

Bhagavad Gita

Kommentarausschnitt

Mit freundlicher Genehmigung des Verlags der Weltreligionen.



Gefördert durch die
Udo Keller Stiftung Forum Humanum

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar.
<http://dnb.d-nb.de>

© Verlag der Weltreligionen
im Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig 2007
© der Übersetzung 1993
by Kösel-Verlag GmbH & Co., München
Die Übersetzung wurde für die
vorliegende Ausgabe gründlich revidiert.
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.
Einband: Hermann Michels und Regina Göllner
Satz: pagina GmbH, Tübingen
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Bindung: Buchbinderei Lachenmaier, Reutlingen
Printed in Germany
Erste Auflage 2007
ISBN 978-3-458-70002-9

2 3 4 5 6 – 12 11 10 09 08

KOMMENTAR

DIE BEDEUTUNG DER ›BHAGAVAD GĪTĀ‹

Die *Bhagavad Gītā*, der Gesang (*gītā*) des erhabenen Herrn (*bhagavat*),¹ ist einer der großen Texte der religiösen Weltliteratur. Die *Gītā* wurzelt im Hinduismus, genauer in dem Epos *Mahābhārata* und den geschichtlichen Ereignissen, die darin verarbeitet werden. In der heutigen Gestalt wohl zwischen 200 v. Chr. und 200/300 n. Chr. entstanden, spiegeln sich in der *Bhagavad Gītā* die Anschauungen jener Zeit über die Welt, das Handeln des Menschen, den Sittenkodex der einzelnen Kasten usw. wider. Gleichzeitig aber transzendiert der Text den Kontext. Die *Gītā* ist einer der wenigen Texte des Hinduismus, die, obwohl auf vishnuitischem Hintergrund entstanden, nicht an eine spezifische kultische Tradition, eine bestimmte Kaste oder eine besondere Philosophie gebunden blieben. Somit konnte die *Gītā* die gesamte indische Religionsgeschichte prägen und durchdringen. Sie wird von frommen Hindus täglich rezitiert, nicht wenige kennen den Text auswendig. Ob Shivaiten, Vishnuiten, Menschen aus hohen oder niedrigen Kasten – für alle ist die *Gītā* Quelle tiefster Inspiration. Sie ist eine Synthese so unterschiedlicher Ideale wie des kultischen Opfers, der monastischen Entsagung und der selbstlosen Tat. Einzelne Verse (vor allem Kap. 8,5) werden den Sterbenden ins Ohr gesprochen.

So hat die *Bhagavad Gītā* in Indien eine Wirkungsgeschichte entfalten können, die beispiellos und unvergleichlich ist. Mehr noch, seit die *Gītā* über Indien hinaus bekannt wurde – bereits Al-Bīrūnī (973-1048), der Universalgelehrte

1 *Bhagavat* (»erhaben, heilig, glücklich«) ist als Nomen eine Ehrenbezeichnung, die dem einen Gott, Schöpfer und Erhalter der Welt, zukommt, abgeleitet von der Wurzel *bhaj* (»zuteilen«), d. h. mit guten Qualitäten versehen, die er dem, der ihn verehrt (*bhakta*), weitergibt. Das Wort kann im Deutschen mit »der Erhabene« oder »der Herr«, angelehnt an abendländische Tradition, wiedergegeben werden.

und Historiker von Choresm, kannte und schätzte sie –, hat sie auch tiefe Spuren in anderen Kulturen hinterlassen: Charles Wilkins brachte 1785 eine erste englische Übersetzung heraus (vgl. S. 248), 1823 konnte August Wilhelm Schlegel eine Textausgabe in Sanskrit mit lateinischer Übertragung vorstellen, der bereits mehrere Manuskripte zugrunde lagen (vgl. S. 266 f.); der Text dieser Ausgabe war die Grundlage für den ersten bedeutenden Kommentar zur *Gītā* in deutscher Sprache, den kein Geringerer als Wilhelm von Humboldt verfaßte (*Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gītā bekannte Episode des Mahā-Bhārata*, Berlin 1825 [Druck: 1828]; vgl. S. 269). Humboldt befand, die *Bhagavad Gītā* sei »das schönste, ja vielleicht das einzig wahrhaft philosophische Gedicht, das alle uns bekannten Literaturen aufzuweisen haben«. Ein solches Urteil hat nicht nur in Deutschland das Ansehen des Textes erheblich befördert. Seither zählt man über 2000 Übersetzungen in mehr als 70 Sprachen.¹ Damit dürfte die *Gītā* nach der Bibel das am häufigsten übersetzte Buch der Weltliteratur sein.²

Die *Bhagavad Gītā* gehört in Indien zwar formal nicht zur *shruti*, den offenbarten Hymnen der Vedas, die unbedingte Gültigkeit beanspruchen. Aber seit alters gibt es die Tradition, die Autorschaft des *Mahābhārata* dem Weisen Vyāsa zuzuschreiben, der auch als Ordner der Vedas gilt, und den Text als ›fünften Veda‹ zu ehren. Dennoch ist die *Gītā* ein *smṛiti*-Text (→ *smṛitī*), in dem gleichsam der Nachhall des göttlichen Wortes *erinnert* wird; auch damit setzt die *Gītā* Maßstäbe, die die hinduistische Frömmigkeit unvergleichlich prägten, zumal sie als Selbstoffenbarung Krishnas an Arjuna höchste Autorität beanspruchen darf. Shankara, der

1 Einige der wichtigsten englischen Übersetzungen werden kommentiert und in Typen unterschieden von G. J. Larson, *The song celestial. Two centuries of the Bhagavad Gita in English*, in: *Philosophy East and West* 31 (1981), S. 513–541.

2 Vgl. Winand M. Callewaert, Shilanand Hemraj, *Bhagavadgītā-nvāda. A Study in Transcultural Translation*, Ranchi 1983.

bedeutende Vedānta-Philosoph um 800 n. Chr. (→ Vedānta), preist die *Gītā* am Anfang seines Kommentars, denn sie enthalte die Quintessenz der Vedas, und das, was sie lehrt, führe mit Gewißheit zur Befreiung des Menschen (*moksha*). Neben den Upanishaden und den *Brahma Sūtras* (siehe »Glossar«) zählt die *Bhagavad Gītā* in der indischen Kulturgeschichte zum »dreifachen System« der vedantischen Literatur und ist in diesem Rahmen vielfältig, widersprüchlich und immer in Korrelation mit dem jeweiligen Zeitgeist interpretiert worden. In Indien wird die *Gītā* bzw. werden deren Rahmehandlungen, neben Auszügen aus dem *Mahābhārata*, bis heute von Barden vorgetragen, auswendig gelernt, in öffentlichen Vorträgen und Buchpublikationen kommentiert, in Fernsehsendungen inszeniert und in hunderttausendfach vertriebenen Comic-Heften unter das Volk gebracht.

KONTEXT, EINTEILUNG UND DATIERUNG

Die *Bhagavad Gītā* ist wohl nicht, wie vielfach angenommen wurde, ein ursprünglich unabhängiger Text aus dem 4. oder 3. Jahrhundert v. Chr. gewesen, der später (2. Jh. v. Chr.) an passender Stelle in das gewaltige und in seinen Charakteren archaisch anmutende Epos *Mahābhārata* eingefügt worden sei (M. Winternitz).¹ Denn nicht nur die Rahmengeschichte, sondern auch der Gang der Argumente der Unterweisung Krishnas an Arjuna sind so sehr mit der Gesamtstruktur des *Mahābhārata* verwoben, daß es sinnvoll ist, die *Gītā* zuerst als Teilabschnitt des *Mahābhārata* selbst zu verstehen (J. A. B. van Buitenen) und entsprechend zu interpretieren. Anderer-

¹ Das heißt natürlich nicht, daß die *Gītā* nicht redaktionellen Veränderungen und Einschüben unterzogen worden wäre. Die Argumente für und wider die Selbstständigkeitshypothese können hier nicht abgewogen werden, es genügt zu vermerken, daß in der Rezeption der Kontext des *Mahābhārata* selbstverständlich vorausgesetzt worden ist.

seits ist sie so umfangreich, daß auch die Annahme einer ursprünglichen *Mahābhārata*-Erzählung ohne zumindest die voll ausgearbeitete *Bhagavad Gītā* plausibel erscheint, der dann der komplexe *Gītā*-Text zu einem bestimmten Zeitpunkt der Entstehung des Werkes nachträglich hinzukomponiert wurde. Später ist das gesamte *Mahābhārata* einschließlich der *Gītā* nochmals einer brahmanischen Rezension unterzogen worden.¹ Die *Gītā* ist jedenfalls nicht als ungeschichtliche Offenbarung zu betrachten, sondern als Belehrung Gottes an den Menschen Arjuna angesichts der extremen Situation der Ordnungslosigkeit im *Kali-Yuga* (siehe Komm. zu 8,17), dem letzten Zeitalter des Verfalls des *dharma* (siehe »Glossar«), wie der Hinduismus die Geschichte interpretiert. Gerade in dieser historischen Situation erweist sich aber ihre zeitlose Wahrheit.

Der Legende nach gilt der Weise Vyāsa (»Ordner, Sammler«) als Autor des *Mahābhārata* und damit auch der *Bhagavad Gītā*.² Das gesamte Epos besteht aus über 100 000 Versen, die in 18 Bücher (*parvan*) und einen Anhang (*Harivamsa*) eingeteilt sind. Letzterer ist eigentlich ein puranischer Text (vor allem bestehend aus Krishna-Legenden), der inhaltlich nicht mit dem *Mahābhārata* im Zusammenhang steht. Die 700

1 So S. K. Belvalkar, der dafür gute Gründe anführt, vgl. Robert N. Minor, *Bhagavad-Gītā. An Exegetical Commentary*, Neu Delhi 1982, S. XXVII f.

2 Natürlich ist das riesige Epos über Jahrhunderte hinweg entstanden und angewachsen. Der Ahne Bharata wird bereits im *Rig-Veda* (III 33) erwähnt, dessen Nachkommen zwischen den Flüssen Gangā (Ganges) und Yamunā siedeln. Diese wiederum gelten als Ahnen der Pāndavas und Kauravas, die in den Konflikten des *Mahābhārata* Hauptträger der Handlung sind, die sich in eben jenen Gegenden nördlich von Delhi (Indraprastha) bis in den östlichen Punjab (Kurukshetra) abspielt. Im *Mahābhārata* selbst heißt es, daß der Text anfangs nur 8800 Verse, später 24 000 enthalten habe. Das Epos selbst ist sich also seiner kumulativen Tradition bewußt, eine Betrachtungsweise, die in späterer Zeit allerdings verloren ging.

Verse der *Gītā*¹ umfassen die Kapitel 25-42 im sechsten Buch (*Bhīshmaparvan*) des *Mahābhārata*. Die Entstehungszeit des Epos ist kaum zu bestimmen, zumal es orale Traditionen miteinander verschmilzt, die über einen langen Zeitraum von Bardens an fürstlichen Höfen verbreitet wurden, woraus sich auch die zahlreichen Widersprüche erklären, die auch in den verschriftlichten Fassungen nicht aufgelöst sind. Das Epos wird bereits im *Ashvalāyana-Grihyasūtra*, wohl im 5. Jahrhundert v. Chr., erwähnt. Spätestens im 5. Jahrhundert n. Chr. war das Epos mit 100 000 Versen bekannt, in welcher Version, wissen wir nicht. Die *Bhagavad Gītā* ist ein religionsphilosophisches Lehrgedicht, das in die Handlung dieses Epos eingebettet erscheint; sie repräsentiert unterschiedliche Quellen und reflektiert widersprüchliche Interessen und Anschauungen über Ethik, Theologie und Kultpraxis.

Die Einteilung des Textes durch Zwischenüberschriften ist in der ursprünglichen, ältesten Überlieferungsschicht noch nicht zu finden, wohl aber schon von alten Kommentatoren vorgenommen worden. So schreibt Yamunācārya (10. Jh.),² daß die *Gītā* eine Lebensphilosophie für Arjuna lehre, der bei Gott Zuflucht sucht, weil er angesichts der Widersprüchlichkeit der Ansprüche an sein Handeln verunsichert ist. Und er fährt fort, daß die Kapitel 1-6 das *Handeln*

1 Die *Gītā* ist in unterschiedlichen Rezensionen überliefert, einer nördlichen und einer südlichen. Die Kashmirische Rezension wurde von F. Otto Schrader (*The Kashmir Recension of the Bhagavadgītā*, Stuttgart 1930: Kohlhammer) gegenüber der allgemeinen, die Shankara vorgelegen hat, für älter gehalten; sie enthält Verse, die in der ›Vulgata‹ nicht enthalten sind. S. K. Belvalkar hingegen versucht zu beweisen, daß die Varianten der Kashmir-Rezension sekundär sind. J. A. B. van Buitenen faßt den Stand der Debatte so zusammen: Es gebe zwei Rezensionen: a) diejenige, die Shankara vorgelegen hat, b) einen Text, den Bhāskara (vgl. S. 197 f.) benutzt hat, von letzterem sei die Kashmir-Rezension abgeleitet. Dazu: R. N. Minor, *Bhagavad-Gītā* (S. 130, Anm. 1), S. LI f.

2 Zitiert nach W. M. Callewaert, Sh. Hemraj, *Bhagavadgītānūvāda* (S. 128, Anm. 2), S. 39.

zum Thema haben (*karma yoga*), das im Wissen um die Wirklichkeit des *ātman* (siehe »Glossar«) gründen müsse, damit der Mensch zur Verwirklichung des wahren Selbst gelangen kann; Kapitel 7-12 führen dann in die Gottesliebe (*bhakti yoga*) ein, was ein genaues Wissen bezüglich des Wesens Gottes voraussetzt, wobei *bhakti* nur in Verbindung mit Wissen und Handeln verwirklicht werden kann; Kapitel 13-18 befassen sich danach mit der Erkenntnis (*jñāna yoga*) solcher Probleme wie Natur, *ātman*, Schöpfung, Allmacht Gottes, das Wesen des Handelns usw. Zwar ist die *Gītā* keine systematische Abhandlung, aber diese Einteilung vermag doch zumindest eine erste Orientierung zu geben, und wir übernehmen eine traditionelle Einteilung, die jedes Kapitel als eine von 18 Formen des ›Yoga‹ versteht, wobei Yoga hier weder das klassische System des Patanjali meint noch die systematisierte Philosophie des Yoga als eine der normativen Weltanschauungen (*darśhana*) der indischen Tradition, sondern eher die gezielte Praxis der Kultivierung von Kognition, Emotion und Handeln in ihrer wechselseitigen Korrelation bezeichnet.

Auf das Problem der Datierung können wir hier nicht im Detail eingehen; es ist, wie bei sehr vielen indischen Texten, kaum oder nur sehr schwierig zu lösen. Das um so mehr, als die *Gītā* nicht aus einem Guß ist und vermutlich eine lange Redaktionsgeschichte durchlaufen hat – kritische Konstruktionen oder Rekonstruktionen einer vermeintlichen ›Ur-*Gītā*‹ sind versucht worden, mit mäßigem Erfolg¹ –, in der

1 Auf den wiederholten Versuch der Herausarbeitung unterschiedlicher Textsegmente durch philologisch und historisch argumentierende Quellenscheidung kann hier nicht näher eingegangen werden. Nur soviel: Bereits 1826 vermutete Wilhelm von Humboldt Interpolationen in einen ursprünglich theistischen Text, so daß er von den 700 Versen 170 als spätere vedantische, nicht-dualistische Zusätze identifizierte. Ähnlich argumentierte Richard Garbe (1905), der nicht-theistische Texte als sekundär betrachtet. Moritz Winternitz (1907) entschied, das 11. Kapitel sowie Teile der letzten sechs Kapitel seien sekundär. Otto Schrader ließ 1910

Einzelansagen, Sprichwörter, Lehrtraditionen und philosophische Standardsprüche miteinander verknüpft wurden, um den in der *Mahābhārata*-Handlung geforderten Skopus, nämlich die Ermahnung Arjunas, seiner Verpflichtung zur Kriegführung nachzukommen, zu erreichen. Wenn wir aber die *Gītā* als Gesamttext betrachten, wie er in der indischen Kulturgeschichte überliefert, kommentiert und rezitiert worden ist, so liegt es nahe, dort zu suchen, wo der Text erstmals zitiert und kommentiert wird, und das ist – auf welche Textgestalt auch immer sich diese Zitate beziehen – bereits in späten Teilen des *Mahābhārata* der Fall. Spätestens bei Shankara und Bhāskara wird die *Gītā* als der Text kommentiert, wie wir ihn kennen, er liegt also im 7.-8. Jahrhundert n. Chr. in dieser Fassung vor. Da Shankara den Text als autoritative Quelle offenbarten Wissens zitiert und kommentiert, muß er bereits auf eine Geschichte der Kanonisierung und Traditionsbildung zurückblicken. Wir können also annehmen, daß die *Gītā* spätestens im 4. oder 5. Jahrhundert in ihre (im Prinzip) heutige Gestalt gebracht worden sein muß. Vom Inhalt und der Begrifflichkeit her geurteilt, setzt die *Gītā* in ihrer Bewußtseinsphilosophie und Ethik einerseits den Buddhismus voraus, andererseits auch die religiösen Umbrüche, die durch die *bhakti*-Bewegungen ausgelöst wurden und zu monotheistischen Anschauungen führten, wonach ein liebender Gott das Universum geschaffen hat und lenkt. Der Buddhismus entstand im 5. oder 4. Jahrhundert

nur Kap. 1-2,38 als ›Ur-*Gītā*‹ gelten, dieser Text sei ein Lehrgedicht der Bhāgavatas (einer vishnuitischen Kulttradition), das später brahmanisch uminterpretiert worden sei. Anders Rudolf Otto (1934), der die *Gītā* panentheistisch-holistisch verstehen wollte und demnach alle damit nicht kongruenten Verse ausscheidet, so daß nur 133 Originalverse übrigbleiben (vgl. S. 277). Man sieht, daß ein vorher gewähltes Interpretationsmuster bei der Entscheidung der Frage nach der Ursprünglichkeit eines Textes Pate steht. Daß verschiedene Traditionen in der *Gītā* zusammenfließen, ist unbestritten, aber genau diese polaren Spannungen machen die geistige Fruchtbarkeit der *Gītā* aus.

v. Chr., die erwähnten theistischen Philosophien werden – durch Textvergleiche (Entwicklung der Upanishaden-Literatur usw.) – seit etwa dem 3. Jahrhundert v. Chr. greifbar. Für die Entstehungszeit des jetzigen Korpus der *Gītā* muß demnach eine Zeitspanne zwischen dem 3. Jahrhundert v. Chr. und dem 5. Jahrhundert n. Chr. angesetzt werden. Alle Versuche, diese Angabe zu präzisieren, erscheinen unter den heutigen Voraussetzungen der Quellenlage und der kulturgeschichtlichen Kenntnisse als Spekulation.

In Indien selbst wird der *Bhagavad Gītā* freilich ein viel höheres Alter bescheinigt, denn sie gilt nicht als Menschenwort, sondern als von Gott geoffenbarter Text (wenn auch nicht im strengen Sinne zur vedischen Offenbarung der *śruti* gehörend). Wenn die indologische Forschung auch mit hoher Plausibilität zeigen kann, daß das *Mahābhārata* keineswegs in einem Stück entstanden ist, sondern Bruchstellen aufweist und daher Tradierungsstufen dieses Epos anzunehmen sind, wo die *Bhagavad Gītā* zumindest in der jetzigen Gestalt noch nicht in das Gesamtkorpus integriert war, so gilt für die indische sakrale Geschichte das Gesamttepos als ein Text, der von dem mythischen Weisen Vyāsa unter Inspiration aufgeschrieben wurde. Die *Gītā* stellt den zeitlosen *dharma*, das Weltgesetz, in Sprache dar, und dieser *dharma* ist ewig und in Urzeiten dem Menschen bekanntgemacht worden. Der Mensch wird zum Menschen, indem er dem *dharma* gemäß lebt, und zwar nicht nur individuell, sondern als gesellschaftliches Wesen. Der dokumentierte *dharma* ist also die Kulturbegründung schlechthin. Die Würde des Textes impliziert sein Alter. Denn was als *principium* (lat.: »Urgrund, Anfang«) der Welt (logisch) zugrunde liegt, muß auch das *principium* der Geschichte (zeitlich) sein. Aus dieser Überlegung leitet die indische Überlieferung ein mythisches Alter der *Gītā* ab, in Zahlen ausgedrückt: Jahrzehntausende.

hinter allem Wandel und gleichzeitig in allem Wandel der Wirklichkeit ist und wirkt.

GRUNDSTRUKTUREN DES INHALTS

Die widersprüchliche Komplexität der Lebensphilosophie

Die Vielfalt und Widersprüchlichkeit der *Bhagavad Gītā* ist unterschiedlich erklärt worden:¹ als Produkt des religiös-philosophischen Synkretismus (Richard Garbe), als Übergangsphilosophie (Paul Deussen, Leopold von Schroeder) und als nicht rational auflösbares mythopoetisches Konstrukt (Wilhelm von Humboldt, K. T. Telang, R. G. Bhandarkar). Allerdings scheinen diese Deutungsversuche ein wesentliches Merkmal indischer Traditionsgeschichte zu übersehen, das nämlich, was man den »identifikatorischen Habitus« (Axel Michaels) nennen kann. Dieses für die mythologischen und ritualistischen Entwicklungen so wirkungsvolle Prinzip kann auch in der Tradierung und Kommentierung von lebensphilosophischen Texten wie der *Bhagavad Gītā* gefunden werden. Demnach ist das Eine (*taḍ ekam*) bzw. theistisch gesprochen die Gottheit (Krishna in der *Gītā*) in allen Lebensprozessen gegenwärtig. Die Welt ist – hier unterscheiden sich die philosophischen Deutungen – Entfaltung, Selbstmanifestation, Transfiguration, bloße (durch die Erkenntnis gebrochene) Erscheinung dieses Einen. Daraus folgt, daß nicht nur alles mit allem zusammenhängt, sondern daß unter dem Gesichtspunkt des Einen bzw. Ganzen alles alles *ist*. Die Verschiedenheit in der Erscheinung ist das Spiel (*līlā*) der göttlichen Urkraft oder

¹ Klaus Mylius unterscheidet drei Deutungstypen in der neueren deutschen und indischen Rezeptionsgeschichte, geht aber nicht auf die angelsächsischen und neueren indischen Diskussionsbeiträge ein, vgl. Klaus Mylius, *Die Bhagavadgita*, Leipzig 1980, S. 12 f.

auch bloße Spiegelung (*pratibhāsa*) im Sinne des ›als ob‹ im menschlichen Bewußtsein. Vielheit und Widersprüchlichkeit wird in beiden Interpretationsmustern jedenfalls situativ gedeutet, d. h., unter bestimmten Umständen und Gesichtspunkten kann ein Satz, ein Bild, eine Metapher, eine ethische Regel relativ gültig sein, wird aber durch das entsprechende Gegenteil nicht ungültig oder als Widerspruch deklariert, sondern durch andere situative Begleitumstände komplementiert.

Zwei Beispiele aus Mythologie bzw. Kultpraxis und Ethik: Vishnu und Shiva sind zwei universale Gottheiten mit unterschiedlichen Epitheta, Ikonographien, Funktionen, Traditionen, Kultgemeinden. So können in bestimmter Hinsicht Vishnuismus und Shivaismus als einander ausschließende kulturelle Gebilde betrachtet werden. Andererseits können Vishnu und Shiva identifiziert werden, was mythologisch, kultisch und religionsphilosophisch neue Typenbildungen schafft. Auch in der *Gītā*, die im wesentlichen in der vishnuitischen *Krishna-Bhakti* wurzelt bzw. diese mit begründet, finden sich Elemente der Identifikation mit dem Shivaismus.

In der Ethik kann prinzipiell Gewaltfreiheit (*ahimsā*) gelten, doch gleichzeitig ist unter der Bestimmung der Weltordnung (*dharmā*), die sich auf sozialer Ebene im Kastenwesen spiegelt (die Kasten als soziale Manifestationsstufen analog den Manifestationsebenen und *tattvas* [»Seinsheiten«] in der Sāmkhya-Philosophie oder auch dem tantrischen Denken), Gewaltausübung (*danda*) das natürliche Merkmal der Wesensbestimmung einer bestimmten Kastenpflicht (*svadharma*), eben im Falle des Kshatriya. Selbst wo Werte oder Verhaltensweisen hierarchisch geordnet und in Taxonomien kodifiziert werden (wenn etwa die Praxis der liebenden Hingabe an Gott [*bhakti*] für höher erklärt wird als Erkenntnis [*jñāna*] und Meditation [*dhyāna*]), bleiben die anderen Elemente zugeordnet, und *bhakti* wird als die geeignetste Form von Meditation und Erkenntnis beschrieben. Logisch Widersprüchliches wird damit als komplementär erfaßt. Nicht,

daß Indien nicht auch eine Logik entwickelt hätte, die den Satz vom Widerspruch kennt. Aber der Geltungsbereich dieser formal logischen Regel ist begrenzt, da alles Formuliert nur Ausdruck eines dahinterliegenden (transzendenten) Ganzen ist. Im Buddhismus ist diese Grundhaltung in der Theorie der zwei Wahrheitsebenen (relative [*samvṛiti*] und absolute [*paramārtha*] Wahrheit) reflektiert worden, die im Vedānta, also auch in der Wirkungsgeschichte der *Bhagavad Gītā*, als Lehre der zwei Erkenntnisperspektiven *vyāvahārika* (relativ, situativ) und *pāramārthika* (absolut, nicht-dualistisch) erscheint. Religionspraktisch hat der Buddhismus diese Theorie im Konzept der »geschickten Mittel« (*upāya*) umgesetzt, die der Buddha angewendet habe, um situativ jeden Menschen zu erreichen, d. h. entsprechend seiner Kapazität und Fähigkeit den *einen Dharma* je den Umständen entsprechend vielfältig zu präsentieren. Dies ist auch die Aussage der *Bhagavad Gītā*: Wer immer Gott unter einem anderen Namen oder in einer anderen Form verehrt (Kap. 9, 23), verehrt doch letztlich niemanden anderen als Krishna.

Offene Widersprüche in der *Gītā* sind zum Beispiel die folgenden:

– So stehen Verse, denen eher panentheistische Anschauungen zugrunde liegen, neben der Vision eines monotheistischen Theismus, d. h., einerseits ist das Selbst des Menschen (*ātman*) identisch mit dem kosmischen Absoluten (*brahman*), andererseits gewinnt der Mensch durch Gottesliebe Anteil an dem Gott, der ihm gegenübersteht. Das unveränderliche neutrale Absolute der frühen und mittleren Upanishaden (*brahman*) wird personal, theistisch umgeformt, und der Übergang ist im Text der *Gītā* keineswegs glatt, sondern holprig, wie z. B. an der Textstelle Kap. 14, 25-27 sehr deutlich wird, wo in der Schwebe bleibt, ob das impersonale *brahman* oder der personale Gott Krishna die letzte Referenzebene (*pratiśthā*) der Entwicklung der Schöpfung ist. Ja, das impersonale Absolute wird in der *Gītā* nicht nur personal, sondern als personale Gottheit geschlechtlich aktiv – einerseits als Mutterschoß aller Wesen, andererseits als zeu-

gender Vatergott (Kap. 14,3-4) –, und beide werden als Aspekte des einen, monotheistisch gedachten Gottes Krishna vorgestellt. Damit spiegelt sich in der *Gītā* eine Entwicklung, die auch die jüngeren Upanishaden kennzeichnet, z. B. die *Shvetāshvatara Upanishad*, die zeitgleich mit oder kurz vor der Abfassung der *Gītā* entstanden sein dürfte.

– Einerseits gibt es Verse, die von der Erfahrung der Nicht-Dualität (*advaita*) von Gott und Mensch handeln, andererseits benutzt die *Gītā* den Dualismus des philosophischen Sāṃkhya-Systems, um die Loslösung des Geistes von den Verstrickungen in die Materie zu begründen.

– Einerseits trägt die *Gītā* zur Restauration des klassischen Wertesystems der Brahmanen-Kaste bei (das Opfer als wirksames und geeignetes Mittel zur Wunscherfüllung, Kap. 3,10-15), andererseits fußt sie auf den Werten der moralischen Ordnung der Kshatriya-Kaste und leugnet die Bedeutung der vedischen Götter (Kap. 7,21-23; 9,23 f.) und den Wert der brahmanischen Opferrituale und setzt damit eine Kritik am brahmanischen Opferritualismus fort (Kap. 2,42-44; 11,20 f.), die bereits in den Upanishaden begonnen hatte und im Buddhismus zur Kulmination und sozialen Neuformulierung des gesamten religiösen Systems geführt hatte.

– Einerseits preist sie die Entsagung, andererseits fordert sie zum aktiven geschichtlichen Handeln in der Welt auf.

– Einerseits ist *mokṣha*, die Befreiung aus dem leidvollen Daseinskreislauf, das höchste Ziel, andererseits wird der *sanātana dharma* (»das ewige Weltgesetz«) durchaus im Sinne von *varna dharma* (»Erfüllung der Kastenpflicht«) interpretiert. Freilich versöhnt die *Gītā* diesen Widerspruch in der charakteristischen Lehre vom Handeln, das weder nach Lohn noch nach Resultaten fragt – was wiederum eine deutliche Kritik am brahmanischen Opferritualismus bedeutet; denn das Opfer ist eine Gabe, die mit der Absicht auf Gegengabe (*do ut des*) gespendet wird. Aber wer ist hier der Handelnde bzw. das Subjekt des Handelns?

– Einerseits erscheint Sāṃkhya (»Aufzählung«) in der *Gītā* als System der Klassifikation, das sich vom System der nicht-

theistischen Sāmkhya-Philosophie erheblich unterscheidet, andererseits benutzt die *Gītā* die dualistischen Sāmkhya-Kategorien, um sie mit ihrem theistischen Interesse zu verschmelzen: Der Höchste Gott erhält nun zwei Naturen (Kap. 7,4-5), die aus dem niederen Naturprinzip des Sāmkhya (*prakṛiti*: die fünf Elemente sowie drei feinstoffliche Prinzipien, die das Bewußtsein ausmachen [*manas, buddhi, abamkāra*]) und dem höheren Geist-Prinzip der vedantischen Vorstellungen (*ātman* bzw. *jīva*)¹ bzw. des Sāmkhya (*puruṣa*) bestehen.

– Einerseits vertritt die *Gītā* die Anschauung, daß die Person (*puruṣa*) handelt und dabei kein *karman* erzeugt, wenn das Handeln nicht aus der Motivation ich-bezogener Absichten geschieht. Andererseits folgt die *Gītā* der Sāmkhya-Theorie, wonach alle Aktivitäten des Handelns nur Selbstbewegungen in der *prakṛiti* sind, wobei der *puruṣa* (das wahre Selbst bzw. der Geist) überhaupt nicht davon betroffen wird.

– Weitere Widersprüche bestehen darin, daß *sāmkhya* einerseits Theorie im Unterschied zur Praxis meint (Kap. 2,39), andererseits aber auch das ausgearbeitete philosophische System (*darśhana*).

– In Kap. 7,18 wird Weisheit (*jnāna*) mit dem Wesen Gottes identifiziert, während Kap. 12,12 erklärt, daß Versenkung (*dhyāna*) noch höher zu bewerten ist als *jnāna*.

– Krishna erklärt in Kap. 9,29, daß vor ihm, dem Höchsten Gott, alle Wesen gleich sind, weil er in allen gegenwärtig ist; aber nach Kap. 12,14-20 bevorzugt er diejenigen, die ihm ganz ergeben sind, während die Bösen mit schlechten Wiedergeburten rechnen müssen (Kap. 16,19 f.).

Die Liste ließe sich fortsetzen. Sie zeugt von den verschiedenen Einflüssen, die in der *Gītā* wirksam geworden

¹ *Ātman* und *jīva* werden hier nicht im technischen Sinne des Advaita Vedānta unterschieden, wo allein der *ātman* das absolute Prinzip jenseits von Raum und Zeit repräsentiert, der *jīva* aber dasselbe mit begrenzenden Attributen in der Welt der Erscheinung für das menschliche Erkennen darstellt.

sind. So läßt sich nicht bestreiten – auch wenn Shankara das Gegenteil behauptet –, daß die *Gītā* in weiten Teilen von der Sāmkhya-Kosmologie und -Psychologie abhängig ist. Geist und Materie gelten beide als ewig (Kap. 13,19), und auch die drei Grundeigenschaften (*guna*) sind ewig am Werk, um die Vielfalt der Welt zu formen, aus der ein Yogi durch Loslösung (*kaivalya*) befreit wird. Allerdings vertritt die *Gītā* nicht den pluralistischen Atheismus des Sāmkhya, sondern nimmt die Anschauung des Yoga auf, wonach ein höchstes Geistwesen (*purusha*) gleichsam als *primus inter pares* (lat. »Erster unter Gleichen«) über den anderen unzähligen Geistwesen steht. Sie formt aber diesen pluralistischen Theismus in einen *nicht-dualistischen Theismus* um, bei dem ein höchster *purusha* (*uttama purusha*) unveränderlich und unvergänglich als Höchster Gott namens Krishna die Geschehnisse der Welt lenkt und gleichzeitig allen Dingen inwendig innewohnt.

Die Figur Krishnas

Wer aber ist Krishna?¹ Im *Mahābhārata* wird er als Prinz aus dem Vrishni-Geschlecht vorgestellt, der den Pāndavas schon vor der in der *Gītā* geschilderten Episode vielfach beigestanden hat – im Kampf, bei der Hochzeit, anläßlich der Krönung Yudhishtiras usw. Möglicherweise handelt es sich um eine historische Gestalt, einen Stammesführer. Womöglich steht hinter dem Krishna der *Bhagavad Gītā* aber auch die Erinnerung an einen Krishna Devakīputra, der in der frühen *Chāndogya Upanishad*² als Schüler des Philosophen Ghora Angirasa erwähnt wird, der Krishna drei Mantras lehrt, die ihn »frei von Verlangen« (*apipāsa*)³ nach weiteren religiösen

¹ Alf Hiltebeitel, *The Ritual of Battle. Krishna in the »Mahābhārata«*, Ithaca (N. Y.) 1976; *Krishna. Myths, Rites and Attitudes*, hg. v. Milton Singer, Chicago 1966.

² *Chāndogya Upanishad* III 17,6.

³ Dies ist ein altertümlicher Ausdruck, der im *Shatapatha Brāhmana*

Praktiken machen, d. h. die eine sich selbst genügende Religion signalisieren – Krishna als Religionsstifter also? Ob der Kriegsheld aus dem Vrishni- oder Yādava-Geschlecht und dieser Krishna aus der *Chāndogya Upanishad* historisch identisch sind oder ob es sich um mehrere, ganz verschiedene Traditionen handelt, kann nicht entschieden werden. Krishna ist jedenfalls ein Held, der zunehmend göttliche Züge trägt, bis er sich schließlich als vollkommene Inkarnation des Höchsten Gottes offenbart.¹ In diesem Sinne wird er meist mit Vishnu identifiziert, aber in seiner menschlichen Form betet er auch Shiva und die Große Göttin (Umā) an, d. h., er steht mit seiner Haltung der teilhabenden Gottesliebe (*bhakti*) jenseits sektenhafter Bindungen, und deshalb kann die *Gītā* von Shivaiten, Vishnuiten und anderen in Anspruch genommen werden.

Zwischen der Zeit der *Bhagavad Gītā* und den *Vishnu-* und *Bhāgavata-Purānas* (5. und 10. Jh. n. Chr.) bildete sich ein weiterer Charakterzug Krishnas heraus, der das religiöse Leben Indiens entscheidend prägen sollte: die Verehrung des Knaben Krishna. Diese Gestalt geht vermutlich auf einen Hirtengott der Rajputen zurück: Krishna ist hier der Herr der Herden und trägt darum die Beinamen *Gopāla* und *Govinda*. Im *Mahābhārata* aber wird diese Verbindung nicht hergestellt, obwohl der Name Govinda auftaucht. Hier heißt es im ersten Buch, daß er *Go-vinda* heiße, weil er als Eber (*varāha*, die dritte klassische Inkarnation Vishnus) die Erde² in den

und in der *Chāndogya Upanishad*, die zu den frühen Upanishaden gehört, belegt ist, also auf die erste Hälfte des 1. vorchristlichen Jahrtausends verweist.

- 1 Die Frage der Historizität Krishnas hat zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine lebhaftige Debatte ausgelöst, die auch durch christlich-apologetische Interessen mitbestimmt wurde. Heute gibt es in der Religionswissenschaft einen breiten Konsens, daß verschiedene Legenden um Krishna durchaus auf mehrere historische Gestalten zurückgehen können.
- 2 Der Ausdruck *go* kann im Sanskrit »Rind, Kuh, Erde, Ort« be-
deuten.

verschlingenden Wassern aufgefunden und zurück ans Tageslicht gebracht habe. Hinweise auf die Jugendgeschichte Krishnas tauchen jedenfalls nicht vor dem 3. Jahrhundert n. Chr. auf, und religionsgeschichtlich besteht kein Zweifel daran, daß unterschiedliche Traditionen zusammengefließen und später in einer einzigen Gestalt vereint worden sind. Im *Mahābhārata* ›stirbt‹ Krishna einsam im Wald, nachdem alle seine Verwandten und Freunde in dem großen Krieg umgekommen sind, d. h., er verläßt den Körper und steigt durch das Paradies Indras hindurch in den höchsten Himmel Vishnus auf, wo er sich mit seiner ureigensten himmlischen Gestalt identifiziert. Der Krishna des *Mahābhārata* ist also der Held, der Wagenlenker Arjunas, der als solcher Tatkraft und politisches Handeln repräsentiert und in der Apotheose der *Gītā* in reiner theistischer Gestalt als Weltenherr und alles durchdringendes göttliches Prinzip erscheint. In dieser aktiven Gestalt hat er besonders die im nationalen Befreiungskampf engagierten Denker des 19. und 20. Jahrhunderts bis hin zu Aurobindo inspiriert. Der Krishna der Volksfrömmigkeit hingegen ist mehr das geliebte Kind und der Jüngling, der mit den Hirtenmädchen spielt und scherzt. Daraus entwickelte sich eine personalistische Liebesmystik, wobei Rādhā, die Favoritin Krishnas, die menschliche Seele symbolisiert, die im Spiel mit Gott sich selbst vergißt und Erfüllung findet. Die ikonographische Evidenz für diesen Unterschied der beiden Krishna-Traditionen ist hinreichend aussagekräftig.¹

In der *Bhagavad Gītā* sind mehrere mythische Motive und historische Erinnerungen verschmolzen. Krishna erscheint als Inkarnation des universalen höchsten Gottes überhaupt, der Schöpfer, Erhalter und Zerstörer zugleich ist. Er ist

¹ Ursula King, *Iconographic Reflections on the Religious and Secular Importance of the Bhagavad Gītā within the Image World of Modern Hinduism*, in: *New Essays in the Bhagavadgītā. Philosophical, methodological and cultural approaches*, hg. v. Arvind Sharma, Neu Delhi 1987, S. 161-188.

nicht nur der verkörperte Vishnu, sondern das höchste Prinzip der Welt, das sich in der *Gītā* als personaler Geist (*puruṣha*) offenbart. Er selbst ist das Universum und transzendiert es gleichzeitig, er selbst ist die Zeit und ist gleichzeitig unveränderlich jenseits aller Zeitlichkeit (Kap. 11,32. 37 ff.).

Die Argumente für den gerechten Krieg

Die *Bhagavad Gītā* lehrt eine Ethik, die sich von der vedisch-brahmanischen Tradition in wesentlichen Punkten unterscheidet. Diese Ethik wird religiös begründet mit einer Vielzahl von Argumenten, die von der Offenbarung des Höchsten Gottes bis zur Unantastbarkeit der Weltordnung (*dharma*) reichen, die wiederum klassifikatorisch nach Prinzipien der Sāmkhya-Philosophie geordnet wird. Die religiös-spirituellen Dimensionen des Textes werden nicht unabhängig von ethischen Erwägungen dargelegt, sondern sind aufs engste damit verflochten. Da die Weltordnung im kosmischen Geschehen, in der Ordnung der Naturkräfte, im sozialen Gefüge und in der Lebenswirklichkeit des Individuums, Körper und Geist betreffend, im Prinzip dieselbe ist, sind die Ausführungen der *Gītā* sozialetisch und individuelleethisch zugleich. Diese kulminieren in der Pflicht zum Handeln (*karman*), das allerdings selbstlos bzw. unter Verzicht auf Genuß und Erfolg zu leisten ist. Das rechte Handeln muß durch Erkenntnis (*jnāna*) bestimmt sein, wobei auch hier Gotteserkenntnis und Welterkenntnis nicht trennbar sind. Da das Erkennen fehlgeleitet sein kann, wenn die Motivation egozentrisch ist, muß auch das Erkennen in einer umfassenderen Grundhaltung verankert sein, und dies ist die *bhakti*, die liebende Hingabe an Gott, der sich im Weltgesetz zeigt und, wie in der *Bhagavad Gītā* beschrieben, denen, die ihn lieben, direkt erscheint. Alle Meditation, alles Wissen, alles Handeln dient dem Ziel der Einung mit Gott, die letztlich erst *nach* diesem Leben in der Zeit möglich ist, d. h., der Tod kann zur Befreiung vom irdischen Daseinskreislauf wer-

den, wenn des Menschen Bewußtsein ganz und gar in Gott verankert ist. Das kann es aber nur sein, wenn – und hier schließt sich der Kreis der Argumente – der Mensch seiner Pflicht gemäß handelt, in diesem Falle also: wenn Arjuna rechtschaffen kämpft.

Die Argumente, die Krishna anführt, um Arjunas Zweifel bezüglich der Legitimation des ›gerechten Krieges‹ zu zerstreuen, lassen sich in drei Gruppen zusammenfassen:

a) *Unterscheidung von Leib und Geist*: Krishna erklärt, daß Arjuna ja gar nicht den ewigen (*nitya*) und ungeborenen (*aja*), darum auch unsterblichen (*anāshin*) Geist (*ātman*) töten könne, sondern nur den ohnehin vergänglichen Körper (Kap. 2,18.20).

b) *Absichtsloses Handeln*: Das Handeln in Pflichterfüllung gegenüber dem universalen Weltgesetz (*dharma*) darf nicht die Resultate des Handelns (*phala*), also den möglichen Gewinn der Königsherrschaft und der damit verbundenen Annehmlichkeiten, zum Ziel haben (Kap. 2,47 u. ö.). Nicht Abwägen des Erfolges oder Mißerfolges also motiviert zur Gewaltanwendung oder deren Unterlassung, sondern allein die Entsprechung zum *dharma*. Arjunas ureigenste Pflicht (*svadharma*) als Kshatriya ist die Verteidigung des Rechtes und der universalen Werte, er muß also kämpfen (Kap. 11,38).

c) *Teilhabe am göttlichen Ordnungshandeln*: Heil erlangt man weder durch Askese noch durch den Versuch, überhaupt nicht zu handeln, sondern durch Darbringung des eigenen Willens und Handelns an Gott, von dem letztlich jedes Handeln kommt. Der höchste Schöpfergott selbst ist in jeder Tat gegenwärtig, weil er durch sie die Welt erschafft, erhält und auch wieder zerstört (Kap. 3,15). Nicht Arjuna also ist der Täter im Töten, sondern die göttliche Kraft selbst (Kap. 3,24 ff.), die jenseits der Zeit ist, woraus folgt, daß diejenigen, die Arjuna jetzt töten soll, unter dem Gesichtspunkt der trans-temporalen Wirklichkeit Gottes schon längst getötet sind (Kap. 11,26 f.34). Dieses Argument könnte ohne Berücksichtigung des Kontextes mißverstanden werden, und

darum sei hinzugefügt: Auch das Zerstörungshandeln Krishnas steht unter der Klammer seiner alles umfassenden Liebe, wie sie vor allem in den letzten beiden Kapiteln zum Ausdruck kommt.

ZENTRALE EINZELKONZEPTE

Karman

Eine grundlegende Vorstellung der indischen Religionen ist das *karman*-Konzept. Es hat sich in Indien im 1. Jahrtausend v. Chr. allmählich herausgebildet, und in der *Gītā* hat der Begriff verschiedene Konnotationen, die unterschiedliche Aspekte dieser Entwicklungsgeschichte vereinigen. So ist *karman* (von der Sprachwurzel *kri* [»machen«]) in den Vedas und den dazugehörigen Kommentaren vor allem die Tat in der Opferhandlung, durch die kosmische Kräfte in Balance gebracht und die Macht der göttlichen Kräfte erneuert und gestärkt werden sollen, wobei die Erfüllung spezifischer menschlicher Wünsche meist das Motiv dieses Handelns ist. In der theologischen Kommentarliteratur der *Brāhmanas*, die sich an die vedischen Hymnen anschließen und um 1000 v. Chr. zu datieren sind, wird das Opfer selbst *notwendig* zur Erhaltung der Welt, d. h., die übermenschlichen Kräfte (*devas*) sind auf das Opfer angewiesen und unterliegen somit der Kontrolle des opfernden Brahmanen. Die Wirkung des Opfers beruht nun nicht mehr allein auf dem rituellen Akt, sondern auch auf der kreativen Energie des Lautes und des Wortes: Die kosmische Grundenergie (*brahman*) ist nicht nur in den generativen und regenerativen Prozessen der Entfaltung des Universums die allem zugrunde liegende Energie, sondern sie ist als *shabda brahman* vor allem in der mantrischen Kraft der Meditationssilben und Worte präsent, die beim Opfer rezitiert werden, das Universum in Schwingung versetzen und energetisch erneuern. In den Upanishaden wird diese Theorie erweitert und vertieft: Nicht der Akt des