

PETER SCHREINER

BHAGAVAD – GITA

Wege und Weisungen

Übersetzt und eingeleitet
von Peter Schreiner

Nachwort von
Sebastian Painadath SJ

REIHE
KLASSIKER DER ÖSTLICHEN MEDITATION
SPIRITUALITÄT INDIENS

Herausgegeben von Martin Kämpchen

BENZIGER

Die Abbildung auf S. 52 ist die Reproduktion einer farbigen Miniatur der Kangra-Schule, auf der die All-Gestalt Kṛṣṇas (Bhagavad-Gītā, Kap. 11) dargestellt ist, abgedruckt mit freundlicher Genehmigung des Völkerkundemuseums der Universität Zürich.

मुक्तिविवेकस्मरणे

Alle Rechte vorbehalten
© 1991 Benziger Verlag AG Zürich

ISBN 3 545 20704 8

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Zur Aussprache der Sanskrit-Wörter | 8 |
| I. Einleitung | 9 |
| Vorbemerkungen | 9 |
| 1. Der Text | 10 |
| 2. Der Kontext | 17 |
| 3. Wirkungsgeschichte und Spiritualität | 34 |
| 4. Die Übersetzung | 41 |
| II. Übersetzungsteil | 53 |
| III. Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln (Gliederung und Inhaltsübersicht; Sacherläuterungen) | 139 |
| IV. Nachwort von Sebastian Painadath SJ | 189 |
| Glossar | 225 |
| Literaturverzeichnis | 237 |

Zur Aussprache der Sanskrit-Wörter

Ich folge in der Wiedergabe von Sanskrit-Wörtern der in der Indologie üblichen Transliteration.

Die Vokale ā, ī, ū (mit Längenzeichen) werden gedehnt ausgesprochen; e und o sind immer lang und geschlossen zu sprechen (wie in «Ofen», nicht wie in «offen»); ṛ ist vokalisches r, das wie ri ausgesprochen wird (z.B. Ṛgveda wie «Rigveda», Kṛṣṇa wie «Krischna»). c wird wie tsch, j wie dsch, ś und ṣ werden wie deutsches sch gesprochen, y ist wie deutsches j, v wie w zusprechen. jñ wird heutzutage wie italienisch gn ausgesprochen (z.B. *jñāna* wie «gnyāna»). ṁ deutet die Nasalierung des vorhergehenden Vokals an, ḥ ist ein leichter Hauchlaut am Ende eines Wortes. Ein auf einen Konsonant folgendes h bezeichnet einen deutlich hörbaren Hauchlaut (z.B. *bhakti*, ähnlich wie in deutsch «abhaken»).

Betont sind jeweils die langen Silben (Länge bedeutet entweder langen Vokal oder von Doppelkonsonant gefolgt kurzen Vokal); also «Mahābhārata» (drittletzte Silbe lang), «Bhagavadgītā» (vorletzte Silbe lang), «Ardschuna» (drittletzte Silbe lang).

I. Einleitung

Vorbemerkungen

Tiefe und Breite der Weltsicht und der Gottesschau der Bhagavad-Gītā sind so vielfach gerühmt und allseits anerkannt, daß es keiner Rechtfertigung bedarf, wenn jemand sich auf diesen Text einläßt. Läßt man sich als Indologe darauf ein, wird fast zwangsläufig eine «neue» Übersetzung entstehen.¹

Ein Text (und eine Übersetzung) können natürlich für sich gelesen und rezipiert werden. Trotzdem läßt sich nicht leugnen, daß vieles von dem, was der Übersetzer über den Text, seinen Hintergrund, seine Datierung usw. zu wissen meint, in sein Textverständnis eingeht. Es ist daher berechtigt, ja unerlässlich (und es ist die Aufgabe dieser Einleitung), das eigene Vorwissen zu Protokoll zu geben – auch wenn Platz und Zeit für eine ausführliche Darlegung und wissenschaftliche Begründung fehlen.

Für eine meditative Rezeption des Textes (wie sie der Titel der Reihe anspricht), ist die Lektüre dieser Einleitung keine Voraussetzung. Sie dient dem Aufweis von philologischen Problemen und kulturellen oder religionsgeschichtlichen Besonderheiten; einer unvoreingenommenen Aufnahme der Botschaften des Textes kann sie dadurch eher hinderlich sein. Wer zunächst mit der Lektüre der Übersetzung beginnen will, sei daher ausdrücklich dazu ermutigt.

¹ Die Existenz so vieler «Vorlagen» ist ein arbeitstechnisch-methodisches Problem, aber auch ein psychologisches. Die Bhagavad-Gītā ist nach der Bibel eines der meistübersetzten Bücher.

1. Der Text

Im indischen Kulturkreis gehört die Bhagavad-Gītā zu den verbreitetsten, angesehensten und für viele Hindus autoritativen Texten. Es gibt in der hinduistischen Tradition keine *eine* Heilige Schrift (wie den Koran für die Muslime, die Bibel für Christen). Die ältesten erhaltenen Texte sind die Vedas und im Lauf der Religionsgeschichte hat man sie mit der Autorität von Offenbarung (*śruti*, «Hören») ausgestattet. Die Bhagavad-Gītā spricht nur mit der Autorität einer heiligen Überlieferung (*smṛti*, «Erinnern»); sie gilt jedoch für viele als letztgültige Offenbarung. Dieser Text spricht über Grundbegriffe von Religion, lehrt über Erlösung und Erlösungswege. In ihm finden viele Hindus zusammengefaßt und ausgedrückt, was ihnen wichtig ist, was ihren Glauben bestimmt und ihrem Leben Richtung gibt.

«Gītā» heißt wörtlich «gesungen»; im Titel der Bhagavad-Gītā bezieht sich dies auf die Bezeichnung «upa-*niṣad*», die jedem Kapitel des Textes beigelegt wird. Die Upaniṣaden sind der philosophisch-spekulative Teil des vedischen Textcorpus.² Die einzelnen Kapitel bezeichnen sich selber als «die von Bhagavad gesungenen Upaniṣaden». Im weiteren und übertragenen Sinn wird dann Gītā verstanden und übersetzt als «Lied».

«Bhagavad» ist ein Titel, den Menschen und Götter tragen können, und der soviel bedeutet wie «jener, der Anteil (*bhaga*) hat», aber auch «jener, der Anteil gibt (an der Fülle jeglichen guten Geschicks, *bhaga*)».³ Als ehrerbietige Anrede wird der Titel gern mit «der Erhabene» (z.B. auch für den Buddha gebraucht) übersetzt.

² Vgl. Bettina Bäumer: Upanishaden, Befreiung zum Sein. Zürich: Benziger Verlag, 1986.

³ *Bhagavad-* ist die Stammform dieses Wortes, *bhagavān* wäre der Nominativ.

In den indischen Sprachen und Religionen gibt es zwar nicht einen einzigen Namen und Titel, der unser «Gott» wiedergäbe, aber Bhagavad (oder in seiner Nominativ-Form «Bhagavān») kommt doch für viele Inder einer schlichten Bezeichnung für Gott sehr nahe. Es ist allerdings nicht die Bezeichnung für den einen und einzigen Gott, aber doch für jenen Gott, der dem einzelnen Menschen als Gott am nächsten steht und der die höchste Stelle einnimmt.

Es wäre «Gesang Gottes» als Übersetzung von «Bhagavad-Gītā» somit durchaus vertretbar. Ich habe mich, im Blick auf die theologische Dimension des Wortes, für die Übersetzung von *bhagavat* mit «der Gnädige» entschieden. «Gnädiger» oder der «gnädige Herr» kann in unserer Sprache eine zwar leicht antiquierte, aber doch noch spürbar ehrerbietige Anrede sein, die den Respekt vor einem Vorgesetzten einschließt. Und «gnädig» kann nur sein, wer Gnadenfülle hat (*bhaga-vat*), um davon zu verteilen und daran teilhaben zu lassen (was die Grundbedeutung der Wurzel *bhaja-* und von Ableitungen wie *bhakti* usw. ist). Gnade ist demnach eine Weise oder schlechthin *die* Weise der Anteilgabe Gottes an seiner eigenen Macht- und Seinsfülle. All dies mag man dem «Gnädigen» als Anrede nicht mehr entnehmen, aber solche Verflachung teilt «bhagavān» mit dieser Anrede im Deutschen; wem jedoch «Gnade» etwas bedeutet, der mag die tieferen Dimensionen dennoch erspüren.

Daß der Text als Gesang bezeichnet wird, geht nicht auf seine literarische Form, wohl auch nicht auf eine ursprüngliche Form der Darbietung zurück. Es spiegelt sich in dieser Bezeichnung etwas von der Würde, die der Bhagavad-Gītā im Verlauf der Überlieferung zuge wachsen ist.⁴

⁴ Man vergleiche etwa unser «wie uns die Alten singen», womit ja auch nicht die Form der Übermittlung oder Darbietung gemeint

Die Bhagavad-Gītā gehört (wie das ganze Epos Mahābhārata, von dem sie ein Teil ist) zur «anonymen Literatur». Das bedeutet, sie kann nicht als das literarische Werk eines historisch greifbaren Autors angesehen werden. Vielmehr muß man davon ausgehen, daß die Gestalt des Textes, wie sie uns heute vorliegt, das Ergebnis eines langen und vielschichtigen Überlieferungsprozesses ist.

Diese Feststellung muß in den Ohren jener ketzerisch klingen, die daran festhalten, daß die Lehren, die Kṛṣṇa in den Mund gelegt werden, auch wirklich von *einer* Person so gesprochen wurden; und der Hinweis auf die Überlieferungsgeschichte wird auf den Widerspruch all jener stoßen, die der Bhagavad-Gītā die Autorität einer Offenbarung Gottes zusprechen.

Die verschiedenen Standpunkte sollten ernst genommen werden. Die Tatsache, daß es verschiedene Standpunkte gibt, kann uns als Warnung dienen, damit wir *keinen* davon (den eigenen eingeschlossen) absolut setzen, sondern mit Engagement und Aufrichtigkeit die Voraussetzungen und Konsequenzen der Standpunkte und der Unterschiede erforschen.

Natürlich hat der Text irgendwann den Endpunkt seiner «Entstehungsgeschichte» erreicht. Im Falle der Bhagavad-Gītā läßt sich dieser Endpunkt recht früh ansetzen, denn ihr Wortlaut ist in dem Kommentar Śaṅkara's belegt.⁵ Zur Überlieferungs- und Entstehungsgeschichte des Textes gehört auch, daß und wie er in das große Epos Mahābhārata einbezogen wurde.

Für die Beurteilung der Bhagavad-Gītā lassen sich zwei Grundrichtungen der Interpretation unterschei-

den. Für die Hindus, wenigstens seit Śaṅkara, und auch für viele kritische Indologen – indische wie westliche – ist es der Gesamttext in seiner endgültigen, abgeschlossenen Gestalt und in seinem überlieferten Zusammenhang, den es zu verstehen und zu interpretieren gilt. Nicht daß man die Brüche im Aufbau, die Widersprüche im Inhalt, die Unstimmigkeiten in Terminologie und Sprachgebrauch nicht sähe; aber vom Gesamttext her betrachtet, kann man darin einen Hinweis auf die Absichten der Verfasser und Redaktoren sehen: Die Schaffung eines (von vielen als gelungen angesehenen und als großartig empfundenen) Harmonisierungsversuches, ein Beleg für die Vielfalt menschlicher Erlösungswege und sozial-individueller Bedingungen für Erlösungsbedürftigkeit, ein Zeugnis für die Göttlichkeit Kṛṣṇas, in dem andere Wege, die ältere Tradition, andere Gottheiten zwar nicht von Kritik verschont, aber auch nicht widerlegt und verworfen werden.

Eine andere Richtung des Textverständnisses schlagen jene ein, die sich für die Entstehung des Textes interessieren und deshalb nicht den Gesamttext, sondern einzelne Teile davon als die grundlegenden Einheiten betrachten. Es hat gelegentlich scharfe Kontroversen unter den Wissenschaftlern über Sinn und Unsinn des einen wie des anderen Zugangs gegeben. Ohne der Interpretation des Textes als einer Einheit ihre Berechtigung und Notwendigkeit abzuspochen, kann man versuchen, mit analytischen Methoden nach Anzeichen zu suchen, die Rückschlüsse auf die Quellen des Textes oder auf die Stufen seiner Entwicklung zulassen.

Was die äußere Form betrifft, so handelt es sich bei der Bhagavad-Gītā um den Bericht über ein Gespräch, das zwischen Kṛṣṇa und Arjuna stattfindet. Dieser Bericht wird dem Wagenlenker des blinden Königs Dhṛtarāṣṭra in den Mund gelegt. Dessen Söhne (und deren Verbündete) stehen den Söhnen und Verbündeten seines Bruders Pāṇḍu auf dem Schlachtfeld gegenüber. Die

ist. Rudolf Otto übersetzte «Bhagavad-Gītā» als «Der Sang des Hehr-Erhabenen», womit bei aller Altertümerei doch etwas von der Diktion des Titels getroffen sein dürfte.

⁵ Śaṅkara gilt als der Hauptvertreter der monistischen Richtung der Vedānta-Philosophie; er wird ins 7./8. nachchristliche Jahrhundert datiert.

Geschichte dieses Bruderkrieges, die Erzählung von der Abstammung der Helden, von der Feindschaft zwischen den Sippen der Kauravas (so werden die Nachkommen Dhṛtarāṣṭras genannt) und den Pāṇḍavas (das sind die Nachkommen Pāṇḍus), die ausführliche Beschreibung der Schlacht, die achtzehn Tage lang wütet, der schließliche Untergang aller Beteiligten – all das bildet den Gegenstand des großen indischen Epos Mahābhārata. In dieses Epos (mit einem Umfang von ca. 100.000 Versen) ist die Bhagavad-Gītā (rund 700 Verse) eingebettet, genau am Anfang der großen Schlacht, noch vor Beginn der eigentlichen Kampfhandlungen.

Für die meisten Hindus ist die Bhagavad-Gītā so zentral für die Interpretation der Ereignisse im Mahābhārata und das Verständnis der Persönlichkeiten, daß sich die Frage nach der Textgeschichte des Epos oder nach der »Logik« der Stellung der Bhagavad-Gītā im Mahābhārata gar nicht stellt. Die indische Tradition berichtet, daß das Mahābhārata von *einem* Autor, oder auch nur von einem Redaktor, Vyāsa, geschrieben wurde. Wenn man allerdings bereit ist, die Ergebnisse der Textkritik und die Befunde der Handschriftenüberlieferung ernst zu nehmen, dann kann man kaum umhin, eine frühere, ältere (und uns nicht erhaltene) Version des Mahābhārata zu postulieren, in der die Bhagavad-Gītā noch nicht vorkam. Durch Aufweis von Wiederholungen und Unstimmigkeiten in der Bezugnahme getrennter (oft weit auseinanderliegender) Textpassagen aufeinander lassen sich zumindest noch die Fugen sichtbar machen, an denen der Text erweitert wurde.⁶ Aber dies bedeutet nicht, daß die Bhagavad-Gītā im Mahābhārata einen Fremdkörper darstelle, daß Epos und Bhagavad-Gītā nicht vielfach und sinnvoll, literarisch-formal wie inhaltlich-thematisch miteinander verschränkt und verknüpft

⁶ Siehe Anmerkungen zu Kapitel 1.

sind. Diesen Bezügen kann hier nicht nachgegangen werden. Wir dürfen uns aber bei einem Vorgehen, das die Bhagavad-Gītā wie einen unabhängigen, selbständigen Text behandelt, durchaus auf die indische Rezeptionsgeschichte berufen. Die Bhagavad-Gītā ist seit spätestens dem 7.-8. Jahrhundert (d.h. der Zeit von Śaṅkara und Bhāskara, der ältesten Kommentatoren) als eigenständiger Text rezipiert, überliefert und kommentiert worden.

Trotzdem spielt die epische Situation auch in die Bhagavad-Gītā selber hinein, in erster Linie natürlich wegen des Anlasses des ganzen Gesprächs; es ist der bevorstehende gewaltige Bruderkrieg, der Arjuna zur Verzweiflung bringt. Aber auch in Aufbau und Beschreibung der Situation wird der Leser oder Hörer erst allmählich von der epischen Situation weggeführt zu Inhalten, die vergessen lassen können, daß es sich hier um ein Männergespräch an der Front handelt: Saṁjaya beschreibt zunächst die Aufstellung der feindlichen Heere und nennt einige der wichtigsten Namen auf beiden Seiten (Kap. 1). Er beschreibt, wie Arjuna seinem Wagenlenker Kṛṣṇa Anweisung gibt, zwischen die Fronten zu fahren, und er gibt dann, in direkten Reden, das Gespräch wieder, das Kṛṣṇa und Arjuna führen.

Das Gespräch ist ausgelöst durch Arjunas Niedergeschlagenheit, die ihn angesichts der vielen Verwandten, von Respektspersonen und Freunden auf beiden Seiten der Kampflinie befällt. Einsicht in die Widersinnigkeit eines solchen Bruderkrieges veranlaßt Arjuna, die Waffen sinken zu lassen. Er verkündet seinen Entschluß, nicht kämpfen zu wollen, notfalls sich kampfflos töten zu lassen; und er begründet dies mit politischen, sozialen und in diesem Sinne ethischen Argumenten.

An diesem Punkt (im zweiten Kapitel der Bhagavad-Gītā) greift Kṛṣṇa ein, indem er Arjuna zunächst an seine Standespflichten als Krieger (Kṣatriya) erinnert. Er führt dann jedoch auch philosophische Gedankengänge

an, beruft sich auf die Lehre von der Wiedergeburt, auf die Unsterblichkeit der Seele – alles um Arjuna zum Kämpfen zu motivieren, so als hätten die Ereignisse auf der Ebene der Politik (dem Krieg der Sippen) kein Gewicht, wo es um jenseitiges Heil geht. Die «Logik» dieser Sicht kann jedoch auch so verstanden werden, daß eine Aufforderung zur Entsagung und Weltflucht, zur Ausrichtung aller Aktivitäten auf Versenkung und Erlösung daraus folgt. Arjuna erhebt Einwände, stellt Zwischenfragen, verlangt nach Erläuterungen, und so entwickelt sich ein Dialog, der auf weite Strecken eine Reihe von Monologen Kṛṣṇas ist, eine Reihe von Belehrungen (eben «Gesängen» oder «Weisungen») aus dem Munde Kṛṣṇas.⁷

Im Kontext des Mahābhārata ist Kṛṣṇa zunächst ein Freund und Verbündeter der Pāṇḍavas, der zustimmt, als Wagenlenker Arjunas zu dienen, da er nicht aktiv in das Kampfgeschehen eingreifen möchte. Im Verlauf der Textgeschichte, die das uns heute vorliegende Epos hervorgebracht hat, wurde Kṛṣṇa zu einer göttlichen Gestalt, einer Verkörperung des Gottes Viṣṇu. Arjuna anerkennt im Verlauf des Gesprächs Kṛṣṇas Göttlichkeit und bittet ihn um eine Vision seiner göttlichen Erscheinungsformen. Das 11. Kapitel der Bhagavad-Gītā beschreibt diese Vision, teils in den Worten Saṁjayas, teils in den Worten Arjunas.

Die abschließenden sechs Kapitel der Bhagavad-Gītā sind zunehmend theoretisch und lehrhaft; begriffliche Klassifizierungen und Einteilungen überwiegen.

⁷ Für einen Überblick über Inhalt und Aufbau, Argumentationsstruktur und Querverweise der einzelnen Kapitel siehe die Anmerkungen.

2. Der Kontext

Ist schon der Text der Bhagavad-Gītā vielschichtig, so werden Fragestellungen und Arbeitsmethoden fast unüberschaubar verwickelt, wenn man den Kontext zu berücksichtigen versucht. «Kontext» muß hier zunächst die textliche Umgebung der Bhagavad-Gītā meinen. Zum Kontext dieses Textes gehören aber auch alle anderen uns erhaltenen Quellen, aus denen man ergänzende Informationen zum Verständnis der Bhagavad-Gītā gewinnen kann. Zum Umfeld einer Bhagavad-Gītā-Übersetzung gehört somit die ganze Religionsgeschichte der Epoche, aus der der Text stammt. Zum Kontext gehört letztlich auch der Umgang mit dem Text im Sinne eines Forschungsprogramms.

Methodik und Forschungsprogramm

Die Vorarbeiten zu dem, was sich als Übersetzung herauskristallisiert hat, können nicht im einzelnen dargestellt werden; unfertig, wie das meiste davon ist, müssen sie in der Werkstatt des Philologen bleiben. Da mir andererseits daran liegt, die Interpretation der spirituellen und der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge methodisch als Exegese vertreten zu können, seien zumindest die Arbeitsschritte und Fragestellungen skizziert, an denen sich das Ergebnis messen lassen müßte:

- a) Der Wortlaut des Textes bedarf der Erschließung durch Konkordanzen, damit Wortschatz, Sprachgebrauch, Stil usw. überprüft werden können und beschreibbar werden.
- b) Die geistesgeschichtliche Einordnung der Aussagen setzt die Erfassung, Analyse und Klassifizierung von Definitionen, Begriffen und Fragestellungen voraus, die im Text selber als solche erkennbar sind. Dazu kann die

Zusammenstellung der Belege zu einzelnen Wörtern («Begriffen») Voraussetzung sein.⁸

c) Positionen und Gegenpositionen sind herauszuarbeiten anhand von Querverweisen, Wiederholungen, Widersprüchen, Zitaten, welche Rückschlüsse auf das geistige Umfeld der Verfasser wie der intendierten Hörer- oder Leserschaft zulassen.

d) Wegen des unmittelbaren Textzusammenhangs müssen ähnliche Untersuchungsschritte für das Mahābhārata durchgeführt werden, in dessen Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte die Bhagavad-Gītā einzuordnen ist (Redaktionsgeschichte des Mahābhārata; verbale, inhaltliche usw. Beziehungen von Bhagavad-Gītā und Mahābhārata).

e) Um die Aussagen der Bhagavad-Gītā einordnen zu können, wäre die historische Entwicklung der Sāṃkhya-Philosophie zu klären (vgl. den Abschnitt über das Sāṃkhya-Weltbild); und auch die Geschichte von Yoga als spiritueller Disziplin und als philosophischer Schule bildet einen Themenbereich, der zum Rahmen der folgenden Ausführungen gehört (nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit den zahlreichen Veröffentlichungen und Vorarbeiten auf diesem Gebiet).

f) Wie der Überlieferungsstrang der hinduistischen Philosophiegeschichte, so müßte auch der Überlieferungsstrang der buddhistischen Texte sowohl auf Parallelen als auch auf Gegenpositionen hin durchforscht werden.

g) Weitere Themenbereiche, die anhand von Quellenstudium und Sekundärliteratur aufzuarbeiten wären, sind die historische Entwicklung von Meditationspraktiken und von der Verknüpfung der Erlösungsvorstellungen mit Lebensformen (Entsagung, Mönchsstand, Entstehung des Ideals einer Erlösung bei Lebzeiten).

⁸ Darlegungen mit Titeln wie «*brahman* in der Bhagavad-Gītā» sind ein Beispiel; andere Wort-Exkurse legen sich nahe zu Grundbegriffen wie *buddhi*, *yoga*, *karman*, *bhakti*, *jñāna*, *dharma* u.a.

All diese Entwicklungen wären auch im Kontext jener religiösen Strömungen zu sehen, die man durch ihren Gottesbegriff definiert (z.B. «Viṣṇuismus», «Kṛṣṇaismus»), aber auch Richtungen wie das Pañcarātra, usw.).

Die Blickrichtung bei den genannten Fragestellungen geht vom vorliegenden Text aus nach «hinten», in die Zeit vor der Bhagavad-Gītā, aus der heraus Anliegen und Positionen erklärbar sind. Eine solche Arbeitsweise geht *nicht* von der Wirkungsgeschichte des Textes aus, nicht von den Kommentaren und Auslegungen späterer Epochen. Etwas überspitzt formuliert: Das Studium von (z.B.) Śaṃkaras Kommentar gehört in ein Programm zur Erforschung der Schriften und der Philosophie Śaṃkaras, aber es gehört nicht in ein Programm zur Erforschung der Bhagavad-Gītā, so wenig wie alle anderen Dokumente aus der reichen und langen Wirkungsgeschichte dieses Textes.

Ein Ergebnis der Textanalyse, wie sie die ersten der genannten Arbeitsschritte darstellen, ist die Zerlegung des Textes in «Bausteine». Liest man einen Text in der uns erhaltenen Form, so geht man davon aus, daß die einzelnen Bestandteile, Verweise, Beziehungen usw. zusammengehören und also «gleichzeitig» bestehen. Sinn und Aussagen des Textes erschließen sich unter dieser Voraussetzung durch Erforschung dieser auf *einer* Zeitebene («synchron») bestehenden Bezüge. Versucht man, die Befunde der (synchronen) Bestandsaufnahme danach zu ordnen, was älter, was jünger sein könnte, dann betritt man das Gebiet der historischen Textinterpretation, die den Werdegang des Textes und den Wandel seiner Aussagen durch die Zeit («diachron») als einen Schlüssel zur Bedeutung des Textes ansieht.⁹ Das Verständnis des Textes wird durch die diachrone

⁹ Beim Übergang von synchroner Bestandsaufnahme zu diachroner Ordnung muß man sich zuerst von dem Wunsch lösen, die diachrone Ordnung gleichsam mechanisch auf den Text übertragen zu können.

Betrachtungsweise bereichert, aber nicht festgelegt. Sie liefert eine Perspektive, fügt eine Dimension hinzu, aber sie läßt sich nicht unbedingt und in allen Fällen glatt und stimmig am Befund einer einzelnen Textpassage und ihres heute vorliegenden Wortlauts festmachen.

Die diachrone Perspektive, in der das Entstehen des Textes zu sehen ist, läßt sich am ehesten und überzeugendsten als die Entwicklung eines Gedankengangs vorstellen. Ausgangspunkt ist dabei nicht notwendigerweise eine «Idee», sondern ein Problembewußtsein, das konkrete Auslöser und Anlässe gehabt haben dürfte. Nach deren Anfang zu suchen und zu fragen, ist müßig, weil die Quellenlage eine Antwort nicht zuläßt.

Das Problembewußtsein der Bhagavad-Gītā ist abzulesen an den Fragen, den Polemiken, den Identifikationen und an den Grundbegriffen und ihren unterschiedlichen Verwendungsweisen und Bedeutungen. Es gäbe kaum so zahlreiche Versuche, den synthetischen Charakter der Bhagavad-Gītā auszudeuten, wenn der Text nicht so deutliche Spuren von Gegensätzen und Unterschieden bewahrt hätte.

Ich gehe in meinem Versuch, die Bhagavad-Gītā zu verstehen, vereinfachend und schematisierend davon aus, daß sich drei Grundpositionen überlagert haben, die es in diachroner Perspektive zu sehen gilt. Der Textblock «Bhagavad-Gītā» in seiner heute vorliegenden Gestalt ist eine Formation aus «Ablagerungen» dreier «Epochen». Wenn man die Thematik des geistesgeschichtlichen Werdeganges an den Grundbegriffen im Text festmachen wollte, so wären die drei «Schichten» gekennzeichnet durch die Aussagen zu *karman*, zu *yoga* und zu *bhakti*.

Die verschiedenen Epochen samt ihrer Terminologie, ihren Fragestellungen, ihrem Sprachgebrauch haben sich oft in ein und derselben Zeile, an ein und demselben Wort überlagert.

Karman, Wiedergeburt und Entsagung

Die erste Schicht oder Stufe ist das, was man pauschal als die Religiosität des vedischen Ritualismus bezeichnen kann. Sie scheint in der Bhagavad-Gītā in Form von Polemik oder in der undeutlichen Übernahme des Opferbegriffs (*yajña*) auf. Für die Ritualisten ist das «Tun» des Menschen die entscheidende, vielleicht die einzige Brücke zwischen Diesseits und Jenseits. Dieses Tun umfaßt die religiösen, liturgischen Vollzüge wie Opfer oder Rezitation; da jedoch alles menschliche Leben im Rahmen der durch den Begriff *dharma* bezeichneten Ordnung stattfindet, muß sich alles Tun daran messen lassen, ob es dieser Norm, dem *dharma*, entspricht oder nicht. Der soziale Status, die erlaubten Berufstätigkeiten, die Pflichten der einzelnen Lebensstadien, die Rechte und Pflichten von Männern und Frauen, von Untergebenen und Königen, die Bräuche bei Geburt und Tod – alles kann Gegenstand von Vorschriften sein, wie sie uns in den «Dharma-Lehrtexten» (*dharmaśāstra* u.ä.) erhalten sind.¹⁰

Die Gegenposition zu einer Weltordnung, die durch liturgisches Tun erhalten wird, ist die des Entsagers. «Entsagung» (*saṃnyāsa*) bedeutet in seinem ursprünglichen, rituellen Sinn die Abwendung vom Leben in Familie und Gesellschaft. Solche Entsagung wurde als die vierte Lebensstufe in das Schema eines geordneten, den Normen brahmanischer Lebensführung entsprechenden Lebens eingegliedert. Diese Entsagung war nach Ausweis der rituellen Vorschriften gemeint als ein vorweggenommenes Sterben. Der Entsager (*saṃnyāsin*)

¹⁰ Ich übersetze *dharma* meist mit «(wahre) Grundordnung», oder mit «Ordnungswerte» (wo im Sanskrit Plural verwendet wird); wo der konkrete Aspekt von Dharma als einer Vorschrift oder einem durch die Grundordnung vorgeschriebenen Verhalten angesprochen ist, ist *dharma* die «Norm», der es zu folgen gilt, oder die «Pflicht» (die Standespflicht des Kriegers), die es zu erfüllen gilt.

vollzieht seine eigenen Totenriten. Er läßt alles hinter sich, er «befreit» sich; und wenn Freiheit unterstellt, daß man vorher gefangen und gefesselt war, dann ist nachvollziehbar, daß das Ideal des Sāṃnyāsin für eine an *dharma* orientierte Orthodoxie eine Bedrohung darstellen konnte.

Der vedische Ritualismus bildet auch den Hintergrund für Wiedergeburtstheorie und Karman-Theorie. Die in den Worten der Sāṃkhya-Philosophie dargelegte meditative Erfahrung von *yoga* dürfte eine Verwirklichungsmöglichkeit des Ideals der Befreiung darstellen. Vorgegeben ist dem philosophischen System wie dem praktischen Weg die Vorstellung, daß Welt und Leben ein Bereich der Fesselung sind. Jede menschliche Tat muß ihre Wirkung nach sich ziehen; diese Wirkung erstreckt sich über jene Grenzüberschreitung des Sterbens hinaus in neue Existenzweisen hinein. Unter diesen Voraussetzungen besteht die einzige Möglichkeit der Befreiung («Erlösung») darin, im entscheidenden Moment einen Zustand erreicht zu haben, in dem kein Tatimpuls mehr übrig ist, der irgendeine Wirkung zeitigen könnte. Es scheint die Erfahrung der Yogins gewesen zu sein, daß ein solcher Zustand möglich und erfahrbar ist. Bedingung aber ist, allen weltlichen Verbindungen entsagt und alle vom Individuum ausgehenden Wirkungen unterbrochen zu haben. Noch in der «klassischen» Definition von *yoga* in den Yoga-Sūtras heißt es: «Yoga ist das Anhalten der Funktionen des Denkens.» Im Glauben an den Karman-Zusammenhang ist es einleuchtend, daß der Yogin als Sāṃnyāsin eigentlich nichts «tun» darf, daß sein Ziel das Aufhören und Anhalten aller Aktivitäten ist.

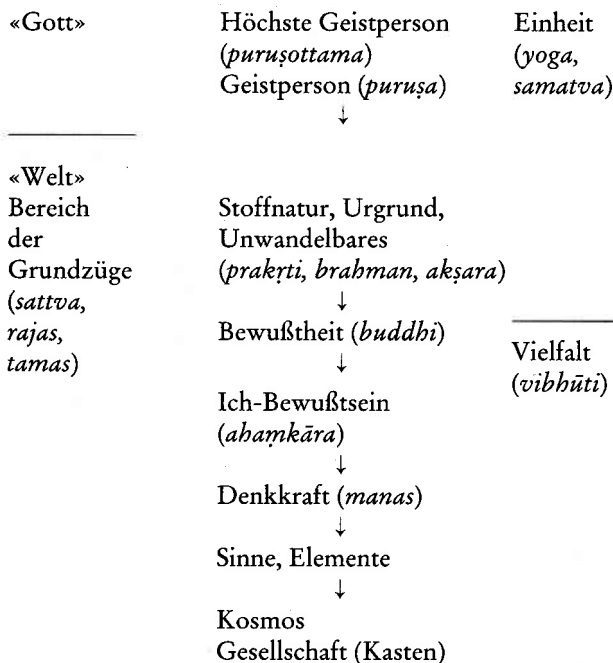
Das Sāṃkhya-Weltbild

Struktur und Begrifflichkeit des Weltbildes «der» Bhagavad-Gītā sind den Grundzügen nach die der Sāṃ-

khya-Philosophie. Der kosmische Werdegang beginnt mit dem, was das Nicht-Manifeste heißt. Es ist kein «Nichts», aus dem ein Gott die Welt erschafft; aber es ist trotzdem «nichts» – nichts Bestimmtes, nichts Benennbares, nichts Erkennbares; und gleichzeitig ist es alles, denn ein jeder und ein jedes ist in ihm enthalten, geht aus ihm hervor und endet in diesem nicht-manifesten Seins-Zustand.

Schaubild

Wirklichkeits- und Bewußtseins-Bereiche des Sāṃkhya-Weltbildes in der Bhagavad-Gītā:



Was als Beschreibung eines Meditationsweges eine Abfolge von Bewußtseinszuständen mit zunehmendem Abstand von der Vielfalt der Welt und der Sinnendinge ist, erscheint übertragen auf kosmologische Zusammenhänge als Emanation, als Entfaltung aus einem Urzustand, in dem alles latent vorhanden ist. «Schöpfung» ist nach dieser Vorstellung kein Neubeginn, der durch einen Schöpfer gesetzt wird und vorher nicht Dagewesenes hervorbringt; Schöpfung ist vielmehr eine Zustandsänderung aus der Latenz, der vorborgenen, unsichtbaren Potentialität heraus in den Zustand der Entfaltetheit, der Manifestation, der Ausbreitung, der Vervielfältigung und Verstofflichung.

Nach der Sāṃkhya-Philosophie gibt es zwei ewige, unveränderliche Prinzipien, auf die sich jegliche Wirklichkeit zurückführen läßt. Das eine ist das Materieprinzip, die stoffliche Matrix (*prakṛti* oder *pradhāna*, «Urnatur», «Stoffnatur», «Urmaterie», u.ä.). Das andere ist das Geistprinzip (*puruṣa*, wörtlich «Mann, Person», «Geistperson»). Das Materieprinzip wird weiblich gedacht, als der Mutterschoß, in dem der Same des «Mannes» den Anstoß zur «Hervorbringung» gibt.¹¹

Die Entwicklung oder Emanation, die in und aus der Urmaterie stattfindet, führt zunächst zur Entstehung von Wirklichkeiten, die wir als psychisch bezeichnen würden. Dabei ist wichtig, daß somit alle psychischen Vorgänge und Wirklichkeiten in den Bereich der Materie fallen und nicht «geistig» sind.

Der erste Wirklichkeitsbereich, in den sich die Stoffnatur entfaltet, wird «Bewußtheit» (*buddhi*) genannt. Diese noch ganz undifferenzierte «Wachheit» (so die wörtlichere Übersetzung des Terminus) konkretisiert sich auf der nächsten Stufe zu «Ichbewußtsein», welches sich in die verschiedenen Sinnesfunktionen entfaltet.

¹¹ «Hervorbringung» wäre die wörtliche Übersetzung von *prakṛti*; in der Übersetzung «Stoffnatur» mag man das «Hervorbringen», das Gebären der *natura* als «Matrix» vielleicht noch heraushören.

Den Sinnen zu- und übergeordnet ist die «Denkkraft» (*manas*), eine Fähigkeit, die zwar zu den Sinnen gezählt wird, deren Aufgabe es aber auch ist, die einzelnen Sinnestätigkeiten zu koordinieren. Die Sinnesfunktionen im engeren Sinne werden gruppiert in die «Tatsinne» und die «Erkenntnisinne».

Den Erkenntnisinnen (Sehen, Hören, Riechen, Fühlen, Schmecken) sind bestimmte Erkenntnisbereiche zugeordnet (Sichtbarkeit bzw. Licht; Hörbarkeit bzw. Raum; Geruch bzw. Erde; Geschmack bzw. Wasser; Gefühl bzw. Wind). Diese Erkenntnisbereiche stellen zugleich die Grundqualitäten der entsprechenden fünf Elemente dar.

Da die Zuordnung von Erkenntnisfunktion, Erkenntnisbereich und Elementarbereich ebenfalls im Sinne einer fortschreitenden Vergegenständlichung, Entfaltung und Verstofflichung vorgestellt wird, vollzieht sich erst auf dieser Stufe der Übergang vom «psychischen» zum (in unserem Sinne) «materiellen» Bereich. Aus den fünf Elementen setzen sich dann die Dinge der Welt zusammen, wie wir sie im alltäglichen Leben wahrnehmen und wie sie von den Sinnesorganen erfaßt werden.

Die Vorstellung von hierarchischen Seinsbereichen gibt auch den Stellen über *māyā* in der Bhagavad-Gītā ihren Sinn (z.B. 7.14-15): Der Bereich natürlich materieller Entfaltung und Konkretisierung wird Gott zugeschrieben, aber er ist ein vorläufiger Bereich, den es zu übersteigen gilt (7.14), der widergöttlich wirkt (7.15), falls er den Blick auf die eigentliche, jenseitige, ewiglich gleichbleibend unentfaltete Geistigkeit Gottes verstellt. In diesem Sinne ist zwar die Welt eine Schöpfung Gottes (sie ist von ihm gemacht), aber sie kann auch das sein, was den Weg zu Gott verstellt. In diesem Sinne ist das von Gott gemachte Werk nur ein «Machwerk» oder gar eine auf Täuschung angelegte «Machenschaft» – eben *māyā* (ein Wort, das ich deshalb als «Machwerk» oder «Machenschaft» übersetze).

Einheit und Entfaltung zu Vielfalt (*yoga* und *vibhūti*) bilden einen begrifflichen Gegensatz, der uns in einem Text wie der Bhagavad-Gītā in Form von Gegenüberstellungen greifbar wird (vgl. 10.7; 10.16-17, 10.18). «Einheit und Vielfalt» ist die Einteilung der Yogins. «Gott und Welt» bilden eine andere Einteilung. Die Grenzlinie zwischen den Bereichen verläuft nicht an derselben Stelle in der Stufenordnung der Wirklichkeitsbereiche (vgl. Schaubild), denn für den Yogin beginnt schon auf der Stufe von *buddhi* (*sattva*) die Verwirklichung von Einung (*yoga*).

Der Textbefund bezeugt die Verklammerung religionsgeschichtlicher Entwicklungen. Was im Sinne einer Entwicklung nacheinander entstanden sein dürfte, tritt uns (in Form textlicher Zeugnisse) als ein Nebeneinander entgegen. Der Weg der Yogins führt zu einem Absoluten, das zwar auch «in» der Welt, aber «eigentlich» – der wahren Seinsweise gemäß – jenseits der Welt ist. Der Gott der Bhaktas (s.u. Abschnitt über «Yoga und Bhakti: Einung und teilhabende Hingabe») ist zwar auch der jenseitige, der höchste Gott in unentfalteter, allgegenwärtiger Einheit (*yoga*); wichtiger ist, die göttliche Gegenwart in der entfalteten Welt, in den Größen mythologischer Tradition, im alltäglichen Geschäft und den Aufgaben und Pflichten gesellschaftlichen Lebens zu erkennen und anzuerkennen.

Yoga und das «erlösende Sterben»

Auch für das, was in seinem alten Kontext Yoga war, ist Erlösung der zentrale Bezugspunkt.¹² Der Wandel im

¹² Daß es zahlreiche Bedeutungen von *yoga* gibt, die aus ganz anderen Lebensbereichen stammen und nach Übersetzungen mit den entsprechenden Fachtermini, z.B. der Waffenkunde, der Astrologie, der Mathematik, verlangen, kann ich hier übergehen.

Yoga-Begriff, in den Methoden der Erlösungssuche nicht minder als in der philosophischen Ausdeutung der theoretischen Voraussetzungen und Konsequenzen, ist nicht zu lösen von der Frage nach einem Wandel des Erlösungsbegriffs.¹³

Der *yogin*¹⁴ ist, von der Bedeutung der Ableitung des Wortes her gesehen, «einer, der durch *yoga* gekennzeichnet ist, *yoga* hat». Und wenn Yoga etwas mit Erlösung zu tun hat, dann ist ein Yogin einer, der Erlösung anstrebt oder erreicht hat.

Ein Schlüsselmotiv für das Verständnis der ältesten Bedeutung von *yoga* scheint mir das Motiv vom «Tod des Yogin» zu sein. Im Mahābhārata, welches als literarisches Werk ja auch den «Kontext» für die Bhagavad-Gītā bildet, lassen sich wenigstens drei Zusammenhänge unterscheiden, in denen vom Tod des Yogin die Rede ist. Das Motiv taucht auf 1. als erzählerisches Element, 2. in lehrhaften Abschnitten über Yoga, und 3. in argumentativem Zusammenhang (wie z.B. in der Bhagavad-Gītā).

Aus solchen erzählerischen Passagen läßt sich entnehmen, 1. daß *yoga* einen Zustand meint und nicht eine Technik oder ein Verfahren (der Körperbeherrschung oder ähnliches), 2. daß dieser Zustand etwas mit innerlicher Ausgeglichenheit und mit Weltentsagung zu tun hat, 3. daß es der freiwillig und bewußt herbeigeführte Zustand eines Menschen ist, der dann stirbt.

Aus den lehrhaften Abschnitten ergibt sich, 1. daß der Einungszustand (*yoga*) Ziel eines Stufenweges ist, 2. daß die Auslegung der Stufen mit den Vorstellungen des Sām-

¹³ Ich habe einiges an Material zu diesem Thema an anderer Stelle vorgelegt und greife auf diese, an wenig zugänglicher Stelle und in unkorrigierter Form erschienene Publikation zurück, ohne die Belege für meine Beobachtungen und Schlußfolgerungen hier einbringen zu können. Vgl. P. Schreiner: «Yoga – Lebenshilfe oder Sterbetechnik?» In: Umwelt und Gesundheit, Köln, 1988, Heft 3/4, S. 12–18.

¹⁴ *Yogin* ist die Stammform, *yogī* die Nominativ-Form des Wortes.

khyā-Weltbildes dargestellt wird, 3. daß es ein langwieriger und mühsamer Weg sein kann, der zur Beruhigung und Stille führen soll, 4. daß es ein Weg ist, der mit dem Verlassen des Körpers endet und der somit ein Weg ohne Rückkehr war.

Ein Beleg dafür, daß es solch eine Rückkehr, einen Rückfall aus dem Yogazustand gegeben hat, wenn auch vielleicht unfreiwillig, findet sich in der Bhagavad-Gītā (siehe 6.37-39). Die Beunruhigung, die aus Arjunas Frage spricht, wird verständlich, wenn mit «aus beidem herausgefallen» das gemeint ist, worauf sich Kṛṣṇas Antwort dann auch zuerst bezieht: Diesseits und Jenseits, das Leben hier und das Schicksal nach dem Tode. Und beunruhigend wäre in der Tat, wenn einer dieser Welt entsagt, im Entsagungsversprechen seine eigenen Totenriten vollzieht, um jenen Einungszustand zu erreichen, aus dem man nicht wiederkehrt, und dessen Konzentration dann nicht tief genug war, dessen Geist von der Außenwelt oder den körperlichen Empfindungen abgelenkt wurde, und der also nicht stirbt und somit die Erlösung verfehlt. Hat er nicht alles verspielt?

Auch Arjunas Frage nach der Beschreibung von einem, «dessen Erkenntnis feststeht» (2.54), erhält einen überzeugenden Sinn, wenn man voraussetzt, daß *yoga* die Ideale des Entsagers übernommen hat. Arjuna scheint noch zu wissen, was es bedeutet, wenn Kṛṣṇa ihm rät, die Bande des Handelns zu lösen, indem er sich mit Bewußtheit vereint (2.39): Wer die Stufe der *buddhi* erreicht hat, handelt nicht mehr. Die Lösung aus den Banden des Tuns ergibt sich aus der Überwindung von Vielheit auf der Ebene der *buddhi*; darin besteht die Ausgeglichenheit (*samatva*), die ein Kennzeichen des Einungszustandes ist. Aktionen und Wirkungen können nur in der Wechselwirkung von Sinnen und Welt auftreten.

Arjuna wird nun allerdings aufgefordert, im Zustand des Yoga zu *handeln*; ja, der Definition des Yoga-

Zustands als «Gleichförmigkeit» folgt eine zweite. Sie besagt, daß Yoga definiert sei als die rechte Haltung im Handeln, was meist als «Geschick im Handeln» verstanden wird. Wenn das Ziel von Yoga die Überwindung des Karman-Zusammenhangs ist, dann kann eine solche Definition «nicht stimmen», dann muß sie polemisch gemeint sein; und sie sollte zum Widerspruch reizen.

Genau das belegt Arjunas Einwand an dieser Stelle! Er fragt: «Redet denn einer, dessen Erkenntnis feststeht? Sitzt er denn? Geht er umher?» Das heißt, Arjuna unterstellt, daß der Yogin all das keineswegs tun sollte oder tun kann. Auch Kṛṣṇas Antwort enthält, wenn auch theistisch überformt, Elemente des meditativen Rückzugs des Yogin. Und abschließend heißt es: «Wer auch in seiner Todesstunde darin weilt, erreicht Erlöschen im Urgrund (*brahman*).»

Dieses «auch» in der letzten Zeile ist bezeichnend für den Yoga-Begriff der Bhagavad-Gītā. Die Haltung der zurückgezogenen Versenkung ist eine spirituelle Praxis *im* Leben und *trotz* gleichzeitigen Handelns geworden; es ist eine Haltung, ein psychischer, geistiger Zustand, aber nicht mehr unbedingt aktueller Vollzug.

Ich meine, man darf die Belege eines gleichzeitigen Vorkommens oder Hinweises auf die Todesstunde und Yoga so wörtlich nehmen, daß sie als Belege für eine ursprünglich mehr als metaphorische Zusammengehörigkeit von Yoga und Sterben herangezogen werden können. Erlösung ist seit den Upaniṣaden Erlösung *aus* der Welt und aus den endlosen Zusammenhängen von Tat und Wirkung. Diese Zusammenhänge können nur dann verlassen werden, wenn beim Tod die Möglichkeit aller über den Tod hinausreichenden Wirkungen beseitigt ist. Andernfalls erfolgt Wiedergeburt und Wiedertod. Und auch wenn das Yoga-Ideal vom erlösenden Sterben nie mehr als eine geistige Realität gewesen sein sollte, so war es nach Ausweis der Texte doch etwas,

was die Menschen bewegte, den Gang der Religionsgeschichte bestimmte und uns als Hintergrund für viele der erlösungsorientierten Grundbegriffe und Praktiken die Entwicklungen späterer Epochen und deren «Logik» plausibler macht.

Die Bhagavad-Gītā stellt sich durch die in ihr angesprochenen Gegenpositionen und Fragestellungen als ein Text dar, der den Übergang vom Ideal des *videhamukta* («Entkörperert-Erlösten») zum Ideal des «Lebend-Erlösten» (*jīvanmukta*) markiert. Erst nachdem man die angestrebte Lösung von der Welt nicht mehr als tatsächliches Verlassen der Welt durch eine Sterbetechnik verstand, konnte der Erlösungsbegriff umgedeutet werden zu einer rein geistigen, rein psychischen Angelegenheit, zu einer Haltung, die man auch im Leben und in der Welt verwirklichen konnte. Entsprechend führt der Erlösungsweg nicht mehr aus der Welt hinaus durch eine bestimmte Art des Sterbens, sondern er wird zu einer Einübung der erlösenden Erkenntnis und gar zur Einübung der Vorbedingungen für erlösende Erkenntnis.

Yoga und Bhakti: Einung und teilhabende Hingabe

Dieser Übergang bedeutet das Aufkommen des spirituell-religiösen Ideals von *bhakti*, teilhabender Hingabe an eine Gottheit. Es besteht kein Zweifel, daß die Bhagavad-Gītā ihre letztendliche Gestalt und ihren heute erhaltenen Umfang in den Händen von Redaktoren erhalten hat, die Kṛṣṇa-Anhänger waren; für sie war Bhakti eine bekannte und selbstverständliche Praktik und Haltung. Sie mögen ihre Religiosität zurecht als neu empfunden haben und von missionarischem Eifer angetrieben worden sein; das Epos des Mahābhārata, das in seinem Stoff und seiner literarischen Form sicher in Zeiten zurückgeht, die lange vor dem Entstehen der Bhakti

liegen, dürfte schon damals angefangen haben, zum Sammelbecken erzählerischer Ergänzungen religiös-philosophischer Lehren und Lehrtexte zu werden. In anderen Teilen des Mahābhārata sind jedenfalls Lehrtraktate über Yoga erhalten, in denen keine Spur von Kṛṣṇa-Verehrung oder Bhakti zu finden ist. Daß die Erwähnung von Kṛṣṇa und Bhakti aus solchen Texten ausgemerzt worden sein sollte, ist unwahrscheinlich; und so liegt es nahe, ein Wachsen der Bhagavad-Gītā unter den Händen von Kṛṣṇa-Bhaktas anzunehmen. Sie haben dabei sicher auf vorgeprägtes literarisches Material aus ihrer eigenen Tradition zurückgreifen können (z.B. Hymnen u.ä.¹⁵); und sie haben sich die Dialogsituation der Bhagavad-Gītā zunutze gemacht, um mittels Rückfragen und Zwischenfragen einerseits die Einführung jener Textpassagen zu motivieren, an denen ihnen lag, zum anderen die Anknüpfung an ältere Vorstellungen argumentativ zu erläutern und auszugestalten.

Der Anfang des vierten Kapitels mag als Illustration für den Übergang einer auf Yoga ausgerichteten Spiritualität zu einer Spiritualität der Hingabe, der Bhakti angeführt werden. «Yoga» bezeichnet vom Wortsinn her eine Verbindung, eine Einheit; diese Einheit ist die zwischen Kṛṣṇa als Gott und Arjuna; es ist die Einheit der Teilhabe (*bhakti*), die sich auf der weltlich-episodischen Ebene als die Freundschaft zwischen den beiden äußert. Und es ist diese Verbundenheit, die mit besonderem Nachdruck als Geheimnis, als im Einklang mit der Tradition stehend im Text eingeführt wird. In der Bezogenheit des Yoga-Zustandes auf einen Gott liegt das Neue, «Geheime» der angeblich so alten Lehren.¹⁶

¹⁵ Vgl. M. Ježić: Textual Layers of the *Bhagavad-Gītā* as Traces of Indian Cultural History. In: *Sanskrit and World Culture*. Berlin 1986, S. 628–638.

¹⁶ Die Behauptung des hohen Alters, die in den Texten oft zur Bestärkung der autoritativen Gültigkeit dient, kann durchaus ein echtes Bewußtsein dafür spiegeln, daß Yoga etwas ist, das es schon lange gibt.

Für den Yoga-Weg der Nicht-Wiederkehr ist «Gott» eine unmaßgebliche Zugabe. Der Gott der Bhagavad-Gītā ist weltenthobene Geistigkeit (*puruṣa*), aber seine Göttlichkeit (im theistischen Sinn) erweist sich gerade darin, daß er nicht *nur* der transzendente, ewige, unveränderliche Geist ist, mit dem der Erlösungsstrebende sich vereint. Die Allheit Gottes umfaßt auch den Bereich der ausdifferenzierten entfalteten Welt – er durchdringt sie, er setzt sie in Bewegung und hält sie in Gang.

Damit eröffnet sich die Möglichkeit, nicht erst durch die Einigung im Bereich unentfalteter Bewußtheit einen «Gottesbezug» herzustellen und zu erfahren, sondern sich schon in innerweltlicher Tätigkeiten dem göttlichen Wesen und Wirken zu öffnen und hinzugeben. Dies ist die Bhakti, um die in der Bhagavad-Gītā der Erlösungsweg des Sāṃkhya-Yoga ergänzt wird.

Was hier als theologischer Gedanken- und Werdegang skizziert wurde, erweist sich von seinem Endpunkt her dann vielfach angreifbar durch innerweltliche Motive; Gottes Wirken und Wille kann angerufen werden, um jeglichen weltlichen Interessen zu dienen – dem Streben nach Ansehen und Macht einer brahmanischen Orthodoxie, dem Bedarf der Herrschenden nach kriegswilligen Soldaten, der Notwendigkeit zur Besänftigung der sozial Unterprivilegierten durch jenseitige Kompensationen. Die Schau der Erlösten und das Leid des Blutvergießens sind beides Teil jener Welt, von der und zu der die Bhagavad-Gītā spricht.

Die *bhakti*, mit der Kṛṣṇa Arjuna an sich binden und mit der er ihn mit seinem kriegerischen Auftrag und Tun versöhnen will, ist eine «Teilhabe», die ihr Modell, ihre Vorlage in dem Einswerden des Yogin mit den undifferenzierten Bewußtseins- und Seinszuständen hat, eine Teilhabe, die sich an der Aussicht auf «Nicht-Wiederkehr» als ihrem Ziel messen lassen muß; es ist die «Beziehung» zu einem Gott, der behauptet, selber in

allem anwesend zu sein. Kṛṣṇa wird mit diesem Ziel des Yoga gleichgesetzt. Dabei werden auch die Grundbedingungen für das Erreichen des Ziels (Gleichschau, Unverhaftetheit, Abschalten der Sinne) übernommen.¹⁷ Daraus ergibt sich, daß der Gott (noch) nicht der liebende Vater oder der treue Freund oder der ersehnte Liebhaber ist, als den spätere, emotionale Bhakti sich die Gottheit vorstellt.

Die Teilhabe an Kṛṣṇa ahmt also einen Yoga-Weg nach, welcher vermutlich nicht mehr ausschließlich als ein Weg völliger und endgültiger Entsagung (mit dem Ziel erlösenden Sterbens) angesehen wurde; mit dem Ideal der Bhakti setzt sich die Vorstellung der Erlösung bei Lebzeiten endgültig durch. Thesenhaft vereinfacht: Verkörpert der *yukta* («Geeinte») das Ideal jener Erlösungslehren, denen Erlösung nur nach dem Sterben denkbar war, so belegt der *bhakta* («der hingebungsvoll Teilhabende») den vollzogenen Übergang zur Lehre von der Erlösung bei Lebzeiten.¹⁸

Aus der Übernahme yogischer Ideale in die Theologie der Bhagavad-Gītā ergibt sich, daß wir sehr bewußt auch alle Aussagen über Gott als Aussagen über Erkenntnisweisen und Bewußtseinszustände lesen sollten. Wie zentral die Verknüpfung von Erkenntnisweise und Seinsweise ist, wird deutlich an dem, was beim Tod

¹⁷ Es ist aufschlußreich, daß fast alle Belege für die Wörter *bhakti*, *bhakta* (und andere Ableitungen von der Verbalwurzel *bhaj-*) in den «Ich-Passagen» der Bhagavad-Gītā vorkommen, jenen Passagen also, in denen Kṛṣṇa über sich in der ersten Person spricht. Die zwei Ausnahmen (8.10 und 8.22) sprechen von *bhakti* mit Ausrichtung auf *puruṣa*.

¹⁸ Um die Nähe dieser Bhakti zu Yoga auszudrücken und dadurch zu verhindern, daß man sie nur im Sinne emotionaler Gottesliebe versteht, übersetze ich *bhakti* im allgemeinen mit «Teilhabe» (bzw. den entsprechenden Verbalformen von «teilhaben»). Da auch die Anhänger anderer Gottheiten *bhaktas* genannt werden (7.21), da es auch Passagen gibt, in denen «Hingabe» (*bhakti*) an Kṛṣṇa die yogischen Ideale nicht mehr deutlich werden läßt, schien mir eine völlig strikte konkordante Übersetzung allerdings nicht angemessen.

des Menschen geschieht. Das «Gedenken», das gedankliche (und das heißt, nichtsinnenhafte) Vergegenwärtigen der Gottheit bildet Bedingung und Voraussetzung für das, was aus dem Menschen zu diesem Zeitpunkt wird – «er geht zu meiner Seinsstufe» (8.5). Derselbe Übergang von Erkenntnishaltung und Seinszustand ist es, was den Weg und das Ziel der Yogins verknüpft.

So gesehen bilden die Grundwerte und Zielvorstellungen in der Bhagavad-Gītā einerseits Gegensätze, andererseits spannen sie einen Bogen. Man wird wohl nie «beweisen» können, was in den Köpfen jener Menschen vorging, von denen der Text spricht und die den Text geschaffen und überliefert haben. Es bleibt allerdings der Anspruch «wissenschaftlicher» Exegese, daß das, was sich einem heutigen Leser als «logisches» Denkmodell und als Theorie über die Bhagavad-Gītā nahelegt, aus dem Quelltext herausgelesen, nicht in ihn hineingelesen wurde.

3. Wirkungsgeschichte und Spiritualität

Die Tatsache, daß hier eine neue Übersetzung der Bhagavad-Gītā vorgelegt wird, ist Teil der Wirkungsgeschichte dieses Textes. Die Bhagavad-Gītā wurde in Indien bis auf den heutigen Tag immer wieder kommentiert. Wer als Nicht-Hindu eine (oder diese) Übersetzung der Bhagavad-Gītā liest, nimmt sie anders auf als ein indischer Zeitgenosse. Auf die Problematik einer interreligiösen Wirkungsgeschichte und spirituellen Rezeption eines Textes wie die Bhagavad-Gītā sei mit einigen Gedanken und Thesen wenigstens knapp hingewiesen.

Zwei grundlegende Denkgewohnheiten muß man neu einüben, will man die Sicht der Bhagavad-Gītā verstehen und nachvollziehen:

Die für den Westen so selbstverständliche Zerlegung der Wirklichkeit in die objektiv bestehende «Außenwelt» und eine davon «unabhängige» subjektive Innenwelt findet sich im Sprachgebrauch des Sāṃkhya nicht wieder. Die grundlegenden Denkkategorien und Begriffe sind nicht aus Beobachtung der Außenwelt abgeleitet; solche Begriffe sind vielmehr aus der Beobachtung «subjektiver» Wahrnehmung übernommen. Wahrnehmungsweise und wahrgenommener Wirklichkeits- oder Seinsbereich sind nicht trennbar. Wo keine Sinnestätigkeiten stattfinden, gibt es auch keine Sinnesobjekte, denn (in der Weltentstehungstheorie des Sāṃkhya) sind die Objektbereiche abgeleitet («entfaltet») aus den Sinnen.

Eine solche Welt-Sicht mag nicht alle metaphysischen und epistemologischen Probleme lösen; aber nur Probleme und Lösungen, die sich auf dieses Modell beziehen, kommen im Text vor; und will man sich auf den Text einlassen, muß man sich auf diese Sicht einlassen.

Die zweite Denkhaltung, die uns ungewohnt ist, ist jenes Sowohl-Als-auch, das sich aus der Vorstellung der «Emanation» ergibt. Danach ist die Wirklichkeit gestuft in Bereiche von «nach unten» immer weiter zunehmender Konkretheit, Materialität, Verschiedenheit, Vielheit. In der Richtung auf Anfang und Ursprung hin ist es eine Stufenfolge hin zu immer weitergehender Einheitlichkeit, Geistigkeit, Unsichtbarkeit. Die Entfaltung (Emanation, Schöpfung) ist ein «Prozess», der nicht nur einmalig stattfinden kann; sie ist ferner ein Vorgang, der nicht nur in einer Richtung verlaufen kann, und keiner, bei dem nachfolgende Stufen die vorhergehenden einfach ablösen oder ersetzen. Es bestehen vielmehr alle Wirklichkeitsbereiche und Manifestationsstufen immer auch gleichzeitig und sozusagen ineinander. Dieses Sowohl-Als-auch erklärt viele der von uns als Gegensätze oder Widersprüche empfundenen Aussagen oder Postulate des Textes: Das konkrete Handeln findet im

Bereich der Sinne statt, das Nicht-Handeln findet im Bereich der allem gemeinsamen Bewußtseitsdimension statt. Die «Kunst» des Yogin besteht darin, aus der Erkenntnishaltung heraus, die dieser undifferenzierten Bewußtheit entspricht, Handlungen im Bereich weltlich-körperhaften Geschehens zuzulassen – gleichzeitig.

Es ist irreführend, wenn man sich vorstellt, daß die Sinne und ihre Funktionen, der innere Sinn (die «Denkkraft», einschließlich der Gedächtniskraft) und das abstrakte Intellektbewußtsein (Vernunft und Willen) einfach *nebeneinander* stehen als drei Bereiche, die zusammen «den Menschen» ausmachen. Diese drei Bereiche stehen vielmehr *übereinander*. Die Sinne sind Entfaltungen, materielle Konkretisierungen der «Denkkraft» (*manas*), die wiederum eine Gestaltwerdung, ein Produkt der noch undifferenzierteren Bewußtheit (*buddhi*) ist.

Diese Stufenordnung ist keine theoretische Spielerei; sie ist nachvollziehbar als Beschreibung von Erkenntnisvorgängen und Bewußtseinszuständen während der meditativen Versenkung: Die Sinne sind hellwach, aber man versucht, sie auszuschalten; und in dem Maße, wie es gelingt, hören die Wahrnehmungen auf – es «gibt» keine Geräusche oder Farben oder Gerüche mehr. Die Denkkraft bleibt zunächst aktiv. Erinnerungen, Assoziationen, Traumbilder mögen auftauchen, aber wenn die Versenkung weiter fortschreitet, kann ein Zustand ausgeglichener, einförmiger Wachheit und Bewußtheit (*buddhi* heißt auch Wachheit) eintreten, in dem es nichts anderes mehr gibt, in dem alles zugleich aufgehoben und enthalten ist.

Diese Beschreibung macht vielleicht nachvollziehbar, warum sich der erkenntnistheoretische Aspekt dieser Zustände nicht trennen läßt von ihrer Übertragung auf «Seinsbereiche». Die Zustände der Versenkung sind genau die Stufen kosmischer Entwicklung; die Ausdrücke sind dieselben!

Was hier als Denkschemata oder Sichtweisen «der» Bhagavad-Gītā zusammengefaßt wurde, war auch zur Zeit der Redaktion des Textes nicht unumstritten. Der Text enthält nicht die Formulierung *einer* Botschaft, sondern ist Kristallisationspunkt von Erfahrungen und Auseinandersetzungen. Darin spiegeln sich grundlegende und weitläufige religionsgeschichtliche Entwicklungen und Veränderungen. Deshalb muß es fragwürdig erscheinen, von *der* Spiritualität der Bhagavad-Gītā zu sprechen. Zahlreiche Ausleger haben für ihre Interpretation diesen Anspruch erhoben. Aber in ihrem Vorgehen steht bei allen der Glaube an die Wahrheit *ihrer* Weltanschauung an erster Stelle; daran muß sich dann die Botschaft der Bhagavad-Gītā messen lassen.¹⁹ Und sie hat sich an fast jeder Weltanschauung schon messen lassen müssen.

Es erscheint mir geboten, zwischen Text und Wirkungsgeschichte so gut wie möglich zu unterscheiden. Die Übersetzung versucht, den Text sprechen zu lassen und dabei ausdrücklich von seiner Wirkungsgeschichte abzusehen.

Trotzdem ist es schwierig oder unmöglich, von der Vielzahl der Interpretationen abzusehen. Einige der Gründe sind:

1. Die Spiritualität der Bhagavad-Gītā gibt es nicht; ein anonymes Text, der erkennbar aus verschiedenen Textstücken aus vermutlich verschiedenem Milieu und verschiedenen Epochen redigiert wurde, muß von vornherein mehrere Spiritualitäten, mehrere, vielleicht sogar widersprüchliche religiöse Haltungen und Wertsysteme spiegeln.
2. Die Spiritualität der Bhagavad-Gītā gibt es auch nach Ausweis der Wirkungsgeschichte des Textes nicht; die verschiedensten philosophischen Schulen haben ihn

¹⁹ Dies gilt auch für das Nachwort von Sebastian Painadath SJ, dessen theologische Würdigung der Bhagavad-Gītā der Richtung eines harmonisierend-synthetischen Textverständnisses zuzuordnen ist.

kommentiert, für die widersprüchlichsten spirituellen Richtungen und politischen Zielsetzungen hat er als Autorität und Richtlinie gedient. Die Wirkungsgeschichte eines Textes wie die Bhagavad-Gītā zeigt, daß sich praktisch jede spirituelle Haltung, jeder Typ von Frömmigkeit und religiöser Lehrmeinung auf diesen Text berufen kann; und viele haben sich darauf berufen. Daraus mag man die Zuversicht ableiten, daß etwas von den vielen Auslegungsmöglichkeiten durchaus im Text selber angelegt ist; und ich leite daraus die Berechtigung dafür ab, mich nicht auf eine der möglichen Auslegungen festzulegen, sondern lieber den Text in seiner Vielschichtigkeit zu präsentieren.

3. Es darf bezweifelt werden, ob überhaupt jede Stelle des Textes eine spirituelle Dimension hat.

Aus diesen Argumenten ergibt sich die Überzeugung, daß die Spiritualität des Textes (jedes Textes, vermutlich) eine Dimension seiner Wirkungsgeschichte ist. Dies gilt in besonderem Maße in einer Publikation, die die spirituelle Rezeption durch Leser einer anderen Religion und eines anderen Kulturkreises ermöglichen soll. Wenn es die *eine* Spiritualität des Textes nicht gibt, dann gewiß noch viel weniger die *eine* Spiritualität der Leser, auf die man Darstellung und Übersetzung einrichten könnte. Jeder wird vermutlich mit dem beginnen, was er als vertraut und bekannt wiederzuerkennen meint, um von dort aus tiefer einzudringen in die vielleicht zunächst fremden und unbekannten Implikationen einer Lehre oder eines Begriffes. Je nach Ausgangslage und Einstellung wird sich das ändern, was als spirituell relevant erscheint gegenüber dem, was als fremd, unverständlich oder sogar empörend oder falsch empfunden wird.

Es geht nicht um Standpunkte, sondern um Wege; nicht um Strukturen, sondern um Vorgänge und Funktionen (Prozesse); nicht um Zustände, sondern um Transformationen und Wandlungen. Es geht nicht

darum, Information weiterzugeben, sondern Wissen zu erwecken.

Mit einem Text verhält es sich da nicht anders als mit allen Dingen unserer Erfahrung. Es ist nichts Spirituelles in einem Sonnenuntergang oder in der Formation weißer Zugvögel vor der dunklen Regenwolke; aber für einen Ramakrishna²⁰ war der Anblick der Zugvögel Anlaß für eine ekstatische Erfahrung, die seinem Leben eine neue Richtung gab. Ein Sonnenuntergang mag mich kalt lassen, oder er mag mich anrühren und meine Sichtweise transformieren.

Ähnlich ist es mit einem Text; wenn der Text bei jemandem keine spirituelle Bereicherung der Erfahrung auslöst, dann *hat* der Text diese spirituelle Dimension für diesen Menschen nicht. Und wenn Erfahrung und Reaktion der Menschen auf denselben Text verschieden ausfallen, dann *hat* der Text mehr als eine spirituelle Dimension. Wenn dem Übersetzer oder Kommentator klar ist, welche Botschaft und Erfahrung der Leser haben *sollte*, dann wird er diese und keine andere Botschaft zu vermitteln suchen; aber das bedeutet nicht, daß eine andere Auslegung und andere Reaktionen nicht möglich sind.

Aus der Sicht des Lesers ist die Botschaft des Textes nicht zu trennen von der Autorität, die an Herkunft und Ursprung des Textes geknüpft ist. Wenn die Bhagavad-Gītā einen Autor hat, wird das Gewicht der Botschaft des Textes von Qualifikation und Glaubwürdigkeit dieses Menschen abhängen. Wenn die Bhagavad-Gītā nicht *einen* Autor hat, sondern über die Jahrhunderte aus dem kumulativen Verständnis von Bard und Gelehrten in sich wandelnden sozialen, politischen und religiösen Verhältnissen geschaffen wurde, muß das

²⁰ Vgl. Śrī Rāmakrishna: Ein Werkzeug Gottes sein; Gespräche mit seinen Schülern. Aus dem Bengalischen übersetzt, ausgewählt und eingeleitet von Martin Kämpchen. Zürich: Benziger, 1988.