächsten Existenz in Welten geboren, die rein sind, und in denen höchste Erkenntnis herrscht. [Damit müssen wohl irgendwelche Jenseitswelten gemeint sein, jedoch sicher nicht die endgültige Erlösung; die Eigenschaft "Güte" ist zwar von den drei Eigenschaften die, welche dem Selbst, also dem göttlichen Kern des Menschen am wesensverwandtesten ist und die daher auch eine Vorstufe des Erlösungszustandes darstellt; aber als Eigenschaft der Materie gehört auch die Güte der Materie an, und erst, wenn sich der Geist aus den Verstrickungen der gesamten Materie, also auch der Eigenschaft Güte, gelöst hat, kann man von wirklicher Befreiung sprechen]. Stirbt ein Mensch unter dem Zeichen der Konstituente "Leidenschaft", so kommt er im nächsten Dasein unter Leuten zur Welt, die am Tun und seinen Früchten hängen, also schon deswegen nicht auf baldige Erlösung hoffen können. Wenn endlich ein von der Konstituente "Finsternis" Geprägter dahinscheidet, kommt er in einer Umgebung von Unwissenden zur Welt.

Auf diese Weise nimmt die Gītā auf verschiedenen Lebensgebieten Dreiteilungen nach den drei Konstituenten oder Naturfaktoren vor: die in der Güte Befindlichen gehen aufwärts, die in der Leidenschaft Befindlichen bleiben in der Mitte, die in der Finsternis Befindlichen gehen abwärts. Speisen, die der Güte angehören, sind gesund, schmackhaft und saftig, solche, die von der Leidenschaft bestimmt sind, scharf, sauer, salzig und ungesund, solche, die von der Finsternis geprägt sind, fade, verfault und abgestanden. Im Opferwesen zeichnet sich das von der Güte gekennzeichnete Opfer dadurch aus, dass der Opferer es nur aus Pflichtgefühl und nicht in der Hoffnung auf eine Belohnung darbringt; beim Opfer in der Sphäre der Leidenschaft spielt Berechnung, also Erwartung eines Lohnes, und sogar Heuchelei mit; ein Opfer im Zeichen der Eigenschaft "Finsternis" wird überhaupt nicht im Einklang mit den Vorschriften ausgeführt; der Opferer ist nicht spendefreudig, Mantra's werden nicht rezitiert, und dem Priester wird sein Lohn nicht ausbezahlt. Auf dem Gebiete der Askese erklärt die Gītā zunächst, was Askese des Körpers, der Rede und des Denkens sei – die drei

Möglichkeiten menschlicher Tätigkeit, die in der indischen Philosophie immer unterschieden werden. Askese des Körpers besteht aus Verehrung der Götter, Brahmanen, Guru's und Weisen, ferner aus Reinheit, Keuschheit und Ahimsā; Askese der Rede aus Wahrhaftigkeit, Freundlichkeit und Meiden von Kränkung, Askese des Denkens aus Abgeklärtheit, Wohlwollen, Selbstbeherrschung und Reinheit der Gefühle. Auf diesem Gebiet der sich auf Körper, Rede und Denken erstreckenden Askese nun ist die gütige Askese durch gläubige Haltung und Ausschaltung jedes Gedankens an Lohn gekennzeichnet, die leidenschaftliche ist Kasteiung aus Geltungssucht, die finstere ist sinnlose und exzessive Selbstpeinigung oder Askese mit böartigem magischem Zweck, d.h. um einen anderen zu vernichten. Auf diese Weise charakterisiert die Gītā die drei Konstituenten noch in ihren Auswirkungen auf die metaphysische Erkenntnis, auf das Tun, auf den Täter, auf die Vernunft, auf die religiöse Verehrung und auf das Glücksstreben. Wir beschränken uns darauf, die Auswirkungen der drei Guṇa's⁶⁸ auf die religiöse Verehrung und auf das Glücksstreben kurz anzuführen: Die gütigen Menschen verehren die Götter, die leidenschaftlichen Menschen die Yakṣas und Rakṣas (also halbgöttliche und dämonische Wesen), die finsternen Menschen die Totengeister und die Gespenster. Das Glücksziel der Gütigen ist die Abgeklärtheit, welche auf die Erkenntnis des Selbst folgt; da dieses Ziel nur durch grosse Anstrengung und strenge Selbsterziehung erreicht werden kann, glauben die Gütigen am Anfang Gift zu kosten, aber dieses verwandelt sich dann in Nektar. Eine umgekehrte Erfahrung machen die Leidenschaftlichen: ihr Glücksziel ist, mit den Sinnen die Sinnesobjekte zu erreichen, was ihnen am Anfang so süß wie Nektar erscheint, im Endeffekt sich aber als Gift erweist. Das Glück des der Finsternis Verschiedenen endlich besteht aus Selbstbetäubung, Trägheit, Schlaf und Untätigkeit.

Abschliessend wird gesagt, dass es weder auf Erden noch im Himmel noch unter den Göttern ein Wesen gibt, das von diesen drei Konstituenten frei wäre. Um so höher ist es zu bewerten, wenn es einem Menschen gelingt, über die drei Konstituenten hinauszugelangen, d.h. die Materie hinter sich zu lassen. Das geschieht, wie 14, 22 bis 27 (d.h. Ende von Gesang 14) ausgeführt wird, durch den uns schon bekannten vollkommenen Gleichmut, durch die Gleichgültigkeit gegenüber Geehrtsein und In-Unnade-Fallen, Freud und Leid, Freund und Feind usw.; "Die drei Konstituenten sind tätig", denkt der Weise, bleibt aber innerlich unbeteiligt. Die beiden letzten Verse des 14. Gesanges verschmelzen die Konstituenten- und Erlösungstheorie des Sāṃkhya mit der upaniṣadischen

68 [Darüber:] Eigenschaften

Philosophie und dem Kṛṣṇa-Glauben: “Und wer Mir mit unwandelbarer frommer Liebe dient, der überwindet diese Konstituenten⁶⁹ und geht ins Brahman ein. Denn Ich bin die Grundlage des Brahman und der endgültigen Unsterblichkeit und des ewigen Gesetzes und der vollkommenen Seligkeit”. Die Sāṃkhya-Philosophie kennt kein Brahman und keinen persönlichen Gott, sondern nur den Geist und die Erlösung; die Upaniṣaden-Philosophie kennt das Brahman, aber keinen persönlichen Gott. Die Bhāgavata-Religion kennt den persönlichen Gott; hier kennt sie auch das Brahman, das aber, wie wir es ähnlich schon früher festgestellt haben, dem persönlichen Gott untergeordnet ist.

Ich habe mir im vorhergehenden erlaubt, zu den Äusserungen des 14. Gesanges über die drei Konstituenten stillschweigend gleich die entsprechenden des 17. und 18. Gesanges hinzuzunehmen; die Auseinanderreissung dieser innerlich durchaus zusammengehörigen Äusserungen ist selbst angesichts der bekannten Unsystematik der Gītā schwer verständlich.

Der fünfzehnte Gesang (9. Stunde)

Der Beginn des 15. Gesanges ist ein merkwürdiges Beispiel für die Umgestaltung und Umdeutung upaniṣadischer Tradition durch die Gītā. 15, 1 beginnt “Vom ewigen Feigenbaum sagt man, seine Wurzeln seien oben, seine Zweige unten”. Diese Zeile ist sicher der Kāṭha-Upaniṣad 6, 1 nachgebildet: “Mit den Wurzeln nach oben, mit den Zweigen nach unten – das ist der ewige Feigenbaum”. Das Überraschende ist aber, dass dieser auf dem Kopf stehende ewige Feigenbaum in der Kāṭha-Upaniṣad das Brahman versinnbildlicht, in der Gītā aber den Saṃsāra; ein stärkerer Gegensatz liesse sich gar nicht denken! Die Vorstellung eines Weltbaumes oder kosmischen Baumes, der in der Mitte des Weltraumes steht, Himmel und Erde verbindet und einen Stützpfeiler des Kosmos bildet, ist bei vielen primitiven Völkern verbreitet. Wo dieser Baum in der indischen Überlieferung vorkommt, liegt nicht mehr die ursprüngliche primitive Vorstellung vor, sondern ein entfernter Nachhall in metaphorischer Anwendung. Schon im Rigveda 1, 24, 7 klingt dieses Bild an: Dort heisst es von dem Gotte Varuṇa, der den Menschen das Lebenslicht in der Form der Sonnenstrahlen spendet, er halte den Baum oben an der Krone fest, und die Wurzeln des Baumes senkten sich nach unten. Die Krone des Baumes ist die Sonne oder der Himmel, die sich herabsenkenden Luftwurzeln sind die Lichtstrahlen.

69 [Darüber:] Naturfaktoren

Die Strophe ist nicht ganz klar, aber offenbar handelt es sich im Rigveda nicht um einen auf dem Kopf stehenden Baum. In der Kaṭha-Upaniṣad und in der von ihr abhängigen Gītā aber sind wie gesagt die Wurzeln dieses ewigen Feigenbaumes oben, die Äste unten. Und wie ebenfalls schon gesagt, bedeutet dieser umgekehrte Feigenbaum in der Kaṭha-Upaniṣad das unsterbliche Brahman; auf es stützen sich alle Welten, und niemand kann über es hinausgelangen. Es ist furchtbar wie ein aufgerichteter Blitzstrahl, aber – fügt der Upaniṣaden-dichter hinzu – die es kennen, werden unsterblich. Aus Furcht vor ihm, dem Brahman, brennen die Sonne und das Feuer, aus Furcht vor ihm fliehen der Regengott, der Windgott und der Tod als fünfter. Könnte man es [das Brahman] doch schon hier [d.h. in diesem Leben] erkennen, bevor der Körper zerfällt! Da das aber nicht der Fall ist, wird man in den erschaffenen Welten zu einem Körperwesen”.

Das Bild des kosmischen Baumes für das Brahman ist verständlich, weil dieser Baum der Stützpfeiler des Weltalls ist, und weil auch das Brahman der Urgrund und die Grundlage der Welt ist, auf der alles ruht und beruht. Wie setzt aber nun die Gītā die Schilderung des ewigen Feigenbaumes fort? Seine Blätter sind die Veden; wer ihn kennt, kennt die Veden. [Das Brahman ist ja, wie wir früher gesehen haben, ursprünglich mit den Veden identisch; also könnte bis hierher noch das Brahman im vedischen Sinne gemeint sein]. “Abwärts und aufwärts erstrecken sich seine Zweige, strotzend dank den Konstituenten; seine Schösslinge sind die Sinnesobjekte, seine Wurzeln dehnen sich abwärts aus und haben das Karman in der Menschenwelt zur Folge. Seine Gestalt kann nicht erkannt werden, auch nicht sein Ende und sein Anfang und seine Ausdehnung. Diesen Feigenbaum mit den fetten Wurzeln [die ja das Karman versinnbildlichen] muss man mit dem scharfen Schwerte der Unabhängigkeit abschneiden und dann jene Stätte suchen, von der man, wenn man einmal dahin gelangt ist, nicht mehr zurückkehrt. [Man soll jene Stätte suchen, indem man das Gebet spricht:] ‘Zum uranfänglichen Geiste nehme ich Zuflucht, von dem einst die Schöpfung ausgegangen ist’”. In Strophe 5 wird dann gesagt, dass die vollkommen Gleichmütigen jene Stätte erreichen. Der ewige Feigenbaum ist also für die Gītā ein Übel; seine fetten Wurzeln, von denen es übrigens das eine Mal heisst, sie seien nach oben gerichtet, das andere Mal, sie senkten sich in die Menschenwelt mit ihrem Karman hinab, stellen den Fluch des Handelns dar; der Baum muss also gefällt werden, und man muss von ihm weg zur Stätte der Seligkeit fliehen. Der Baum ist also die Wanderung, der Saṃsāra, der Daseinskreislauf. Natürlich kann, wenn davon die Rede ist, man müsse ihn abschneiden, nicht gemeint sein, dass es dem einzelnen erlösungswilligen Menschen möglich wäre,

dem Samsāra, dem Lauf der Welt, insgesamt ein Ende zu setzen; das Bild kann nur so verstanden werden, dass der Einzelne die Wurzel, die *ihn* an diesen Unglücksbaum bindet, durchtrennt, d.h. dass er sich vom Hang zu den Früchten seines Handelns lossagt.

Wie kam nun der Dichter der Gītā dazu, das Feigenbaumbild der Kāṭha-Upaniṣad in sein Gegenstück umzudeuten? Eine klare Antwort auf diese Frage lässt sich nicht geben. Die eine Möglichkeit wäre die, dass er die Allegorie der Kāṭha-Upaniṣad missverstanden hat. Das wäre deshalb denkbar, weil das Bild der Kāṭha-Upaniṣad zwar ziemlich sicher das Brahman meint, aber im einzelnen nicht klar ist; die Kāṭha-Upaniṣad setzt den ewigen Feigenbaum, dessen Wurzeln nach oben und dessen Zweige nach unten gehen, mit dem Brahman gleich, ohne jedoch zu begründen, worauf sich diese Allegorie im einzelnen stützt. Śaṃkara, der grosse Vedānta-Philosoph und Upaniṣadenerklärer des 8. Jh.s n. Chr., deutet auch den Feigenbaum der Kāṭha-Upaniṣad als den Samsāra und nur seine nach oben gerichteten Wurzeln als das Brahman, was er so versteht, dass das Brahman die Wurzel des Samsāra sei; da der Samsāra mit der Welt identisch ist, die nach Śaṃkara auf Gottes oder des Brahman Māyā, also auf Vorspiegelung beruht, läuft Śaṃkara's Deutung auf den von uns auch in der Gītā angetroffenen Gedanken hinaus, dass die Welt eine Emanation Gottes ist. Śaṃkara's Deutung der Feigenbaum-Allegorie der Kāṭha-Upaniṣad ist aber unhaltbar und ganz sicher von der entsprechenden Allegorie der Gītā bestimmt, die ja wirklich den Samsāra meint. Śaṃkara ist nämlich neben Rāmānuja, dem grossen Mystiker und Philosophen des 11. Jh.s n. Chr., der berühmteste Erklärer der Gītā. Da nach seinem Glauben die Upaniṣaden und die Gītā der Ausdruck einer und derselben Wahrheit sind, konnte er die Feigenbaumallegorie in beiden heiligen Schriften nur auf *eine* Weise deuten, und da die Allegorie der Gītā viel eindeutiger und expliziter ist, war sie für Śaṃkara massgebend. Aber die schon erwähnte Unklarheit der Allegorie in der Kāṭha-Upaniṣad kam der gewaltsamen Deutung Śaṃkara's doch einigermaßen entgegen, und auf ähnliche Weise könnte schon der Dichter der Gītā die Kāṭha-Upaniṣad missverstanden haben. Für die Upaniṣaden gilt eben auch, was Karl Geldner für den Rigveda festgestellt hat: Der Erforscher dieser Schriften muss neben echtem Golde viele Schlacken, neben Tiefgedachtem, in echter Poesie von wunderbarer Klarheit und Formvollendung Ausgedrücktem das Verschrobene, halb oder ganz Dunkle in Kauf nehmen. Es ist gar nicht so sicher, dass selbst die Zeitgenossen der Upaniṣadendichter deren kühne Gleichnisse immer richtig verstanden haben, und noch weniger kann davon die Rede sein, dass es in Indien eine authentische Tradition gäbe, die das richtige Verständnis der heiligen Schriften zuverlässig überliefert hätte; die in

der Tat äusserst zuverlässige *Textüberlieferung* darf nicht mit einer entsprechenden Überlieferung des *Sinnes* der Texte verwechselt werden.

Die andere Möglichkeit beim Verhältnis der Feigenbaumallegorie der Gītā zu derjenigen der Kaṭha-Upaniṣad wäre die, dass die Gītā gegen die Kaṭha-Upaniṣad polemisiert und deren Allegorie bewusst ins Gegenteil verkehrt. Eine ausgesprochene Vedenfeindlichkeit der Gītā haben wir ja bereits im zweiten Gesange angetroffen, und auch die ausdrückliche Feststellung der Gītā, die Blätter des zu fällenden Feigenbaumes seien die Veden, verrät ja keine besondere Hochschätzung der Veden; die Upaniṣaden gehören aber ebenfalls zu den Veden. – Die schwierige Frage muss also noch als ungeklärt gelten.

Nachdem man den Samsāra-Baum abgeschnitten hat, soll man, wie wir schon gehört haben, den Ort aufsuchen, von dem es keine Rückkehr, d.h. keine Wiedergeburt gibt; dieser Ort ist also das Nirvāṇa, „meine höchste Stätte“, wie Kṛṣṇa in Vers 6 sagt. Und dieser Vers 15, 6 ist auch, wie Edgerton⁷⁰ festgestellt hat, die einzige Stelle, an der die Gītā etwas Näheres über das Nirvāṇa aussagt: „Die Sonne erleuchtet diesen Ort nicht, und auch der Mond nicht, und auch das Feuer nicht“: mit anderen Worten: das Nirvāṇa selbst leuchtet, es bedarf keines fremden Lichtes; ein ergreifender Ausdruck für den Charakter des Absoluten, der dem Nirvāṇa eignet.

Anschliessend an das Bild des Daseinskreislaufs und an die Aufforderung, aus ihm an die Stätte der Erlösung zu fliehen, erläutert Kṛṣṇa den Mechanismus des Daseinskreislaufs: Ein Teil Kṛṣṇa's wird zum Einzelselbst und umgibt sich mit dem psychischen Organismus, d.h. dem Denkorgan und dem Sinnesvermögen, die ja der Materie angehören. Beim Eingehen in einen sterblichen Körper und beim Verlassen dieses sterblichen Körpers nimmt das wandernde Einzelselbst den psychischen Organismus mit sich wie der Wind Düfte von Blumen mit sich trägt. Mittelst des psychischen Organismus nimmt das Selbst die materielle Aussenwelt wahr, geniesst sie, wie der Fachausdruck dafür lautet. Mit diesen Vorstellungen befinden wir uns mitten in der Sāṃkhya-Philosophie, aber wir müssen zugeben, dass uns nicht ganz klar ist, wie die Sāṃkhya-Philosophie bei dieser Sache die Grenzlinie zwischen heilsam und verderblich zieht: Klar ist, dass das Selbst nicht handelt und nicht handeln kann, ebenso klar, dass die Erkenntnis des Nichthandelns des Selbst, die Aufhebung des Irrtums, das Selbst handle, die Erlösung bedeutet. Aber wie steht es mit den rezeptiven Funktionen des Selbst, mit seiner Wahrnehmung der Materie, mit seinem Geniessen der Aussenwelt, wie der Fachausdruck lautet? Angesichts des yogischen Ziels, das

70 [Edgerton (1944), Bd. 39, 23 f. = (1972), 125 f.]

Selbst von der Aussenwelt abzuwenden und es in sich selbst einkehren zu lassen, ist man versucht, die Wahrnehmung oder Erfahrung oder das Geniessen der Aussenwelt durch das Selbst als ein Übel, als verderblich anzusehen. Und dies scheint auch richtig zu sein. Oft wird im Sāṃkhya das Verhältnis des untätigen Selbst zur tätigen Materie mit dem eines Zuschauers zu einer Schauspielerin verglichen: Die Schauspielerin, die Materie, betätigt sich vor den Augen des Zuschauers, d.h. des Geistes oder des Selbst. Es sind aber trotz des scheinbar sie verbindenden Bandes zwei völlig getrennte Personen. Mit dem Schluss der Vorstellung verliert der Zuschauer jedes Interesse an der Schauspielerin: dieser Zeitpunkt versinnbildlicht den der Erlösung, wenn das Selbst aufhört, sich in die Tätigkeit der Materie verstrickt zu wähnen. Und doch bleibt unklar, weshalb der scharfe Trennungsstrich oft zwischen dem Tätigsein einerseits und dem Erfahren oder Wahrnehmen oder Geniessen andererseits gezogen wird und nicht immer zwischen dem Tätigsein und dem Wahrnehmen einerseits, der völligen Trennung von der Aussenwelt andererseits.

Der sechzehnte Gesang

Der kurze 16. Gesang entwickelt den von uns schon kurz behandelten Unterschied zwischen den göttlich und den teuflisch geprägten Menschen; dieser Unterschied beruht auf dem Besitz der Kardinaltugenden einerseits, auf dem Behaftetsein mit den Todsünden andererseits. Zum Schluss werden Wunsch, Zorn und Begierde als die drei Pforten zur Hölle bezeichnet und ihre Aufhebung als Gewähr für die Seligkeit. Auch hier sehen wir wieder, wie wenig wir von der Gītā streng systematische Antworten erwarten dürfen: Wunsch und Begierde sind nur durch Nuancen voneinander verschieden; im Grunde meint die Gītā das Fehlen des Gleichmuts, d.h. das Herrschen von Verlangen und Abneigung; auf die Dreizahl sind die Todsünden und die Pforten der Hölle nur gebracht, um eben die beliebte Dreizahl zu erreichen.

Der siebzehnte und achtzehnte Gesang

Die Lehre von den drei Eigenschaften oder Konstituenten im 17. und 18. Gesang haben wir schon behandelt; es bleiben uns von diesen beiden Gesängen nur noch die übrigen von ihnen berührten Themen zu erwähnen. Die sechs letzten Verse des 17. Gesanges handeln von den drei heiligen Worten Om [eine unübersetzbare heilige Silbe], Tad “Dieses” d.h. das Brahman, und Sat “das Seiende oder das Gute”, ebenfalls das Brahman. Mit Om, der Evozierung oder Vergegenwärtigung des Brahman kraft dieser Einen Silbe, wird jedes religiöse Werk, sei es

Opfer, Almosenspenden oder Askese, begonnen. Tad “Dieses” bedeutet nach der Gītā den Verzicht auf die Früchte der religiösen Werke, Sat “Seiend” oder “Gut” die gläubige Inbrunst, die selbst das bescheidenste religiöse Werk gottgefällig macht.

Vom 18., letzten und längsten Gesang verbleiben uns hauptsächlich die Verse 1–12 und 49–73 zu besprechen. Zu Beginn fragt Arjuna nach dem Wesen der Entsagung und des Verzichtes. Kṛṣṇa antwortet: “Entsagung ist die Enthaltung von allem Tun, das aus Begehrlichkeit unternommen würde; Verzicht besteht darin, sich die Früchte seines Tuns zu versagen”. Es gibt Leute, fährt Kṛṣṇa fort, die glauben, jedes Tun sei als verderblich zu unterlassen; andere glauben, die religiösen Werke, also Opfer, Almosenspenden und Askese, seien nicht zu unterlassen. Kṛṣṇa selbst vertritt in dieser Frage die folgende Meinung: Opfer, Almosenspenden und Askese sind nicht zu unterlassen, denn sie sind Pflicht; jedoch sind auch diese religiösen Werke ohne Hang und unter Verzicht auf ihre Früchte zu verrichten. Die drei Eigenschaften Finsternis, Leidenschaft und Güte wirken sich auf die Art des Verrichtens der Werke folgendermassen aus: Die Finsteren entsagen aus Torheit den Werken, zu denen sie verpflichtet wären. Die Leidenschaftlichen entsagen einem Tun, das für sie unangenehm wäre, oder von dem sie körperliche Strapazen befürchten; natürlich ist solche Entsagung keine echte Entsagung, und sie besitzt auch nicht die Heilswirkung der echten Entsagung. Der Gütige tut das Werk, weil es Pflicht ist, und unter Verzicht auf die Früchte. Die Güte ist zwar auch wie die Leidenschaft und die Finsternis eine materielle Eigenschaft, aber sie führt zur Erlösung und ist dem immateriellen Selbst wesensverwandt.

Nun die Verse 54 bis zum Ende: “Wer zum Brahman geworden ist, empfindet keinen Schmerz und kein Verlangen mehr und hat gegenüber allen Geschöpfen die gleiche Einstellung; dann erlangt er den höchsten Grad der frommen Liebe zu Mir”. Also das Brahman, in den Upaniṣaden dem Nirvāṇa gleich, ist in der Gītā die letzte Vorstufe zur frommen Liebe zu Gott, also Gott doch untergeordnet. 56 “Wer alle Werke im Vertrauen auf Mich tut, erlangt durch Meine Gnade die ewige, unvergängliche Stätte”. 64–66 sind die von uns schon früher angeführten Verse, in denen Kṛṣṇa den Arjuna seiner göttlichen Liebe versichert, ihn auffordert, alle Werkfrömmigkeit aufzugeben und zu Ihm, Kṛṣṇa, Zuflucht zu nehmen; Er werde ihn dann aus allen Übeln erlösen. Auf die Frage Kṛṣṇa’s, ob Arjuna seine Lehre verstanden und die Ratlosigkeit überwunden habe, antwortet Arjuna: “Meine Ratlosigkeit ist verschwunden, und dank deiner Gnade habe ich jetzt die richtige Einsicht; meine Zweifel sind dahin, und ich werde dein Gebot erfüllen”.

Der auf die Gītā folgende Gesang 6, 43 des Mahābhārata⁷¹ preist abschliessend die Bedeutung der Gītā: Da sie vom Lotusmunde des Lotusnabligen (Viṣṇu) selbst gesprochen ist, enthält sie den Inhalt aller übrigen heiligen Texte; diese sind neben der Gītā überflüssig. Und wie die Gītā alle übrigen heiligen Schriften in sich schliesst, so sind in Kṛṣṇa alle übrigen Gottheiten enthalten.

3. Kapitel: Epilog

Wir fragen nun zum Schluss: Wie sieht die Verwirklichung der Hauptlehre der Gītā im praktischen Leben aus? Auf diese zentrale Frage gibt die Gītā selbst keine ausreichende Antwort, da sie im Theoretischen bleibt und nicht ausführt, wie die Tätigkeit und das tägliche Leben eines Menschen beschaffen sind, der sein Tun ganz auf Gott ausrichtet, nicht mehr an diesem Tun haftet und nicht mehr auf dessen Früchte rechnet, dabei aber doch die ihm von seiner Standespflicht vorgeschriebene Tätigkeit gewissenhaft ausführt. Auch das Mahābhārata, in das die Gītā ja eingebettet ist, gibt uns trotz der unerschöpflichen Fülle, mit der es uns das Leben, Fühlen und Denken des Kriegeradels, der Kṣatriya's, schildert, keine Antwort, denn zum Beispiel gerade Arjuna, der von Kṛṣṇa Belehrt, und sogar Kṛṣṇa selbst, benehmen sich in den blutigen Kämpfen des Mahābhārata ganz wie gewöhnliche Krieger, d.h. sie erfüllen ihre Kampfpflicht nicht als innerlich Unbeteiligte, sondern geraten zum Beispiel in äussersten Zorn; von Kṛṣṇa heisst es an einer Stelle, seine Augen seien vor Kampfeswut kupferfarben geworden. Das ist keine Illustration von Kṛṣṇa's Wort in der Gītā, der Zorn sei eines der drei Tore zur Hölle.

Dagegen kommen wir einer lebendigen Anschauung des Ideals der Gītā sehr nahe, wenn wir etwa die Schilderungen des Erlösungsweges und des Lebenderlösten im Yogavāsiṣṭha betrachten. H. v. Glasenapp fasst in seiner Schrift "Zwei philosophische Rāmāyaṇas" den Erlösungsweg des Yogavāsiṣṭha folgendermassen zusammen:⁷² "Die Beherrschung des eigenen Denkens ist das ausschlaggebende Heilmittel [Wir erinnern uns, dass dies auch die Hauptsache der von der Bhagavadgītā geforderten yogischen Disziplinierung ist]. Man muss also das Denken, das wie ein nach Früchten lüsterner Affe hierhin und dorthin springt, daran hindern, dass es seinen selbstischen Begierden und Wunschträumen nachgeht, denn dadurch würde sein Hang zur Welt immer stärker. Wenn

71 [6, 41 nach der Zählung der ed. crit.]

72 [Glasenapp (1951), 41 f. = 461 f.]

man sich aber von Gier, Hass, Stolz, Eifersucht und allen andern Leidenschaften frei gemacht hat und die instinktiven Neigungen, welche die eigentliche Grundlage des Denkkorgans sind, ausgerottet hat, dann wird man dadurch rein und geht der Vollendung entgegen. Ist es dazu nötig, Asket zu werden und der Welt Valet zu sagen? Das Yogavāsiṣṭha ist im Gegensatz zu vielen anderen Schriften nicht dieser Auffassung. Es vertritt die *geistige* Loslösung und lehrt an berühmten Beispielen der altindischen Überlieferung, dass der abgeklärte Weise sehr wohl auch seine weltlichen Obliegenheiten erfüllen und ein Reich zum Wohl der Untertanen regieren könne. Rāma wird ausdrücklich aufgefordert, nicht im Zustand weltentsagender Meditation zu verharren, sondern sich zum Heile der Menschheit zu betätigen“. Und die Schilderung des Lebenderlösten im Yogavāsiṣṭha fasst Glasenapp in diese Worte zusammen:⁷³ “Er ist ein Heiliger, bei dem alle Begierden und alle Selbstsucht erloschen sind, dessen Herz gleich einem Felsen durch Lust und Leid nicht mehr bewegt wird und vom Wohlwollen (*maitrī*) gegen alle Wesen erfüllt ist. Er ist der vollendete Täter, der vollendete Geniesser und der vollendete Entsager, weil er nur noch frei von Leidenschaft und Egoismus handelt, wie ein unbeteiligter Zuschauer alles, was an ihm und um ihn herum vorgeht, betrachtet und alle Gedanken an persönliche Interessen aufgegeben hat ... Äusserlich mit dem Körper tut er alles Werk, innerlich aber tut er nichts, da er geistig unbeteiligt ist. Er gleicht einem Wanderer, dessen Beine sich mechanisch bewegen, während er mit seinen Gedanken ganz wo anders weilt ... Er erfüllt alle Pflichten, welche ihm sein Leib, seine Kaste, seine Lebensstellung, seine Familie auferlegen. An nichts haftend, ist er doch den ihm Ergebenen ergeben ... Mit Kindern spielt er wie ein Kind, mit den Alten ist er wie ein Alter und nimmt teil an den Leiden Betrübter. Aber nie entsteht in ihm eine zornige Aufwallung ... Die Freuden, die ihm das Schicksal beschert, genießt er frei von Begierde ... Es kommt darum gar nicht darauf an, ob er verliebt oder berauscht ist, heute oder am Ende seines Weltalters seinen Tod findet”.

Entschuldigen Sie, meine Damen und Herren, dass ich ein so langes Zitat gebracht habe, aber keine Schilderung schien sich mir genauer mit dem Ideal der Gītā zu decken als die eben zitierte. Schwerer verständlich als Glasenapp ist Heinrich Zimmer, schwerer verständlich aber wohl gerade deshalb, weil er existentiell tiefer in den Geist der Gītā eingedrungen ist als der distanziert beschreibende Glasenapp. Heinrich Zimmer, Indische Sphären (Zürich 1953) S. 83 ff. “Das volle Opfer der Person schenkt uns ein anonymes souveränes Selbst.

73 [Glasenapp (1951), 49 f. = 469 f.]

Die Schalen dieses Kerns, die Individuation, abzutragen ist unmöglich, aber sie lassen sich als das schlechthin Andere in uns, das unser Wesen nicht berührt, abspalten; es lässt sich erfahren, dass zwischen diesen Schalen und unserem Kern ein Spalt klafft, über den kein unfreiwilliges Teilhaben eine Brücke schlägt ... Was wir erleben, ob Leben oder Tod, rührt nicht an unseren Kern ... Vollzug ohne Bezug [Tun ohne Hang und Haften!] – so lassen wir uns in unseren Schalen geschehen und schauen uns selber von innen zu: der da tut und leidet, ist nicht wir ... Wir spielen unsere Rolle, wo uns das Spiel hinstellt, und spielen sie ideal, weil wir überlegen sind ... Der in Indien diese Spaltung lehrt, ist Kṛṣṇa, ein Heros geschichtlicher Sage, gefeiertes Haupt eines mächtigen Clans, der suggestive Einsager seiner Freunde im grossen Kampfe epischer Ritterzeit; Freund und Feind unheimlich überlegen, hilft er den Freunden zum blutigsten Siege. Ein Wahnwitziger als Schlachtenlenker – so liesse sich seine geheimnisvoll unmenschliche Gestalt aus unserer Ebene von fernher missverstehen; aber wenn in irgendeinem, erkennt Indien sich selbst in Kṛṣṇa wieder und hat ihn zum grossen Volksgott gemacht: in ihm als Heiland hat das Göttliche sich inkarniert, sein Wort, die Bhagavadgītā, ist Offenbarung. Und Gandhi, der suggestive Einsager und mächtige Führer im grossen Kampfe Indiens um die Unabhängigkeit, hat, ohne es zu wollen, im Glauben vieler die Aura auf sich gesammelt, in seiner Gestalt sei Kṛṣṇa über die Zeiten hin wiedergekehrt. Die Spaltung, die Person und Schicksal, Leistung und Welt zum Spiel herabsetzt, das uns nicht betrifft, gilt Indien als ‘Ende aller Weisheit’ (Vedānta), und Yoga ist der Weg zu ihr als höchstem Ziel ... Was immer uns durchläuft, das sind alles nur Berührungen der Materie, die uns nicht antasten. Denn wir spielen unsere Rolle ohne einen Blick darauf, was sie an Lust und Leid einbringt; die vollkommene Distanz zu allen Sphären der Person: das ist Yoga”.

Entschuldigen Sie nochmals die Länge auch dieses Zitats, aber gerade in diesen meisterhaften Worten Zimmers tritt die eigentliche Schwierigkeit des Verständnisses der Bhagavadgītā hervor: die Abspaltung der Schalen vom Kern, der Person vom Selbst ist zweifellos schwer zu vollziehen und schwer nachzu-vollziehen, und die Lebensarbeit als ein Spiel durchzuspielen, das den Menschen nicht berührt, und sich trotzdem mit grösster Gewissenhaftigkeit für dieses Spiel einzusetzen, ist wahrlich ebenfalls nicht nur schwer zu verwirklichen, sondern auch schwer zu begreifen.

Fragen wir zuletzt Mahātmā Gandhi, wie er die Gītā verstanden hat. In der französischen Übersetzung seiner Autobiographie S. 334 f.⁷⁴ sagt er u.a.: “Die

74 [S. 265 in der englischen Ausgabe.]

Gītā wurde für mich zum unfehlbaren Führer meines ganzen Lebens, zum Wörterbuch, das ich täglich konsultierte, um die Lösung meiner Schwierigkeiten zu finden. Darin vorkommende Wörter wie Besitzlosigkeit (*aparigraha*) und Gleichmut (*samatvam*) ergriffen mich aufs äusserste. Wie sollte ich diesen Gleichmut entwickeln und bewahren? Das war die Schwierigkeit. Wie sollte man beleidigende, unverschämte und bestechliche Beamte, wie sollte man Freunde von gestern, die ohne Grund zu Gegnern geworden waren, wie sollte man Menschen, die nicht aufgehört hatten, die Güte selbst zu sein – wie sollte man sich dazu bringen, alle diese gleich zu behandeln? Wie sollte man es anfangen, sich seines gesamten Besitzes zu entäussern? War nicht der Körper an sich ein ausreichender Besitz? Und die Ehefrau, die Kinder? Sollte ich auf meine reich besetzten Bücherschäfte verzichten? Auf alles verzichten, um Ihm, Gott, zu folgen? Die Antwort war unzweideutig: Es war unmöglich, Gott zu folgen, wenn ich nicht allem entsagte, was ich besass ...” Gandhi zog aus dieser Überzeugung folgende Konsequenzen: Er kündigte die Lebensversicherung, die er Jahre zuvor abgeschlossen hatte; er hatte die Überzeugung gewonnen, dass Gott, der Schöpfer seiner Frau und seiner Kinder, auch für sie sorgen würde. Seinem älteren Bruder schrieb Gandhi, er schenke ihm alle seine Ersparnisse, aber in Zukunft würde er ihm nichts mehr geben können, weil er alles, was er fürderhin würde sparen können, für das Gemeinwohl verwenden würde.

Der Ernst und die rücksichtslose Konsequenz, mit der Gandhi die Forderungen der Gītā erfüllen wollte, sind ergreifend und stehen ausser Diskussion; aber hat er die Gītā wirklich vollständig richtig verstanden? Vielleicht nicht ganz. Er hat die Botschaft der Gītā mehr im Sinne des Neuen Testaments aufgefasst. Matth. 6, 25 “Sorget euch nicht um euer Leben, was ihr essen und was ihr trinken sollt”, Matth. 19, 21 und Luk. 18, 22 “Verkaufe alles, was du hast, und verteile es an Arme, so wirst du einen Schatz in den Himmeln haben; und komm, folge mir nach!” Matth. 6, 24 “Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon”. Gewiss, dieser Verzicht ist auch ein Teil der Lehre der Gītā. Darin hat Gandhi recht. Und die Forderung des Gleichmuts, die Gandhi so ernst nahm, ist ein anderer Teil der Lehre der Gītā. Ein dritter Teil der Lehre der Gītā, den Gandhi verwirklicht hat, ist das ethische Handeln. Nur von den für die Gītā so bezeichnenden zwei Stufen, die nicht voneinander getrennt werden können: 1) Selbstbefreiung des Menschen aus der Welt durch yogische Disziplin; 2) pflichtgemässes Handeln des so gegen die Welt unempfindlich, immun gewordenen Menschen – von diesen zwei Stufen hat Gandhi die erste wohl nicht verwirklicht. Olivier Lacombe, *Gandhi ou la force de l'âme* (Paris 1964) S. 56 f. sagt, Gandhi habe sich wohl nicht intensiv dem Yoga unterzogen. Daher vielleicht

auch die von ihm zugegebene Schwierigkeit, den völligen Gleichmut, die gleiche Behandlung von Feinden und Freunden zu verwirklichen. Er war einer der reinsten und selbstlosesten Menschen, aber die Abspaltung der Schale vom Selbst im altindischen Sinne hatte er wohl nicht vollzogen.⁷⁵

Wir sehen daran, wie wenig die verbreitete Ansicht zutrifft, die von der Bhagavadgītā gepredigte liebende Frömmigkeit, die Bhakti, sei, mit allem was eben zu ihr gehört, leicht zu verwirklichen; als Ganzes genommen, setzt die Bhagavadgītā spirituelle Übungen und Erfahrungen voraus, die überaus schwer durchzuführen und zu erlangen und überaus schwer auch nur zu verstehen sind.

Der Unvollständigkeit und Unzulänglichkeit meines Versuches, Ihnen die Bhagavadgītā nahezubringen, bin ich mir bewusst. Wenn Ihnen aber einigermaßen deutlich geworden ist, um welche Fragen es in diesem ehrwürdigen Gedichte geht, und wenn Sie die Anregung empfangen haben, sich selbständig damit auseinanderzusetzen, ist vielleicht schon einiges gewonnen.

Bibliographie der zitierten Literatur

ARNOLD, Edwin

1917 *Bhagavad-Gītā*: Translated from the Sanskrit Text by E. A. London.
(Vgl. Edgerton [1944].)

BAREAU, André

1964 Buddhismus, in: *Die Religionen Indiens*, III. *Buddhismus – Jinismus – Primitivvölker*. Stuttgart.

BECKH, Hermann

1928 *Buddhismus*. 2 Bde., Berlin und Leipzig (Göschen). ("Unveränderter Nachdruck" [s. S. 11] mit anderer Paginierung und unter neuem Titel: *Buddha und seine Lehre*, Stuttgart 1958.)

BOXBERGER, Robert

1870 *Bhagavad-Gītā oder: Das Lied der Gottheit*. Aus dem Indischen übersetzt von R. B. Berlin.

EDGERTON, Franklin

1944 *The Bhagavad Gītā*: translated and interpreted by F. E. Cambridge (Harvard Oriental Series, Bd. 38 und 39). (Nachdruck 1972, in einem Bd., ohne den Originaltext und Edwin Arnolds Übersetzung, sowie mit

75 [Näheres von A. Bloch über Gandhi s. in Blochs Basler Universitätsrede von Ende 1969, publ. 1970, ein Jahr vor der vorliegenden Vorlesung; s.u. S. 790.]

kleinen Retouchen im Vorwort und in den Anmerkungen zur Übersetzung.)

ELIADE, Mircea

1960 *Yoga: Unsterblichkeit und Freiheit*. Zürich (Nachdrucke Frankfurt 1977, 1988).

EMENEAU, Murray Barnson

1968 Bhagavadgītā Notes, in: *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*. Paris, 269–78.

FRAUWALLNER, Erich

1953 *Geschichte der indischen Philosophie*. Bd. 1, Salzburg.

GAIL, Adalbert

1969 *Bhakti im Bhāgavatapurāṇa*. Wiesbaden.

GANDHI, Mohandas Karamchand

1964 *Autobiographie, ou mes expériences de vérité*. Paris (übers. aus dem Engl.). (Engl. Ausgabe: *Autobiography, or the story of my experiments with the truth*. 2. Aufl. Ahmedabad, 1940 und Nachdrucke.)

GARBE, Richard

1905 *Die Bhagavadgītā*. Leipzig.

GLASENAPP, Helmuth von

1951 *Zwei philosophische Rāmāyaṇas*. Mainz (Akad. d. Wiss. u. der Lit., Abh. der geistes- u. sozialwiss. Kl., Nr. 6).

GONDA, Jan

1960 *Die Religionen Indiens; I. Veda und älterer Hinduismus*. Stuttgart.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

1927 ff. *Sämtliche Werke*: Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, ed. Hermann Glockner. Stuttgart.

HUMBOLDT, Wilhelm von

1825–26 Über die unter dem Namen Bhagavad-Gîtâ bekannte Episode des Mahābhārata, gelesen in der Berliner Akademie der Wissenschaften am 30. Juni 1825 und 15. Juni 1826. Berlin. (*Gesammelte Schriften*, 17 Bde., Berlin 1903–36, Nachdruck 1968: Bd. 5, 192ff.)

KESSER, Armin

1960 *Indische Plastik*. München.

LACOMBE, Olivier

1964 *Gandhi ou la force de l'âme*. Paris.

OTTO, Rudolf

1934 *Die Urgestalt der Bhagavad-Gītā*. Tübingen.

RADHAKRISHNAN, Sarvepalli

1948 *The Bhagavadgītā*. London.

SCHLEGEL, August Wilhelm von

1823 *Bhagavad-Gita, id est θεσπέσιον μέλος sive almi Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis ...* Bonn. (2. Aufl. Bonn 1846; vollst. Titel bei Schroeder 1915, 84.)

SCHROEDER, Leopold von

1887 *Indiens Literatur und Cultur in historischer Entwicklung*. Leipzig.

1915 *Bhagavadgita: des Erhabenen Sang*. 3. u. 4. Tausend, Jena.

SIMSON, Georg von

1969 Die Einschaltung der Bhagavadgītā im Bhīṣmaparvan des Mahābhārata, *Indo-Iranian Journal* 11 (1968–69), 159–74.

SOMMERFELD, Susanne

1943 *Indienschau und Indiendeutung romantischer Philosophen*. Zürich.

WILKINS, Charles

1785 *The Bhagavat-geeta, or Dialogues of Kreeshna and Arjoon*, in eighteen lectures; with notes. Translated ... by Charles Wilkins ... London (for C. Nourse).

ZAEHNER, Robert Charles

1969 *The Bhagavadgītā*. Oxford.

ZIMMER, Heinrich

1935 *Indische Sphären*. Zürich.

Anhang: Verzeichnis der Schriften Alfred Blochs

(Der Hrsg. dankt Herrn Prof. Dr. Joseph Delz für die freundliche Mithilfe.)

Originalbeiträge

- 1940 *Zur Geschichte einiger suppletiver Verba im Griechischen*. Diss., Basel.
- 1942–45 Die altarabische Dichtung als Zeugnis für das Geistesleben der vorislamischen Araber, *Anthropos* 37–40, 186–204 (Überarbeitete Fassung des Promotionsvortrags vom 20.1.1941).
- 1944 Über die Entwicklung der Ausdrucksfähigkeit in den Sprachen des Altertums, *Museum Helveticum* 1, 234–57 (erweiterte Fassung der öffentlichen Habilitationsvorlesung vom 24.2.1944).
- 1946 *Vers und Sprache im Altarabischen: metrische und syntaktische Untersuchungen*. Habilitationsschrift, Basel (Acta Tropica, Suppl. 5).
- 1946–49 Kleine Beiträge zur Arabistik, *Anthropos* 41–44, 723–36.
- 1948 Qaṣīda, *Asiatische Studien/Etudes asiatiques* 3–4, 106–32.
- 1951 Der künstlerische Wert der altarabischen Verskunst, *Acta Orientalia* 21, 207–38.
- 1954 Zur Herkunft der lateinischen Adjektive auf -idus, in: *Sprachgeschichte und Wortbedeutung: Festschrift Albert Debrunner*, Bern, 19–32.
- 1954a Zur altarabischen Spruchdichtung, in: *Westöstliche Abhandlungen: Rudolf Tschudi zum siebzigsten Geburtstag*, Wiesbaden, 182–224.
- 1955 Was bedeutet das “epische” TE?, *Mus. Helv.* 12, 145–53.
- 1958 Zwei Beiträge zur lateinischen Wortkunde, *Mus. Helv.* 15, 130–38.
- 1960 Kann der lateinisch-keltische Genetiv auf -ī der ō-Stämme gleichen Ursprungs sein wie die altindische Präverbialform auf -ī?, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* (= “Kuhns Zeitschrift”) 76, 182–242.
- 1963–64 Vālmīki und die Ikṣvākuiden, *Indo-Iranian Journal* 7, 81–123.
- 1964 Das wissenschaftliche Denken im alten Indien, *Acta Trop.* 21, 343–61.
- 1968 Wissenschaftliche Ausdrucksweise in archaischen Texten?, in: *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, 143–52.
- 1970 *Worin reicht Gandhis Bedeutung über Indien hinaus? Gedenkrede aus Anlass der 100. Wiederkehr des Geburtstages Mahatma Gandhis, gehalten am 12. Dez. 1969 in der alten Aula des Museums*, Basel (Basler Universitätsreden, 63).

- 1970a Arma virumque als heroisches Leitmotiv, *Mus. Helv.* 27, 206–11.⁷⁶
- 1975 Literarische und inschriftliche Gesetzesprosa im Griechischen, *Mus. Helv.* 32, 135–54 (im Festschrift-Faszikel für B. Wyss).
- 1989 “Formeln” in der altarabischen Dichtung, *AS/EA* 43, 95–119 (aus dem Nachlass herausgegeben von Gregor Schoeler, Basel).
- 1991 Stilfiguren in der altarabischen Dichtung, *AS/EA* 45, 181–209 (aus dem Nachlass herausgegeben von Gregor Schoeler, Basel).
- 2002 [Gregor Schoeler] Alfred Blochs Studie über die Gattungen der altarabischen Dichtung. Zum Gedenken an Alfred Bloch (18. April 1915 – 11. Juli 1983) aus dem Nachlass herausgegeben und mit einer kritischen Würdigung versehen, *AS/EA* 56, 737–68.
- 2003 Bhagavadgītā: neunstündige Vorlesung von Alfred Bloch, gehalten im Sommer 1971 (aus dem Nachlass herausgegeben von Rudolf Wachter), *AS/EA* 57, 687–792.

Rezensionen

- 1952 Rez. Reinhold Strömberg, Greek prefix studies: on the use of adjective particles, in: *Gnomon* 24, 511–17.
- 1954b Rez. Henri Fleisch, Les verbes à allongement vocalique interne en sémitique: Etudes de grammaire comparée, in: *Anthropos* 49, 1137–45.
- 1955a Rez. Georges Redard, Les noms grecs en -της, -τις et principalement en -ίτης, -ῖτις: Etude philologique et linguistique, in: *Mus. Helv.* 12 (1955) 56–59.
- 1955b Rez. M. M. Bravmann, Studies in Arabic and General Syntax, in: *Göttingische gelehrte Anzeigen* 209, 216–29.

76 [In den drei mir vorliegenden Exemplaren findet sich – jedesmal leicht anders – eine handschriftliche Berichtigung A. Blochs:] Berichtigung der falschen Deutung von Ovid Trist. 2, 534 oben S. 207 [Ende des 1. Absatzes]: Leider erst nachträglich sehe ich, dass Ovid mit arma zunächst das Schwert meint, das Aeneas auf dem Lager (oder im Schlafgemach) Didos zurückliess, und mit dem sich Dido den Tod gab: Verg. Aen. 4, 495; 507; 646. Die Stelle Trist. 2, 534 ist damit ein weiterer Beleg für das Schwanken der Bedeutung von arma in arma virumque, denn dass Ovid neben der konkreten Bedeutung “Schwert, Waffen Rüstung”, d.h. neben den genannten Stellen im vierten Buch der Aeneis, auch Aen. 1, 1 im Sinne hat, ist wohl sicher. Dagegen hat Vergil selbst arma Aen. 1, 1 trotz Aen. 8, 369 ff. (besonders 383 und 449) wohl rein metaphorisch gemeint. Übrigens darf Aen. 8, 441 arma acri facienda viro trotz des Fehlens der Kontaktstellung den S. 208 f. behandelten Stellen hinzugefügt werden. Auch Verg. A. 7, 644 quibus Itala iam tum floruerit terra alma viris, quibus arserit armis. Ov. Met. 11, 382 f. induere arma viros ... / rex iubet.

- 1959 Rez. Gotthold Weil, Grundriss und System der altarabischen Metren, in: *Gött. gel. Anz.* 213, 67–80.
- 1963 Rez. Jan Gonda, Stylistic repetition in the Veda, in: *Kratylos* 8, 28–37.
- 1968a Rez. Rüdiger Schmitt, Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit, in: *Die Sprache* 14, 77 f. (Indogermanische Chronik 14a.9).

Diverse Beiträge

- 1958a Albert Debrunner †, *Gnomon* 30, 635–37.
- 1959a Die Entzifferung der mykenischen Schrift, *Basler Nachrichten* (Sonntagsblatt), Nr. 50, 13.12.1959 (Anzeige von John Chadwick, Linear B: Die Entzifferung der mykenischen Schrift, übersetzt von Hugo Mühlestein, Göttingen 1959).
- 1960a Indogermanische Sprachwissenschaft, in: *Lehre und Forschung an der Universität Basel zur Zeit der Feier ihres fünfhundertjährigen Bestehens*, Basel, 217–20.
- 1964a Eine neue Inschrift des indischen Königs Asoka in griechischer Sprache, *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 115, Sonntag, 18.10.1964.