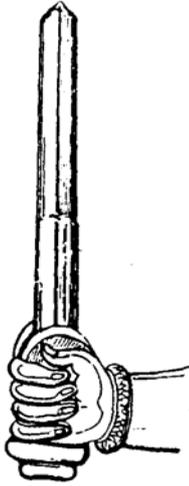


# **REINKARNATION UND ERLÖSUNG IN DER BHAGAVADGÎTÂ**

*Semesterarbeit zum Seminar Reinkarnation;  
Theorien, Erfahrungen, zeitgenössische Experimente*

**Dr. G. Schmid  
Wintersemester 1986/87**

Von Gunna Görges, Zürich



*«Zerschneide mit des Wissens Schwert  
den Zweifel, der aus Torheit stammt.  
Im Herzen: Weih den Andacht dich!  
Erhebe dich, o Bhârata!»*

*(Bg., 4,42)*

*«Der Knoten des Herzens ist durchschnitten; alle Zweifel  
sind zerronnen; die Karmas verschwinden, wenn Er, der hoch  
und nieder ist (Er, der Ursache und Wirkung ist, trans-  
zendent und alldurchdringend), geschaut wird.»*

*(Mundaka Upan., 2.2.8)*

*«Woran man seinen Geist hängt, dorthin geht der Atman,  
da er allein damit zusammenhängt.»*

*(Brhadaranyaka Upan. IV, 4, 1-7)*

*«So wie das Wasser das Lotusblatt nicht netzt, sowenig  
können Sünden dem anhaften, der das Brahman kennt.»*

*(Chandogya Upan. IV, 11-3)*



THE URGE TO FIND OUT  
WHAT TRUTH IS, WHAT GOD IS,  
IS THE ONLY REAL URGE.

*J. Krishnamurti*

<b>Einleitung .....</b>	<b>2</b>
<b>1. Der historische und religions-philosophische Hintergrund der Bhagavadgîtâ.....</b>	<b>3</b>
1.1. Die Bhagavadgîtâ: eine philosophische Episode aus dem Mahâbhârata .....	3
1.2. Ein Überblick über die Entstehungsgeschichte des Hinduismus .....	3
1.3. Zusammenfassende Übersicht über die Quellen der Erkenntnis .....	8
1.4. Zu den philosophischen Systemen (Darshanas) des Sânkhya, Yoga und Vedânta .....	9
1.4.1. Sânkhya und Yoga .....	9
1.4.2. Der Vedânta.....	10
<b>2. Form und Inhalt der Bhagavadgîtâ .....</b>	<b>13</b>
2.1. Der äussere Handlungsverlauf .....	13
2.2. Interpretation der Bhagavadgîtâ.....	14
2.2.1 Vorbemerkungen.....	14
2.2.2 Kurze Erläuterung des Konzepts der «Organ. Einheitsbetrachtung»....	15
2.2.3 Eine interpretierende Zusammenfassung der Grundgedanken in der Bhagavadgîtâ .....	17
<b>3. Reinkarnation und Erlösung in der Bhagavadgîtâ .....</b>	<b>25</b>
3.1. Schlussbetrachtung .....	27
<b>Textauszüge aus der Bhagavadgîtâ .....</b>	<b>27</b>
<b>Bibliographie</b>	
<b>Primär-Literatur</b>	
<b>Sekundär-Literatur</b>	
<b>Ergänzende und weiterführende Literatur</b>	
<b>Literaturhinweise für die formale Gestaltung wissenschaftlicher Arbeiten</b>	

## Einleitung

Die Bhagavadgîtâ - auch der Gesang des Erhabenen genannt - ist ein philosophisches Lehrgedicht, das Wilhelm von Humboldt als «das schönste, ja vielleicht das einzig wahrhafte philosophische Gedicht, das alle uns bekannten Literaturen aufzuweisen haben»<sup>1</sup> bezeichnete. In Indien ist die Bhagavadgîtâ schon seit Jahrhunderten, ja Jahrtausenden eines der berühmtesten und meistgelesenen Bücher. Viele Philosophen haben Kommentare zur Bhagavadgîtâ geschrieben; Ghandi z. B. zog sie allen anderen religiösen Büchern vor und nannte sie «seine Mutter». So kann man wohl die Bhagavadgîtâ hinsichtlich ihres Stellenwertes innerhalb des indischen religiös-philosophischen Kulturgutes als «die Bibel des Hinduismus» bezeichnen.

Die Bhagavadgîtâ gehört zu einem der ersten Werke der altindischen Literatur, die in Europa bekannt wurden. Sie wurde im Jahre 1785 vom Engländer Wilkins übersetzt und fand bald darauf die Aufmerksamkeit der Romantiker, die sich zum indischen Geist hingezogen fühlten. Seitdem haben sich europäische Indologen immer wieder eingehend der Erforschung der altindischen Philosophie gewidmet, die auch der Bhagavadgîtâ als Gedankengut zugrunde liegt. Schon seit Jahrtausenden haben sich indische Denker bemüht, in ständiger Auseinandersetzung ihre Weltanschauung zu klären und auszugestalten; die Bhagavadgîtâ ist ein lebendiges, lebensnahes Beispiel dieses Ringens nach Wahrheit und dem Versuch, zu einem sinnvollen Verständnis der Ganzheit zu gelangen.

Die Bhagavadgîtâ - ein philosophisches Lehrgedicht - vielleicht erwartet der Leser nun eine systematisch-analytische Abhandlung eines philosophischen Lehrgebäudes in Form eines Gedichtes. Nun, die Bhagavadgîtâ zerschlägt diese Vorstellung und führt den Leser hinein in einen lebendigen Dialog um die uralten menschlichen Lebensfragen: Wie kann der Mensch erlöst werden vom Leid? Was ist der Grund der erfahrbaren Wirklichkeit? Wie soll sich der Mensch verhalten gegenüber dieser Wirklichkeit?

Als ein organisch gewachsenes Ganzes sind in diesem Gedicht Philosophie, Dichtung, Religion und Moral eins. So begegnen wir einem Text, in dem der Dichter in eindringlicher, kraftvoller Sprache das Thema der Gotteserkenntnis und Gottesliebe als höchstes Lebensziel preist. Dieses Grundthema durchzieht den ganzen Gesang und wird von verschiedenen Seiten beleuchtet und dargestellt. Der Text enthält keine logische Kontinuität der Gedankenentwicklung, sondern ist vielmehr ein Kreisen um dieses eine Thema der Gottesliebe.

*Dein Lied ist drehend wie das Sterngewölbe,  
Anhang und Ende immerfort dasselbe.*

So charakterisiert Goethe die Bhagavadgîtâ im *Westöstlichen Divan*. Aus diesem Grund ist es auch schwierig, den Inhalt des Textes nachzuzeichnen. Ich werde mich darum darauf beschränken, immer wieder einzelne Textstellen aus der Bhagavadgîtâ in die Arbeit einzuflechten, ausserdem füge ich im Anhang Kopien mit ausgewählten Textausschnitten aus der gesamten Gîtâ bei.

Die Gliederung dieser Arbeit ist folgendermassen gestaltet:

In einem ersten Teil versuche ich, den philosophisch-religiösen Hintergrund der Bhagavadgîtâ im Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwicklung in kurzen Zügen darzustellen; dies scheint mir eine wesentliche Voraussetzung für ein Verständnis des gedanklichen Fundaments zu sein, auf dem die Gîtâ aufbaut. Zum Abschluss dieses Teils werde ich auch auf die drei

---

<sup>1</sup> Siehe Vorwort zur Bhagavadgîtâ, Diederichs Gelbe Reihe, S. 7

philosophischen Systeme des Sankhya, Yoga und Vedanta eingehen, die in der Gîtâ als Basis der Lehre zu einem Ganzen verschmolzen sind.

Der mittlere Teil ist der Form und dem Inhalt der Bhagavadgîtâ gewidmet. Eine Beschreibung des äusseren Handlungsverlaufs der Gîtâ, welcher den Ausgangspunkt für den zentralen philosophischen Dialog des Gedichtes bildet, leitet die Diskussion der Lehre ein.

Ausgangspunkt meiner Interpretation ist eine philosophische Konzeption über die Ganzheit, mit der ein in Schweden lebender Philosoph, S. Hlatky, in den 1970er Jahren an die Öffentlichkeit trat. Auf eine Auslegung der Gîtâ unter Einbezug von Interpretationen verschiedener Indologen habe ich hier verzichtet, da dieses Vorhaben den Rahmen einer Seminararbeit gesprengt hätte. Diese Autoren und ihre Werke sind im Literaturverzeichnis dieser Arbeit aufgeführt.

Im letzten Teil beantworte ich auf der Basis der vorangehenden Teile die Frage nach der Reinkarnation und Erlösung in der Bhagavadgîtâ.

## **1. Der historische und religions-philosophische Hintergrund der Bhagavadgîtâ**

### **1.1. Die Bhagavadgîtâ: eine philosophische Episode aus dem Mahâbhârata**

Die Bhagavadgîtâ ist ein philosophisches Lehrgedicht und ist in ihrer ursprünglichen Form als Episode eingefügt in das als Riesenepos der Inder bekannte Mahâbhârata, «das grosse Lied von den Bharatas». In 18 (19) Büchern schildert dieses berühmte Nationalepos den erbitterten Vernichtungskampf zweier arischer, nahe verwandter Stämme, der Kuru's und Pandava's, gegeneinander. Der historische Hintergrund dieses Geschehens, in epischer Breite rückerinnernd erfasst, ist die arische Einwanderung ins Gangesland und die damit verbundenen Kämpfe gegen die Urbevölkerung wie auch der Arier untereinander.

Die Entstehung des Mahâbhârata geht auf etwa 400 v. Chr. bis 400 n. Chr. zurück. Man nimmt an, dass das Werk im Laufe der Zeit durch zahlreiche Einschreibungen und wiederholte Umarbeitungen zu seinem endgültigen Umfang gelangt ist. Auf Grund der zahlreichen philosophisch-religiösen und ethischen Reflexionen, die das gesamte Epos durchziehen, gilt es als Hauptquelle und Dokumentation der Philosophie der epischen Zeit, die den Übergang bildet von der Upanishadphilosophie zu den späteren philosophischen Systemen der klassischen Zeit.<sup>2</sup> Die Bhagavadgîtâ, eine dieser eingeschobenen philosophischen Episoden, gehört dem VI. Buch des Mahâbhârata an und geht auf etwa 300 v. Chr. zurück.

### **1.2. Ein Überblick über die Entstehungsgeschichte des Hinduismus<sup>3</sup>**

Vergleiche dazu die beiliegende Tabelle «Epochen indischer Religiosität» auf der nächsten Seite.

<sup>2</sup> Paul Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie, S. 8 ff;

<sup>3</sup> Im Folgenden beziehe ich mich auf H. v. Glasenapp, Die fünf Weltreligionen, S. 15 ff; Die in dieser Arbeit vorkommenden Sanskritworte habe ich in der Transkription von H. v. Glasenapp übernommen, Zitate anderer Autoren ausgenommen.

## Epochen indischer Religiosität

---

3500 bis 1500 v. Chr.	<b>Induskultur</b>
2000 bis 1000 v. Chr.	<b>Arische Einwanderung</b> (Religion: vgl. mit Naturvölkern)
1500 bis 800 v. Chr.	<b>Vedismus</b> (Veden, Brahmanas, Polytheismus, Indoarisch)
800 v. Chr.	<b>Brahmanismus</b> (Upanishaden)  Priesterspekulation Monismus Philosophie: Karma, Samsara, Moksha
563 bis 483 v. Chr.	<i>Buddha</i> (Buddhismus, Jainismus)
<b>Jüngerer Brahmanismus</b> (klassische Periode)	
500 v. bis 500 n. Chr.	klassische orthodoxe Systeme  Sutras: Samkhya, Yoga, Vedanta usw.
400 v. bis 400 n. Chr.	Ramayana                      beides
400 v. bis 400 n. Chr.	Mahabarata                  Epische Periode
etwa 300 v. Chr.	<i>Bhagavadgîtâ</i>
500 v. bis 1800 n. Chr.	<b>späterer Hinduismus</b> (Murtis, Sekten, Bhakti)  Islam  Christentum

«Der Hinduismus ist nicht eine Religion, die von einer bestimmten Persönlichkeit gestiftet worden ist, sondern er ist gleichsam von selbst im Verlaufe der Jahrhunderte vermöge der ihm innewohnenden schöpferischen Kräfte und unter dem Einfluss der äusseren Umgebung gewachsen; das Band, das ihn zusammenhält, ist nicht Wort und Gedanke eines Stifters, sondern die Kontinuität einer Entwicklung, die in ungebrochenem Strom das Altertum und die Gegenwart verbindet.»<sup>4</sup> Die Wurzeln des Hinduismus gehen zurück bis ins 3. Jahrtausend v. Chr. Eine bodenständige, pflugbauliche Urbevölkerung, die Indus, besiedelten damals den vorderindischen Kontinent. Ihre Kultur zeichnete sich im wesentlichen durch einen hochentwickelten Bilderkult aus, in dem vor allem auch weibliche Gottheiten, heilige Tiere und Symbole (Phallus) verehrt wurden.

<sup>4</sup> H. v. Glasenapp, Die fünf Weltreligionen, S. 17 ff

Etwa um das 2. Jahrtausend v. Chr. wurde diese Urbevölkerung durch die von Norden eindringenden Arier in langen Kämpfen sukzessive erobert und nach Süden abgedrängt. Die Arier, ein einfaches Volk von Hirten und Bauern, brachten vorerst den nordwestlichen Teil Indiens unter ihre Herrschaft. Ihre Religion, der von Naturvölkern ähnlich, fand ihren Ausdruck im Veda (d. h. heiliges Wissen). Der Veda, als heilige Offenbarung (shruti) übermenschlichen Ursprungs geltend, enthält eine grosse Sammlung von Liedern und Sprüchen, die beim Opferkult Verwendung fanden. Sie stellen die ältesten Schriften der Inder dar und bilden den Ausgangspunkt für die Entwicklung des weiteren philosophisch-religiösen Denkens Indiens. Die Entstehungszeit des Veda reicht von ca. 1500 v. bis 1500 n. Chr., ihr Hauptanteil ist jedoch um die Zeitenwende abgeschlossen. Den Grundstock der Veden bilden vier Sammlungen (Sanhitās) von Liedern und Sprüchen, die den Funktionen der Priester beim Opfer zugeordnet sind.

Die früheste Zeit der arischen Religionsentwicklung wird auch als Vedische Periode bezeichnet. Sie dauert von ca. 1500 bis 800 v. Chr. und lässt sich in drei weitere Zeitabschnitte unterteilen.

Die Zeit der Hymnen (ca. 1500 v. bis 1000 v. Chr.) ist gekennzeichnet durch die Verehrung einer Vielfalt von Gottheiten, die teils Naturerscheinungen verkörpern, teils auch schon himmlische Persönlichkeiten darstellen. Diese früheste Form der arischen Religion findet ihren Niederschlag im Rigveda, dem ältesten Teil des Veda. Um ca. 1000 v. Chr. dringen die Arier weiter nach Osten und Süden in die fruchtbare Gangesebene ein. Dies leitet

die Zeit der Opfermystik (ab 1000 v. Chr.) ein. Kennzeichnend für diese Phase ist die zunehmende Bedeutung, die das Kultwesen gewinnt. Es werden Priester eingesetzt zum Zwecke des Opferdienstes. Um sich die Vorrangstellung gegenüber der unterworfenen Urbevölkerung zu bewahren, bilden die Arier in dieser Zeit auch das Kastenwesen aus, das eine klare Trennlinie schafft zwischen den Ständen der arischen Priester (Brahmanen), der Krieger (Kshatriyas), der Kaufleute (Vaishyas) und den Shûdras, den Nachkommen der unterjochten Bevölkerung. In der Folge gewinnt das ganze Ritualwesen zunehmend an Bedeutung. Dadurch gewinnen die Priester, die Brahmanen, eine Monopolstellung. Diese Religionsform, in der die Brahmanen zu Göttern in der Menschenwelt werden, wird daher als Brahmanismus bezeichnet und stellt die Überwucherung des naiven Götterglaubens der älteren Zeit durch das kultische Element dar.

Auch in der Literatur findet die Herrschaft der Priester ihren Ausdruck. Zu den vier heiligen Texten (dem Rig-, Sâma-, Yajur-, Atharvaveda), zu dem der Veda inzwischen herangewachsen ist, kommen die Brâhmanas (Opfertexte) hinzu. Es sind dies ausgedehnte Erläuterungen gelehrter Brahmanen zu den Zeremonien, bei denen die Lieder und Sprüche des Veda verwendet werden. In den Brâhmanas tauchen erstmals philosophische Spekulationen auf im Versuch, die Daseinsmächte, Götter und Potenzen, welche die Welt und das Leben beherrschen, in ein Verhältnis zueinander zu stellen. Noch wird die Welt als eine pluralistische Erscheinung betrachtet, die aus einer Vielheit letzter Substanzen besteht, die ineinander wirken. Doch zeichnet sich bereits eine Tendenz ab, durch die Vielheit hindurch zur letzten Einheit alles Existierenden vorzudringen.

Dieses All-Eine als Ursprung allen Seins wird in der Folge als das Brahma, die heilige Macht, bezeichnet, die dem Opfer seine wirkende Kraft verleiht. Vor allem unter einigen tiefer denkenden Brahmanen, besonders aber unter den sich gegen die geistige Bevormundung durch die Priester auflehrenden Herren der Kriegerkaste (den Kshatriyas), entwickelt sich das philosophische Interesse an der Frage nach dem allem zugrunde liegenden Existierenden weiter und kommt zu seiner vollen Blüte in

der Zeit der Upanishaden (ca. 800 bis 600 v. Chr.), die eine neue Epoche in der indischen Religion darstellt. Upanishaden bedeutet soviel wie Geheimlehre, meint aber auch «sich zu Füssen des Lehrers setzen». Die Upanishaden stellen die philosophische und religiöse Essenz des Veda dar. Das intensive philosophische Nachdenken über den Träger des Lebens und eine Existenz nach dem Tod führte jene Denker zu den Glaubensanschauungen, die für das indische Denken bis in die heutige Zeit hinein massgeblich wurden.

Dies sind:

- Der Glaube an Brahma, das Absolute, den ewigen Weltengrund hinter der Vielfalt der Erscheinungen, und Âtman, das in den Einzelwesen enthaltene Selbst, das als innerster Kern aus dem Allwesen hervorgeht und mit diesem identisch ist.
- Der Glaube an eine Seelenwanderung im Gedanken an den ewigen Kreislauf alles Lebendigen (sansâra), bedingt durch die Anfangs- und Endlosigkeit des Weltprozesses; dabei wird angenommen, dass die schicksalsbestimmende Kraft des Karma die neue Existenzform des Menschen entsprechend seiner guten und schlechten Taten bestimmt.
- Die Vorstellung, dass Erlösung (moksha) vom ewigen Rad der Wiedergeburt nur findet, wer nach wahrer Erkenntnis strebt und durch begierdelose Entsagung und Abstehen vom Tun zur Einsicht der Wesensidentität seines Âtman mit Brahma, dem ewigen Sein, gelangt.

In der Folge entwickeln sich aus diesen Grundanschauungen heraus verschiedene Betrachtungsweisen bezüglich des Ursachenzusammenhangs der Wirklichkeit. Auch die Frage nach dem Weg der Erlösung findet verschiedene Antworten und lässt zahlreiche Heilswege nebeneinander aufkommen, auf die ich später noch kurz eingehen werde. Vom Zeitalter der älteren Upanishaden, welches das Ende der vedischen Periode markiert, leitet der Weg nun hinüber in die Anfänge der klassischen Epoche, die auch als Jüngerer Brahmanismus bezeichnet wird.

Die klassische Periode oder der Jüngere Brahmanismus (um ca. 500 v. Chr.).

In dieser Zeit gewinnt die indische Kultur ihre bis zur Gegenwart reichende Ausgestaltung und findet zu ihrer höchsten Blüte und grössten Ausbreitung. Das klassische Sanskrit bildet sich aus und wird von nun an die Sprache sein, in der die geistigen Erzeugnisse überliefert werden. Der wesentliche Impuls, der diese bedeutende Periode einleitet, ist verbunden mit einer weiteren politischen und sprachlich-kulturellen Ausbreitung der Arier nach Osten und Süden, die eine intensive Wechselwirkung der Kultur des Ariertums mit derjenigen der Urbevölkerung einleitet. Die Arier verbreiten die im Veda enthaltenen Anschauungen, übernehmen gleichzeitig aber auch fremde Einflüsse, Bräuche und neue Anschauungen. Zeugnis von dieser bewegten Zeit der Umwandlungen geben die grossen Epen des Mahâbhârata und Râmâyana, die achtzehn Purânas (mythologische Erzählungen über die Entstehung der Welt) und die Gesetzes- und Lehrbücher des Manu, in denen sich vedische Vorschriften und Vorstellungen mit denen anderer Herkunft und Neuem zu einem einheitlich Ganzen verbinden.

Besonders deutlich tritt die Veränderung, die sich im Brahmanismus seit der Upanishad-Zeit vollzieht, in der Verschiedenheit der Götterwelt hervor. Die vedischen Götter wie Mitra, Varuna, Indra und Agni treten in den Hintergrund; es sind Brahmâ, Vishnu und Shiva, die nun das indische Pantheon regieren.

Brahmâ gilt als Personifikation des neutralen Brahma, des Absoluten. Er wird auch als Weltbaumeister, Demiurg, betrachtet.

Vishnu verkörpert das Prinzip der Welterhaltung. Immer, wenn die Welt und mit ihr die Menschen bedroht sind, tritt er in Tier- oder Menschengestalt auf, um sie zu retten. In diesem Zusammenhang spricht man auch von den zehn Herabkünften/Inkarnationen (Avatâras) des Vishnu, von denen Râma und Krishna die beliebtesten sind. Auch in der Bhagavadgîtâ begegnen wir Vishnu, der in der Gestalt Krishnas den Panduiden Arjuna als dessen Wagenlenker in den Kampf begleitet und ihm dann seine Lehre vom Wesen Gottes, der Seele und der Welt darlegt und ihm den Weg der wahren Erlösung verkündet.

Shiva, der volkstümlichste Gott der Hindus, versinnbildlicht sowohl die schöpferischen wie zerstörenden Kräfte des Alls.

Sowohl Vishnu als auch Shiva werden von vielen Hindus als höchster Gott verehrt, was im Laufe der Zeit auch zur Bildung zweier Religionsparteien führte, die Vishnu oder Shiva als ihren ewigen Weltenherrscher betrachten. Neben diesen drei Hauptgöttern kommen noch zahlreiche andere Gottheiten auf, auf die ich hier nicht näher eingehen will. Erwähnenswert scheint mir noch die Theorie der Dreigestaltigkeit (Trimûrti); sie ist das Resultat des Versuchs, die unübersehbare Fülle von Göttern, die zu diesem Zeitpunkt bereits existierten, zu klassifizieren und in ein klarer geordnetes Mass überzuführen. Dieses Bemühen einer Vereinheitlichung findet seinen Ausdruck in der Lehre, dass Brahmâ, Vishnu und Shiva drei verschiedene Gestalten des einen Universums seien und dieses in seiner Tätigkeit als Schöpfer, Erhalter und Zerstörer repräsentieren. Praktisch gesehen fand diese Theorie jedoch wenig Anwendung. Denn da, wo ein persönlicher Gott anerkannt wurde, fiel die Wahl auf einen dieser drei Götter, neben dem die anderen als Erscheinungsformen des einen angesehen wurden.

Auch der Kult der Gottheiten verändert sich; an die Stelle der Opferplätze aus der vedischen Zeit tritt nun die Tempelverehrung; Statuen und andere heilige Reliquien werden zu Objekten der Andacht und Heiligung. Durch die Einführung zahlreicher neuer Kulthandlungen bildet sich so ein reiches Tempelritual aus, das nach und nach das gesamte Leben des religiösen Menschen umrahmt. Damit stärkt sich auch die Priesterstellung immer weiter. Indem die Priester geschickt die fremden geistigen Strömungen zu integrieren wissen, erhalten sie sich auch in der Folge ihre machtvolle Vorrangstellung gegenüber den anderen Ständen des Kastensystems. In dieser geistig bewegten Zeit entsteht eine Fülle von Schriften, welche die Fragen der Weltanschauung und Ethik behandeln; doch sind wenige darunter, die ihren Standpunkt in einer fest umrissenen, klar gegliederten Form darstellen.

In den Jahrhunderten um und nach der Zeitenwende finden die philosophischen Anschauungen ihre feste Form in der Gestalt von Leitfäden (Sûtra), die eine bestimmte Art und Weise der Weltanschauung darstellen. Glasenapp definiert diese Leitfäden folgendermassen: «Wenn wir von indischen philosophischen ‘Systemen’ sprechen und damit das Sanskritwort ‘darshana’, das wörtlich ‘Anschauungsweise’ bedeutet, wiedergeben, so ist dies ein Notbehelf. Denn ein indisches ‘Darshana’ stellt zwar eine Zusammenfassung von Gedanken dar, wobei das Einzelne im Verhältnis zum Ganzen und zu den übrigen Teilen jeweils die ihm angemessene Stelle einnimmt, die einzelnen Darshanas sind aber keine gegeneinander stehende und einander ausschliessende Lehren, sondern können sehr wohl nebeneinander hergehen und einander ergänzen.»<sup>5</sup> Es sind insgesamt sechs Darshanas, die von der Tradition unterschieden werden und alle als orthodox gelten, weil sie den Veda als Offenbarung anerkennen, jeweils aber ganz verschiedene Standpunkte einnehmen, was ihre Weltdeutung anbelangt. Von diesen sechs Systemen nenne ich hier nur diejenigen, die als hauptsächliches Gedankengut in die Bhagavadgîtâ eingingen und so von Interesse sind im Zusammenhang mit einer Interpretation derselben. Es sind dies das Sâmkhya, der Yoga und

<sup>5</sup> H. v. Glasenapp, Die fünf Weltreligionen, S. 41

der Vedânta, deren Weltsicht ich anschliessend in einzelnen Kapiteln zusammenfassend darlegen werde.

Neben diesen philosophischen Schulen bilden sich auch zahlreiche Sekten aus, die den Kult des Vishnu, Shiva oder eines anderen Gottes ins Zentrum ihres Glaubens stellen. Auch sie verwenden die Theorien der Darshanas für das Aufstellen ihrer Dogmen; daneben entstehen jedoch weitere Lehrsätze, die nur für die jeweiligen Sekten Gültigkeit haben. Ein Zentralbegriff in der Theologie vieler Sekten ist die «bhakti», die gläubige Gottesliebe. Sie gilt als höchstes Mittel zur Gewinnung des Heils, demgegenüber das Wissen, das die Philosophie als Erlösung bewirkend betrachtet, zurücktritt.

An dieser Stelle möchte ich noch kurz auf die verschiedenen Heilswege eingehen, die im Hinduismus existieren. Jeder dieser Wege (Margas) stellt eine Möglichkeit dar, den Menschen zum höchsten Ziel, zur Erlösung, zu führen.

Karma-Mârگا ist der Weg der Taten, der selbstlosen Ausübung irdischer Pflichten. Auch die Verehrung von Statuen und Ritualen gehört zu dieser Form der Gottesverehrung.

Bhakti-Mârگا meint die gläubige Liebe und Hingabe an einen persönlich vorgestellten Gott. Hier gilt die Überzeugung, dass der Mensch nicht aus eigenem Vermögen, sondern nur durch die Gnade und das Heil Gottes vom Rad der Wiedergeburt (sansâra) erlöst werden kann.

Jñâna-Mârگا ist der Weg der Erkenntnis, auf dem der Mensch durch Einsicht in das wahre Wesen der Welt, Brahma, zur Erlösung gelangt. Diese Einsicht tilgt auch alle Leidenschaften, die neues Karma hervorrufen und löscht das Karma früherer Existenzen aus (Bg. 4, 37).

### **1.3. Zusammenfassende Übersicht über die Quellen der Erkenntnis**

Der Hinduismus als kontinuierlich gewachsene Religion hat keine allgemein verbindliche Dogmatik geschaffen, sondern hat als Ganzes nur mehr oder weniger allgemein anerkannte Grundanschauungen ausgebildet, die jedoch in entscheidenden Punkten wie dem Dasein, dem Wesen Gottes und der Seele, divergieren. Im Laufe der geistigen Entwicklung haben sich eine Vielfalt von Glaubensrichtungen und -anschauungen, eine Fülle von Göttern und zahlreiche Erlösungswege herausgebildet, die alle nebeneinander existieren; ein Zeugnis der Toleranz, die der Hinduismus im Bereich des Glaubens walten lässt.

Ausgangspunkt und Basis der geistigen Entwicklung sind die als autoritativ geltenden heiligen Schriften der Inder, die einen Spiegel dieses über Jahrtausende währenden geistigen Entwicklungsprozesses darstellen. Diese lassen sich in zwei Gruppen unterteilen:

- In solche, die als Werke übermenschlichen Ursprungs gelten und als heilige Offenbarung (shruti) bezeichnet werden. Dazu gehört der Veda, bestehend aus vier Sammlungen (Sanhitâs) von Liedern und Sprüchen, die beim Kult verwendet wurden. Zu jedem dieser vier Teile gehören noch die Brâhmanas, Opfertexte, die heiligen Handlungen auslegend und kommentierend, weiter die Upanishaden, philosophische Traktate, die vom Wesen des allem zugrunde liegenden Urgeistes handeln. Die Upanishaden lassen sich in drei zu verschiedenen Zeitepochen entstandene Teile unterscheiden. Der älteste Teil reicht etwa ins 8. Jh. v. Chr. zurück, der mittlere Teil entstand um die Zeitenwende, die jüngeren Texte stammen aus verschiedenen Zeiten und reichen bis etwa ins 15. Jh. n. Chr. hinein. Bis etwa um 500 v. Chr., zur Zeit Buddhas, lag der Veda in seinen wesentlichen und bedeutendsten Teilen vor und galt bei den Brahmanen als heiliges Ganzes uralten Ursprungs.

• In die auf Erinnerung beruhende Überlieferung (smṛiti) von Werken, die auf menschliche Verfasser zurückgehen. Es sind dies Sûtras (Leitfäden) und Shâstras (Lehrbücher) verschiedenster Wissenschaften, die mit dem Kult, der Erklärung heiliger Texte und dem religiös-sozialen Leben zusammenhängen. Hierzu rechnet man die Gesetzesbücher des Manu, die Purânas (heilige Mythen) und die Grundschriften der grossen philosophischen Systeme. Dazu gehören auch die mehr erzählerischen Charakter aufweisenden Werke wie die Epen des Mahâbhârata und Râmâyana, die zusammen mit den Purânas die wichtigsten Quellen der Hindumythologie darstellen. Die heiligen Texte sind alle in Sanskrit, «der Sprache der Götter und der Ursprache der Menschheit»<sup>6</sup>, abgefasst.

#### 1.4. Zu den philosophischen Systemen (Darshanas) des Sânkhya, Yoga und Vedânta

In der Bhagavadgîtâ fliessen diese drei Systeme in das philosophische Gedankengut des Gedichtes ein. Zum besseren Verständnis will ich ihre Konzeptionen kurz darstellen. Es sollen diese drei Systeme hier lediglich in ihren grundsätzlichen Ideen skizziert und zusammengefasst werden, da eine eingehendere Beschreibung der jeweiligen Konzeption der Darshanas den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Ich beziehe mich im folgenden auf H. Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, S. 255 ff; H. v. Glasenapp, Die fünf Weltreligionen und P. Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie.<sup>7</sup>

«Sânkhya und Yoga, Mimâmsâ und Vedânta, Vaisheshika und Nyâya, die sechs klassischen Philosophiesysteme, oder wörtlich ‘Anschauungen’ (darshanas; aus der Wurzel dṛsh, ‘sehen’), werden als die sechs Aspekte einer einzigen orthodoxen Überlieferung angesehen. Obwohl nicht nur scheinbar, sondern ganz offenkundig im Widerspruch zueinander stehend, gelten sie doch als komplementäre Projektionen der einen Wahrheit auf verschiedene Bewusstseins Ebenen, als richtige Intuitionen von verschiedenen Standpunkten aus, ähnlich den Erfahrungen der sieben Blinden in der buddhistischen Erzählung, wo jeder beim Betasten des Elefanten einen anderen Eindruck erlebt.»<sup>8</sup>

##### 1.4.1. Sânkhya und Yoga

H. Zimmer äussert sich zu diesen beiden Systemen folgendermassen: «Diese beiden Traditionen werden in Indien als Zwillinge, als zwei Aspekte einer einzigen Disziplin angesehen. Der Sânkhya gibt eine grundlegende theoretische Auslegung der menschlichen Natur, indem er deren Elemente aufzählt und definiert, die Arten ihres Zusammenwirkens im Stande der Gefangenschaft (bandha) analysiert und den Zustand ihrer Ablösung oder Trennung bei der Befreiung (moksha) beschreibt, während der Yoga sich vor allem der Dynamik des Ablösungsprozesses zuwendet und praktische Techniken zur Erlangung der Befreiung oder des ‘Lediglich-Seins’ (kaivalya) angibt.»<sup>9</sup> In der Bhagavadgîtâ heisst es (Bg. 5, 4-5):

*«Denken und Andacht (Sânkhya und Yoga) scheiden nur die Toren, doch die Weisen nicht;  
Wer ganz sich nur dem einen weiht, erlanget aller beider Frucht.  
Durch Denken und durch Andacht wird derselbe Standpunkt doch erreicht;  
Denken und Andacht sind nur eins, - wer das erkennt, hat recht erkannt.»*

<sup>6</sup> H. v. Glasenapp, Die fünf Weltreligionen, S. 53

<sup>7</sup> Siehe Bibliographie

<sup>8</sup> H. Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, S. 537

<sup>9</sup> H. Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, S. 255 ff und 300 ff

Sânkhya und Yoga sind somit als zwei Systeme zu betrachten, die einander ergänzen und zum gleichen Ziel führen. «Die Grundkonzeptionen dieses Doppelsystems sind: 1. dass die Welt auf einer unauflösbaren Zweiteilung in ‘Lebensmonaden’ (purusha) und lebloser ‘Materie’ (prakriti) beruht, 2. dass sich die ‘Materie’ (prakriti), obschon im Grunde einfach und unzusammengesetzt, doch auseinanderfaltet und in drei deutlich unterscheidbaren Aspekten manifestiert, den sogenannten gunas, die mit den drei Strängen eines Taus vergleichbar sind; 3. dass jede ‘Lebensmonade’ (purusha), die sich mit ‘Materie’ (prakriti) verbindet, in die Knechtschaft eines endlosen ‘Kreislaufs der Seelenwanderung’ (sâmsara) gerät.»<sup>10</sup>

Nach H. Zimmer sind diese Ideen nicht Bestandteil der vedisch-brahmanischen Überlieferung. Man nimmt an, dass die Grundideen von Sânkhya und Yoga uralt sind und zurückreichen bis in die Kultur der vorarischen, einheimischen Bevölkerung. Ihre Elemente treten erst ziemlich spät in den orthodoxen, indischen Texten auf - «nämlich vor allem in den jüngeren Schichten der Upanishaden und in der Bhagavadgîtâ, wo sie bereits mit den Grundideen der vedischen Philosophie vermischt und in Einklang gebracht worden sind».<sup>11</sup> Wie bereits weiter oben erwähnt, schloss sich der exklusive, esoterische Geist der arisch-brahmanischen Eroberer erst in der klassischen Periode den Anregungen und Einflüssen der einheimischen Kultur auf, worauf eine Verschmelzung beider Traditionen einsetzte. Stellen Sânkhya und Yoga zu Beginn noch zwei Methoden dar, die beide gleichermaßen zum Ziel, zur Einswerdung mit dem transzendenten Brahma führen, so erfahren sie im Laufe der späteren Entwicklung eine Umgestaltung und Neuinterpretation.

Das Sânkhya lehrt einen grundsätzlichen Dualismus der Wirklichkeit. Der reine Geist (Purusha) und die Materie (prakriti) stehen sich von Ewigkeit an unerschaffen und unvergänglich gegenüber. Die Materie (prakriti) besteht aus drei Entwicklungskräften oder Eigenschaften, den Gunas; «die erste von diesen, ‘Sattva’, ist leicht, licht und Freude bewirkend, die zweite, ‘Rajas’, beweglich, anregend und Schmerz hervorrufend, die dritte, ‘Tamas’, schwer, dunkel und hemmend.»<sup>12</sup> Ihr Zusammen und Gegeneinanderspiel ermöglicht die Vielheit der Erscheinungen. Die Gesamtheit aller Erscheinungen besteht aus 25 Begriffen, von denen 24 der prakriti und eine dem Purusha zugeordnet sind. Die Begründung des Sânkhya geht auf den Weisen Kapila zurück, der vor dem 6. Jh. v. Chr. gelebt haben soll. Die klassischen Texte des von ihm begründeten Systems gehören jedoch einer viel späteren Epoche an. Das Sânkhya gab im Verlauf seiner weiteren Entwicklung auch die ursprünglich monistische Grundlage auf zugunsten einer pluralistischen Lehre, die eine Vielheit ewiger Einzelseelen annimmt.

Der Yoga war ursprünglich ein zusammenfassender Begriff für eine Fülle verschiedener Richtungen, die alle die asketische Übung und Meditation zur Grundlage hatten. Erst durch Patanjali, den Begründer der Yoga Sûtras (ca. 200 v. bis 500 n. Chr.) erfuhr der Yoga eine Vereinheitlichung. Patanjali übernahm bis auf zwei Punkte die philosophischen Grundlagen des Sânkhya: Der Glaube an Purusha, den ewigen Geist, wurde zum Glauben an einen persönlichen Gott, îshvara. Anstelle der Erlösung durch metaphysische Erkenntnis, d. h. zwingend logisches Nachdenken, Reflexion wie im Sânkhya, trat ein achtstufiges System der Meditation und Mystik.

#### 1.4.2. Der Vedânta

Vedânta heisst das «Ende des Veda» und stellt die eigentliche Auslegung der Upanishaden dar. Der grosse Lehrtext des Vedânta sind die Brahmasûtras. H. Zimmer charakterisiert den

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> H. v. Glasenapp, Die fünf Weltreligionen, S. 57

Vedânta als das System, das «den Standpunkt des ‘Vierten’\* (turîya), jenes transzendenten, nichtdualistischen Prinzips (brahman) vertritt, das den Bereich der weltbedingenden Zweiheit (purusha - prakriti) überwölbt.»<sup>13</sup> Aus dem Vedânta sind verschiedene Anschauungen hervorgegangen; allen gemeinsam ist jedoch die Lehre der upanishadischen Identität von Âtman und Brahma.

Aus der weiteren Entwicklung des Vedânta heraus ist als wichtigster Name derjenige Shankaras zu nennen. Shankara gilt als Begründer der sogenannten nichtdualistischen (advaita) Schule innerhalb der Vedânta-Philosophie. Er lebte um ca. 800 n. Chr., und sein Anliegen galt dem Versuch, die vielen nebeneinander hergehenden religiösen Anschauungen und Kultformen, die zu der Zeit bestanden, zu einer letzten grossen Einheit zusammenzufassen. Er interpretierte die Vedânta-Texte neu und formulierte die sogenannte Illusionstheorie, die noch heute als die einflussreichste Ausdrucksform des klassischen Brahmanentums gilt. H. Zimmer äussert sich zu Shankara folgendermassen: «Indem er seine Überlegungen auf die vedische Formel ‘tat tvam asi’, ‘das bist du’ gründete, entwickelte er konsequent und zielbewusst ein Lehrsystem, in dem das Selbst (âtman) als die alleinige Realität erkannt und alles übrige nur als die phantasmagorische Schöpfung des Nichtwissens (avidyâ) angesehen wird. Der Kosmos ist ein Ergebnis des Nichtwissens, und ebenso jenes innere Ich (ahankâra), das überall fälschlich für das Selbst gehalten wird. Mâyâ, die Illusion, täuscht und betrügt Wahrnehmung, Denken und Intuition auf Schritt und Tritt. Das Selbst ist in grosser Tiefe verborgen. Ist es aber einmal erkannt, dann gibt es keine Unwissenheit, keine Mâyâ, keine Avidyâ; das heisst, weder Makrokosmos noch Mikrokosmos - also keine Welt.»<sup>14</sup>

Sowohl im Sânkhya wie im Vedânta bewirkt nur die Erkenntnis (vidyâ) Befreiung (moksha) von den Hüllen und Fesseln des Nichtwissens; Erlösung findet der Mensch, der seines eigentlichen Wesens innegeworden ist. Seine Seele, sein Âtman, hat die wahre Identität mit Brahma, dem ewigen Geist, dem bewussten Sein, wieder erkannt und ist somit befreit vom Nichtwissen, von der täuschenden Mâyâ, welche die wahre Wirklichkeit verhüllt.

In der Bhagavadgîtâ treten Sânkhya und Yoga als streng dualistische, realistische und rationalistische Systeme neben der idealistisch-monistischen All-Eins-Lehre des Vedânta auf. Dies erschien vielen Indologen beim Studium der Bhagavadgîtâ als Widerspruch. Wie konnten sich so fundamental verschiedene Lehren wie Sânkhya, Yoga und Vedânta vereinigen und nebeneinander in diesem Gedicht verkündet werden? Wie kam es, dass die Gîtâ als theistisches Gedicht die Sânkhya-Lehre zur philosophischen Grundlage erwählte, die Sânkhya-Lehre, die einen eindeutig atheistischen Grundzug aufweist? Mit diesen Fragen beschäftigten sich zahlreiche Indologen eingehend und kamen zu verschiedenen Interpretationen bezüglich dieser Verbindung der philosophischen Systeme in der Gîtâ. Hier sei nur erwähnt, dass einige unter ihnen die Theorie vertreten, dass Sânkhya und Yoga in der Gîtâ noch nicht als philosophische Systeme zu betrachten sind, wie sie zu einem späteren Zeitpunkt der indischen Geschichte vorliegen. Vielmehr stellen sie zwei Methoden dar, die gleichermassen zu dem einen Ziel, nämlich der Einswerdung mit dem allem zugrunde liegenden Wesen, Brahma, führen (vergleiche H. Zimmers Standpunkt S. 13-14).

Sânkhya und Yoga betonen den dualistischen Aspekt der Wirklichkeit (Purusha und prakriti) und haben ein System aufgestellt, das die Erscheinungswelt der prakriti mit ihren drei Komponenten, den Gunas, bis ins Detail beschreibt. Durch die Reflexion (Sânkhya) und die

<sup>13</sup> H. Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, S. 537 u. 370 ff

\* Anmerkung des Autors S. 332

<sup>14</sup> H. Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, S. 537 u. 370 ff

wahre Erkenntnis über die Verhaftung des Purusha mit der prakriti kann sich der Geist so von seiner falschen Identität befreien. Der Yoga stellt den praktischen Weg dieser Loslösung dar.

Der Vedânta richtet das ganze Augenmerk auf das Wesen aller Dinge, das der gesamten Erscheinungswelt innewohnt. Durch Konzentration und Ausrichtung auf dieses All-Eine, Brahma, das auch dem Menschen als sein Âtman innewohnt, wird hier der Weg zur Einswerdung beschritten. Somit stehen Sânkhya, Yoga und Vedânta nicht im Widerspruch zueinander. Vielmehr beschreiben sie die Wirklichkeit aus einer jeweils anderen Perspektive und zeigen verschiedene Wege auf zum Ziel, der Einswerdung des Âtman mit Brahma.

## 2. Form und Inhalt der Bhagavadgîtâ

### 2.1. Der äussere Handlungsverlauf

Die Bhagavadgîtâ ist ein philosophisches Lehrgedicht, das als Episode in das sechste Buch des grossen Epos Mahâbhârata eingeflochten ist. Das Gedicht besteht aus achtzehn Gesängen, die in Versform angelegt sind und in poetischer Sprache den philosophischen Dialog zwischen dem Gott Krishna und Arjuna wiedergeben. Der Zusammenhang mit dem Mahâbhârata ist nur wichtig, um das Problem zu erkennen, das am Anfang steht. Für den weiteren Fortgang spielt der Kampf der Bharatas, also der konkrete Handlungsverlauf, keine Rolle mehr. So ist die Gîtâ auch als selbständiges Werk verständlich.

Die Erzählung setzt ein, als Krishna, eine Inkarnation des Gottes Vishnu, der wiederum eine populäre Personifikation des Brahma oder Âtman ist, den Panduiden Arjuna als dessen Wagenlenker in den grossen Kampf der Kuru- und Pandava-Söhne begleitet (vgl. I. 1). Schon stehen sich die beiden Heere zum Kampfe bereit gegenüber, die Muscheln auf beiden Seiten werden zum Angriff geblasen, Pauken und Schlachttrommeln gerührt, und Arjuna stürmt auf seinem von Krishna gelenkten Schlachtwagen zum Angriff vor. Doch da ergreift ihn der Wunsch, sein Wagenlenker möge ihn auf das Schlachtfeld zwischen die Heere führen, damit er seine Kampfkräfte und auch die seiner gegnerischen Vettern, der Kurus, mit einem Blick überschauen könne. Als Arjuna jedoch seine Verwandten, Freunde und Lehrer vor sich in den Reihen der Feinde erblickt, da übermannen ihn tiefstes Mitleid und Schmerz. Wie kann er gegen Seinesgleichen kämpfen, die Seinen töten um der Herrschaft willen? Aus solchem Tun kann kein Heil entstehen, nein, Sünde und Untergang müssen die Folge solchen Handelns sein, denkt er. Kleinmütig lässt Arjuna seinen Bogen sinken, ganz verwirrt im Geist. Wie er so, betrübten Sinnes, zögert, den Kampf aufzunehmen, da ermahnt ihn Krishna, seine Bedenken fahren zu lassen und seine Pflicht als Kämpfer zu tun. Es entspinnt sich nun ein Gespräch, in dem Krishna Arjuna angesichts der beiden Heere in den achtzehn Gesängen seine ganze Welt- und Lebensanschauung darlegt, aus der die Pflicht, handelnd vorzugehen, praktisch resultiert. Welcher Art nun ist diese Lehre, die Krishna Arjuna in der Bhagavadgîtâ vorlegt? Wie begründet Krishna die Forderung an Arjuna, seine Pflicht als Krieger wahrzunehmen und zu kämpfen ohne Rücksicht auf seine Zweifel?

Es ist eine Ethik der Pflicht, die sich aus der metaphysisch-philosophischen Spekulation des Krishna herauskristallisiert und das ganze Gedicht durchzieht. Der Mensch wird dazu aufgefordert, handelnd seine Pflicht zu erfüllen, die das Leben an ihn stellt, und dabei nicht nach den Früchten seines Tuns zu trachten, ganz im Sinne des kategorischen Imperativs Immanuel Kants «Tu deine Pflicht/ Nach dem Erfolg des Handelns frage nicht».<sup>15</sup> Durch eine solche Haltung löst sich der Mensch von seiner Verstrickung mit der Welt der Erscheinungen und findet zurück zu seiner wahren Identität mit dem ewigen Brahma, das in der Gîtâ als ewige, heilige Gottheit dasteht, die die Grundlage der gesamten Weltordnung bildet und dem Menschen auch alle Pflichten gesetzt hat.

---

<sup>15</sup> Siehe Vorwort zur Bhagavadgîtâ, Diederichs Gelbe Reihe, S. 10

## 2.2. Interpretation der Bhagavadgîtâ

### 2.2.1 Vorbemerkungen

Meine ursprüngliche Absicht in Bezug auf den Aufbau der Arbeit (siehe Einleitung) war, die Gîtâ in einem ersten Teil aus der Sicht einzelner Indologen wie etwa P. Deussen, K. Klostermaier und H. Zimmer zu kommentieren. Ihre Arbeiten erläutern, in welcher Weise sich die verschiedenen Systeme (Darshanas) der damaligen Zeit, auf die ich im ersten Teil (Kap. 1.4) kurz eingegangen bin, in der Bhagavadgîtâ zu einem Ganzen vereinen. Auch haben die Autoren verschiedene Theorien über die Entstehungsweise der Gîtâ sowie das Verhältnis der einzelnen philosophischen Konzepte zueinander aufgestellt.

Die Lektüre dieser Analysen ist insofern aufschlussreich, weil sie dem Leser einen tieferen Einblick in den philosophisch-religiösen Hintergrund des Gedichtes geben und aufzeigen, wie das vielfältige Gedankengut dieser Epoche indischer Religiosität in der Gîtâ zu einer Synthese kommt. Da eine eingehendere Betrachtung dieser Literatur über den Rahmen dieser Arbeit hinausgeht, werde ich auf diesen Teil verzichten und mich mit dem Hinweis auf diese Autoren begnügen; einige von ihnen, welche die Gîtâ übersetzt und kommentiert haben und die ich zum besseren Verständnis der Bhagavadgîtâ herbeigezogen habe, sind im Literaturverzeichnis des Anhangs aufgeführt.

An dieser Stelle sei noch kurz der Interpretationsansatz P. Deussens erwähnt. Seine Gliederung der Gîtâ in einen ethischen (1-6), einen metaphysischen (7-12) und einen psychologischen (13-18) Teil ist sehr übersichtlich und scheint mir überzeugend. Deussen charakterisiert den Inhalt dieser Teile folgendermassen: «Der ethische Teil stellt als höchste Aufgabe des Menschen das selbstlose Handeln auf, der metaphysische zeigt, dass solch ein Handeln die Einswerdung mit Gott zum letzten Ziele hat, und der psychologische Teil schildert in der Prakriti (der Urnatur) die hemmenden Kräfte, welche überwunden werden müssen, um dieses Ziel zu erreichen.»<sup>16</sup> Diese Einteilung der achtzehn Gesänge der Gîtâ nach Deussen macht deutlich, dass im Gedicht durchaus ein einheitlicher Grundgedanke vorliegt, die Erlangung des Gottesbewusstseins; dieser wird jedoch von verschiedensten Blickwinkeln aus beleuchtet, was dem Charakter eines philosophischen Dialoges entspricht, den das Gedicht widerspiegelt.

Die Gîtâ spricht von der Ganzheit in einer traditionellen Terminologie. Vor der Verwirklichung der äusseren Wissenschaften war es nicht möglich, die Frage der Ganzheit in der alltäglich verwendeten Sprache zu diskutieren, weil das Sein auf zwei Weisen erlebt wurde: als bestehend und gleichzeitig veränderlich.

Dies erklärt, warum in den bisherigen Traditionen die Theorien über die äusserste Ursache in einer paradoxen Sprache ausgedrückt werden mussten, die nicht eindeutig verständlich ist. Auch in der Gîtâ finden wir Paradoxe, die keine eindeutige Interpretation ermöglichen.

Die folgende Interpretation soll aufzeigen, wie ausgehend vom Konzept der «Organischen Einheitsbetrachtung», das ich im nächsten Kapitel darlege, die Auffassung der Gîtâ verständlich und zugänglich wird. Diesem Lehrgedicht, das dem philosophischen Bedürfnis des Menschen, Ursache und Sinn der ganzen Wirklichkeit zu verstehen, einen solch eindringlichen, Herz und Sinn berührenden Ausdruck verleiht, zusätzliche Erläuterungen hinzuzufügen, erscheint mir als nicht angebracht. Deshalb möchte ich lediglich auf die Schlüsselstellen hinweisen, die das in der Bhagavadgîtâ beschriebene Verständnis der Ganzheit beleuchten und die Kernaussagen aus der in Kap. 2.2.2 dargelegten Perspektive

---

<sup>16</sup> P. Deussen, Der Gesang des Heiligen, S. 8

interpretieren. Abschliessend, in Kap. 3, folgt dann eine Stellungnahme zur Frage, wie die Gîtâ das Problem der Reinkarnation und Erlösung beantwortet.

Im Anhang befinden sich zwei Kopien mit den für die Interpretation ausgewählten Textstellen aus der Bhagavadgîtâ. Die Texte sind chronologisch, in der Reihenfolge der Gesänge, geordnet. Die Textausschnitte habe ich gemäss den Kriterien meiner Interpretation mit unterschiedlichen Farben gekennzeichnet. Die das Dasein beschreibenden Ausschnitte sind mit **grüner**, die das Sein, die Existenz betreffenden mit **gelber** Farbe markiert. Eine Legende erläutert die Unterscheidungskriterien.

### **2.2.2 Kurze Erläuterung des Konzepts der «Organischen Einheitsbetrachtung»**

Die Ausgangslage meiner Deutung ist eine philosophische Theorie über Gottes Existenz, die der in Stockholm lebende Philosoph Stefan Hlatky in den 1970er Jahren zum ersten Mal formulierte und öffentlich diskutierte.

Die «Organische Einheitsbetrachtung», wie Hlatky diese Theorie nennt, ist eine auf der allgemeingültigen Logik aufgebaute Anschauung über den Monotheismus. Die Möglichkeit dieser Auffassung ergibt sich seiner Ansicht nach dadurch, dass es der modernen technischen Wissenschaft gelungen ist, die Grenze der Sinneserfahrung auch in der objektiven Richtung zu überschreiten. Weil man früher diese Grenze nur in der subjektiven Richtung (Meditation) überschreiten konnte, wurden die historischen Theorien des Monotheismus der nicht-meditierenden Allgemeinheit von einem mystisch-esoterischen Hintergrund ausgehend, dogmatisch verkündet. Hlatky stiess auf seine Theorie, indem er die Erfahrungen der Wissenschaft im Zusammenhang von Materie und Energie auf den philosophischen Bereich anwandte. Damit konnte er neues Licht auf die uralten philosophischen Fragen werfen.

Der Grundgedanke dieser Theorie ist:

Die ursprüngliche, unsichtbare Wirklichkeit, die man früher als das Sein bezeichnete, ist eine unverändert bestehende, lebende Existenz, ein um sich bewusster Organismus, dem wir in unserer Eigenschaft als gleichfalls bewusste Teilexistenzen bestehend angehören, auf ähnliche Weise, wie die Zellen zu unserem Körper gehören. Diese bestehende Existenz, also Gott und unsere bestehende eigene Teilexistenz, sind nicht zugänglich für die Sinneserfahrung. Das, was wir mit unseren Sinnen als Universum (Leerraum, Galaxien) erfassen, ist die aus der Ganzheit, Gott ausgehende und an die Teile gerichtete Schöpfung, aufgebaut als eine bewegliche Bild- und Energieprojektion.

Die Schöpfung erscheint uns als eine nichtzusammenhängende materielle Vielheit, im Grunde vom Leerraum, also vom Nichts, umgeben, scheinbar getrennt. Aber sie ist im Grunde nichtmateriell. Die Schöpfung spielt sich in Gottes Existenz ab, besteht nicht für sich, sondern ist der Ausdruck, die Aktivität, respektive die Funktion Gottes. Wie jede Aktivität ist sie in dauernder Verwandlung (Erneuerung) begriffen.

Die organische Einheitsbetrachtung versteht die Existenz (den Bestand, das Sein) und die Schöpfung (Aktivität, Funktion) als zwei grundsätzlich verschiedene, jedoch untrennbare Kategorien. Existenz, wenn sie bewusst, lebend ist, führt zu Aktivität, aber Aktivität kann nicht Existenz schaffen, zu Existenz werden, sondern nur aus der Existenz ausgehen (Bsp. das Bein führt zum Gehen, doch aus dem Gehen, das ohne Bein nicht einmal denkbar ist, kann nie ein Bein werden). Die Schöpfung enthält somit nichts Existierendes, unverändert Seiendes (Einsicht der Relativitätstheorie).

Bewusstsein, Leben ist Verhältnis, und dies ist ohne Gemeinschaft nicht denkbar. Deswegen ist es logisch, wenn man denkt, dass der Sinn der Schöpfung Gemeinschaft ist, dass Gott (als eine um sich bewusste Ganzheit) von seinen untrennbaren Teilen (Menschen) verstanden werden möchte. Dieser Sinn ist somit für alle Menschen derselbe und ist von Gott her gegeben.

Liebe ist das Verhältnis zwischen Gleichgesinnten (Mensch : Gott und Mensch : Mensch). Liebe ist kein persönliches Gefühl, sondern die Folge einer von Gott gemeinten konfliktfreien widerspruchslosen Erkenntnis der Einheit, die uns von Angst befreit. Wenn Menschen, von der persönlich-subjektiven Verhaftung an die Sinneserfahrung befreit, durch Nachdenken, sich logisch auf den gemeinsamen Sinn des Daseins einigen können, ist Friede und Liebe zwischen ihnen. (Mit Logik ist hier die sinnvolle Verbindung aller unserer inneren, subjektiven, und äusseren, objektiven, Erfahrungen gemeint, so dass wir die beiden Kategorien der Erfahrung im Ganzheitsbewusstsein übereinstimmend, ohne Widerspruch erleben können.)

Für Tiere besteht das Problem der sprachlichen Einigung nicht, da ihr Denken und ihre Kommunikation auf die Befriedigung ihrer biologischen Bedürfnisse beschränkt ist. Dadurch können sie die Frage der Ganzheit nicht stellen, sondern sich nur, von den biologischen Bedürfnissen ausgehend, der Umgebung gegenüber verhalten.

Der Mensch hat im Unterschied zum Tier die Möglichkeit des unbegrenzten abstrakten Denkens und Verstehens. Dadurch entsteht für ihn das Problem, sich in der vielfältigen Sprachwirklichkeit zu verlieren, anstatt die Sprache als Hinweis auf die gegebene Wirklichkeit zu verwenden. Durch eine Sprache, welche logisch von der äussersten Ursache und dem Sinn ausgehend auf die Wirklichkeit verweist, können sich Menschen vereinigen. Wenn der Mensch den Sinn der Sprache als Mittel der Vereinigung vergisst, stehen sich von der Ganzheit losgelöste, ideenbedingte Anschauungen gegenüber und führen zu Zwietracht und Widerspruch (Pluralismus).

### 2.2.3 Eine interpretierende Zusammenfassung der Grundgedanken in der Bhagavadgîtâ

Schon zu Beginn des 2. Gesangs stellt Krishna Arjunas Glauben an die Vergänglichkeit des Lebens und seine Trauer in Frage und weist ihn auf den wahren Zusammenhang der ganzen Wirklichkeit hin (Bg. 2, 11-15):

- 11 Du redest gut, allein du klagst um die, die nicht beklagenswert,  
Nicht Tote noch auch Lebende beklagt jemals der Weisen Schar.
- 12 **Nie war die Zeit, da ich nicht war, und du und diese Fürsten all,  
Noch werden jemals wir nicht sein, wir alle, in zukünftiger Zeit!**
- 13 Denn wie der Mensch in diesem Leib Kindheit, Jugend und Alter hat,  
So kommt er auch zu neuem Leib, - der Weise wird da nicht verwirrt.
- 14 Der Atome Berührung nur ist kalt und warm, bringt Lust und Leid,  
Sie kommen, gehen, ohn' Bestand, - ertrage sie, o Bhârata!
- 15 Der weise Mann, den diese nicht erregen, o du starker Held,  
Der Leid und Lust gleichmütig trägt, der reift für die Unsterblichkeit.

Was sich dauernd wandelt, neu entsteht, andauert und wieder vergeht, ist die sichtbare Wirklichkeit, die der Mensch durch seinen gleichfalls vergänglichen Körper über die Sinne erfährt. Diese äussere Wirklichkeit ist in ihrer Natur vergänglich und gegensätzlich (gut - böse, hell - dunkel, lebend - tot) und erweckt den Anschein, dass Leben entsteht und vergeht. Doch das Gegensätzliche und Veränderliche kann nicht Ursache des Daseins sein. Es gilt, so Krishna zu Arjuna, sich auf den bestehenden Grund, auf die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit, zu besinnen (Bg. 2, 16).

- 16 **Es gibt kein Werden aus dem Nichts, noch wird zu Nichts das Seiende!  
Die Grenze beider ist erschaut von denen, die die Wahrheit schaun.**

Aus Nichts kann nicht Etwas entstehen, werden, sagt Krishna. Nur Etwas, eine seiende, bewusste, d. h. lebende Existenz, kann Aktivität ausdrücken, respektive Ursache der sichtbaren Wirklichkeit, der Schöpfung, sein. Hier schon sind die Existenz (das Sein) und die Schöpfung (die vergängliche Wirklichkeit, also die Aktivität der Existenz) als zwei verschiedene, jedoch einander bedingende Kategorien der ganzen Wirklichkeit angesprochen (Bg. 2, 17-18):

- 17 Doch wisse, unvergänglich ist die Macht, durch die das All gewirkt!  
Da Ewigen Vernichtung kann bewirken niemand, wer's auch sei.
- 18 **Vergänglich sind die Leiber nur, - in ihnen weilt der ew'ge Geist,  
Der unvergänglich, unbegrenzt** - drum kämpfe nur, du Bhârata!

So lautet das Axiom, das Krishna an den Anfang des Dialoges mit Arjuna stellt und welches das Grundthema der Gîtâ ist, zusammengefasst: Die Wirklichkeit ist eine sinnvolle, bewusst lebende (existierende) Ganzheit, deren bestehende Existenz, also Gott und des Menschen bestehende eigene Teilexistenz, nicht zugänglich und sichtbar ist. Was der Mensch mit seinen Sinnen als die Wirklichkeit erfasst, ist die von der Ganzheit, Gott ausgehende und an die Teile gerichtete veränderliche und vergängliche Schöpfung. Diese unterscheidende Einsicht, durch

logisches (auf das Sinnvolle), die erfahrbare Wirklichkeit gerichtetes Nachdenken gewonnen, nennt Krishna «Weisheit durch Reflexion».

Dieser theoretischen Einsicht in den Zusammenhang der Wirklichkeit fügt Krishna eine Anweisung für das praktische Verhalten gegenüber dem Dasein hinzu, die «Weisheit der Andacht». In Gesang 3, 5 sagt Krishna:

- 5 **Nie kann man frei von allem Tun auch einen Augenblick nur sein.  
Die in uns wohnende Natur zwingt jeden, irgend was zu tun.**

Der Mensch muss sich die ganze Zeit der sichtbaren Wirklichkeit, der Vielheit, gegenüber verhalten. Dabei vergisst er allzu leicht, dass die vielfältige Schöpfung Ausdruck einer Ganzheit ist und identifiziert sich mit den Erscheinungen an der Oberfläche. In Gesang 2, 47-48 heisst es:

- 47 Bemühe nur dich um die Tat, doch niemals um Erfolg der Tat!  
Nie sei Erfolg dir Grund des Tuns, - doch meid' auch Tatenlosigkeit!  
48 In Andacht fest, tu deine Tat! Doch häng' an nichts, du Siegreicher!  
Laß den Erfolg ganz gleich dir sein, - der Gleichmut ist's, der Andacht heißt.

In diesen Versen weist Krishna Arjuna auf diesen Sachverhalt hin. Die Andacht, die er ihm lehrt, meint also ein Tun im Denken an die Sache, die Schöpfung, die ein Ausdruck der Einheit, Gottes, ist. Dazu Gîtâ 3, 4 und 3, 6-7:

- 4 Nicht durch Vermeidung jeder Tat wird wahrhaft man vom Tun befreit,  
Noch durch Entsagung von der Welt gelangt zur Vollendung man.  
6 Wer seine Tatorgane zwingt und dasitzt, doch **betörten Sinns**  
**Im Geist der Sireninge denkt**, wird ein verkehrter Mensch genannt.  
7 **Doch wer die Sinne durch den Geist bezwingend sich ans Handeln macht**  
Mit seinen Tatorganen - doch nicht daran hängt -, der steht hoch.

Es gilt nicht, sich durch Körperbeherrschung und Askese von den existentiellen Bedürfnissen zu befreien, sondern sich durch Einsicht in den Sinn der Schöpfung dieser gegenüber zu verhalten. In Gîtâ 3, 17-19 fährt Krishna fort:

- 17 **Im Selbst allein vergnügt - der Mensch, der ist von allem Tun erlöst.**  
18 Er hat's nicht nötig, daß etwas geschehn ist oder nicht geschehn,  
Noch sucht bei allen Wesen er Zuflucht aus irgend einem Grund.  
19 Drum, ohne dran zu hängen je, führ aus die Tat, die deine Pflicht!  
Wer handelt ohne Hang zur Welt, der Mensch erreicht das höchste Ziel.

Im Bewusstsein um seine wahre Identität als Teil von Gottes Existenz soll der Mensch die Anforderungen des praktischen Daseins erfüllen. Ein solches Verhalten befreit ihn von seiner Identifikation mit der Vielheit und führt ihn zum «höchsten Ziel», zum Gottesbewusstsein. Krishna unterscheidet in diesen ersten Gesängen immer wieder zwischen einem Tun, mit dem der Mensch etwas machen, verändern oder verwirklichen will, und einem Tun, bei dem der Mensch an den Sinn des Ganzen denkt und ihn erkennen will, sich also in andachtsvollem Bewusstsein der Schöpfung als dem Sinn gegenüber verhält. Im Gesang 4, 9 heisst es:

- 9 **Und wer mein Werden und mein Tun, das göttliche, in Wahrheit kennt,**  
**Erleidet keine Neugeburt, - er geht im Tode zu mir ein.**

Die Schöpfung, das Dasein, enthält nichts Seiendes, sondern ist der Ausdruck Gottes. Der Mensch, der dies erkennt, ist erlöst vom Rad der Wiedergeburt, weil er sich nicht mehr mit dem veränderlichen Dasein identifiziert: Im Glauben an Gottes und seine bestehende Existenz verhält er sich der Schöpfung als dem «Wort» Gottes gegenüber. Gîtâ 4, 10-11:

- 10 **Von Neigung, Furcht und Zorn befreit, mir ähnlich und auf mich gestützt,**  
**Durch der Erkenntnis Buße rein, gingen schon viele auf in mir.**  
 11 **Wie diese mir sich wenden zu, so liebe ich hinwiedrum sie;**

Die Wirklichkeit ist im Grunde nur gut und eine Einheit. Es ist diese Einsicht, die den Menschen von Angst befreit, d. h. von all den widersprüchlichen Gefühlen, die durch seine Identifikation mit der Vielheit (den Gegensätzen) bedingt sind. Hier spricht Krishna den Sinn, das Bedürfnis Gottes an, von seinen Teilen verstanden zu werden. Wenn der Mensch Gott erkennt und damit Gottes Bedürfnis nach Verhältnis erwidert, ist Liebe da, ein widerspruchsloses Erkennen der Einheit. Gîtâ 4, 33 sagt Krishna:

- 33 **Besser als Opfer allen Guts ist der Erkenntnis Opfer, Held!**  
**Denn jede Tat, ganz lückenlos, in der Erkenntnis liegt sie drin.**

Wer Gott als bestehendes Sein und die Schöpfung als Gottes Bedürfnis nach Verhältnis und Spiegelung in Gleichgesinnten erkennt, dem ist jede Tat ein Gottesdienst, ein Tun, das im Bewusstsein um Gott geschieht. Hier ist Jñâna-Yoga, der Weg der Erkenntnis, angesprochen, den Krishna im ganzen 4. Gesang immer wieder als höchstes Mittel zum Gottesbewusstsein hervorhebt. Gîtâ 4, 36-37:

- 36 Auch wenn ein größter Sünder du als alle andern Sünder bist,  
 Doch wirst mit der Erkenntnis Schiff du fahren übers Meer der Schuld.  
 37 Gleichwie das Feuer, wenn es Rammt, zu Asche all das Brennholz macht,  
 So brennt auch der Erkenntnis Feu'r zu Asche alle Taten dir.

Gottesbewusstsein, die Erlösung von Angst, vom Bösen, kann jeder Mensch erlangen, unabhängig davon, wie viel Karma er mit sich trägt. Denn jeder Mensch ist im Grunde bewusst um Gott und weiss um seinen Ursprung; er hat jedoch von Gott die Wahlfreiheit, worum er bewusst werden will: um sich selbst (Selbstverwirklichung) oder um Gott als bestehende, bewusste Ganzheit (Gottesbewusstsein). Die Erkenntnis Gottes tilgt alle Schuld, das Karma (ein Verkennen der wahren Beschaffenheit der Wirklichkeit), das sich der Mensch auflädt, wenn er Gott als Ganzheit und den Sinn des Daseins vergisst. Gîtâ 4, 39-40:

- 39 **Dem Gläub'gen fällt Erkenntnis zu, der nach ihr sucht, die Sinne zähmt;**  
 Wer die Erkenntnis fand, gelangt zum höchsten Seelenfrieden bald.  
 40 **Wer unwissend und glaubenslos dem Zweifel nachgibt, geht zugrund;**  
 Nicht diese, noch auch jene Welt, noch Glück ist je des Zweiflers Teil.

Wer an Gott glaubt, erlangt Erkenntnis. Seine Sinne dienen dem einen Sinn, dem Bewusstsein, das auf die Ganzheit gerichtet ist. So kann er die Gegensätze als Ausdruck der Einheit, Gott, erleben und wird nicht mehr durch sie gestört. Der Mensch jedoch, der nicht an eine unsichtbare Einheit glaubt, sondern vom Sichtbaren, dem was er wissen kann, ausgeht und somit die Gegensätze als äusserste Ursache akzeptiert, erlebt Zweifel und Leiden. In Gîtâ 5, 4-5 heisst es:

- 4 Denken und Andacht scheiden nur die Toren, doch die Weisen nicht;  
Wer ganz sich nur dem einen weiht, erlanget aller beider Frucht.
- 5 Durch Denken und durch Andacht wird derselbe Standpunkt doch erreicht;  
Denken und Andacht sind nur eins, - wer das erkennt, hat recht erkannt.

Der Mensch, der durch Nachdenken über die sinnlich erfahrbare Wirklichkeit deren äusserste Ursache, Gott, und die Schöpfung als Gottes Ausdruck erkennt, erlebt keinen Widerspruch mehr zwischen Denken und Tun. Sein praktisches Erleben des Daseins und seine theoretische Perspektive zur Wirklichkeit gehen beide von Gott aus und sind damit vereint. In Gesang 5, 19 sagt Krishna:

- 19 Die haben hier den Himmel schon, die ganz gleichmütig sind gestimmt;  
Sündlos, gleichmütig Brahman ist, darum in Brahman ruhen sie.

Der Himmel ist schon auf Erden erlebbar für den Menschen, wenn er, befreit von den Gegensätzen durch die Erkenntnis der ihnen zu Grunde liegenden Einheit, im Bewusstsein um Gott als bestehende Ganzheit in der Wirklichkeit ruht. Gîtâ 6, 30-32:

- 30 Wer mich allüberall erblickt und alles auch in mir erblickt,  
Dem kann niemals entwinden ich, und er entwindet niemals mir.
- 31 Wer mich in allen Wesen ehrt, der Einheitslehre huldigend,  
Der, wie er immer sich bewegt, bewegt sich andachtsvoll in mir.
- 32 Wer nach Analogie des Selbst allüberall das gleiche sieht,  
ob es nun Lust sei oder Leid, steht in der Andacht obenan.

Die sichtbare erfahrbare Wirklichkeit ist der Ausdruck Gottes. Und wer die ganze Schöpfung als einen Ausdruck Gottes erkennt und sich allen Teilen im Bewusstsein um Gott gegenüber verhält, dieser Mensch hat den höchsten Gewinn erlangt.

Zusammengefasst seien hier nochmals die grundlegenden Gedanken des ersten, ethischen Teils wiedergegeben:

Die Wirklichkeit ist eine bestehende, sinnvolle Ganzheit. Es ist die Aufgabe des Menschen, Gott, die Ganzheit und sich als bewussten bestehenden Teil dieser zu erkennen. Wer sich im Glauben und im Bewusstsein um Gott als einer Einheit der Schöpfung (der Vielheit) gegenüber verhält, der Mensch wird erlöst. Dadurch, dass er sich nicht mehr mit dem veränderlichen Dasein identifiziert, wird er frei von Angst. Der Glaube an eine Einheit hat ein Gefühl gegenüber der ganzen Wirklichkeit zufolge, das der Liebe (einem Berührtwerden von der ganzen Wirklichkeit, die als eine bewusste Ganzheit widerspruchlos erkannt und erlebt wird). Demgegenüber ruft der Glaube an die Vielheit Angst, Widerspruch und Zweifel (Entzweiung) hervor. Die Schöpfung ist der Ausdruck von Gottes Bedürfnis, von seinen Teilen, den Menschen, verstanden zu werden. Wenn der Mensch diesen Sinn erkennt und sich

der Schöpfung im Bewusstsein um Gott gegenüber verhält, dann ist Liebe da, ein gegenseitiges Verhältnis zwischen Gleichgesinnten.

\*

In den Gesängen 7-12, dem mittleren Teil der Bhagavadgîtâ geht Krishna konkret auf die Beschaffenheit der Ganzheit ein und weist Arjuna darauf hin, wie er Gott ganz erkennen kann. In diesen Gesängen wie auch im Schlusssteil der Gîtâ (Gesänge 13-18), die ich hier zusammenfassend interpretieren werde, finden sich auch Begriffe aus dem Sânkhya, Yoga und Vedânta, auf deren Systeme ich bereits eingegangen bin (Kap. 1.4). An den betreffenden Stellen werde ich auf diese Begriffe jeweils kurz eingehen.

Goethe hat die Gîtâ als Gedicht beschrieben, das «drehend wie das Sterngewölbe» immer um das eine Thema der Gottesliebe kreist. Die Grundgedanken dieses Themas kehren in jedem Gesang wieder, werden jedoch in neuen Wendungen formuliert. Um Wiederholungen zu vermeiden, werde ich mich im Folgenden auf die Erläuterungen einiger weniger Verse beschränken. In Vers 7, 4-6 beschreibt Krishna die Ganzheit:

- 4 Erde, Wasser, Feuer, Äther, Luft, Sinn, Geist, Selbstbewußtsein auch -  
Dies alles ist meine Natur, die sich achtfältig hat verteilt.
- 5 Die niedere ist das! außer ihr hab' ich noch eine höhere  
Natur - sie ist das Leben selbst und sie ist's, die die Welt erhält.
- 6 Aus ihrem Schoße kommen all die Wesen her - dies fasse recht!  
Ich bin für diese ganze Welt der Urquell und der Untergang.

Krishna unterscheidet hier zwischen der absoluten und der relativen Beschaffenheit der Wirklichkeit. Die höhere Natur ist die eigentliche Quelle des Lebens, das bestehende, für des Menschen Sinneswahrnehmung jedoch unsichtbare Sein Gottes.

Die Schöpfung, also Gottes niedere Natur, ist der Ausdruck des Seins, das, was der Mensch erleben und verstehen kann. In Vers 7, 7-11

- 7 Es gibt nichts Höheres als mich, - kein andres Ding, was es auch sei! -  
Auf mich ist dieses All gereiht wie Perlenreihen an der Schnur.
- 8 Ich bin des Wassers Feuchtigkeit, ich bin das Licht in Sonn' und Mond,  
Das heilige Om der Veden all, der Ton im Äther, Kraft im Mann!
- 9 Der reine Duft im Erdenkloß, der Glanz im Feuer, das bin ich!  
Das Leben in den Wesen all, die Buße in den Büßern auch.
- 10 Der ew'ge Same bin ich auch von allen Wesen - wisse dies!  
Die Einsicht der Einsichtigen, der Würd'gen Würde, das bin ich.
- 11 Ich bin der Kraftbegabten Kraft, die frei von Neigung und Begier;  
Die Liebe, die erlaubt und recht, in allen Wesen - die bin ich!

schildert Krishna Gott als bewusste Existenz, die den ganzen Raum, die den Menschen umgebende Wirklichkeit, erfüllt. Gîtâ 7, 12-14 heisst es:

- 12 Ja, alles Sein - der Güte Reich, der Leidenschaft und Finsternis -  
Es stammt aus mir, es ist in mir, - doch ich bin darum nicht in ihm!

- 13 **Verwirret durch all dieses Sein in der drei Qualitäten Reich,**  
**Erkennt die Welt es nicht, dass ich höher und unvergänglich bin.**  
 14 **Mein göttlich Scheinbild dieser Welt, darüber kommt man schwer hinweg!**  
**Doch wes mir selbst sich wendet zu, der zwinget dieses Zauberbild.**

Die Schöpfung, die «materielle Vielheit», scheint zu bestehen, sie ist das objektive Verhältnis, welches der Mensch über die Sinne wahrnehmen und erfahren kann. Sie enthält jedoch nichts Seiendes, sondern ist, wie wir heute wissen, lediglich eine Form von Energie, Schwingung, was ihren Charakter der Veränderlichkeit erklärt. Nur etwas Bestehendes, ein bewusstes Sein, kann schwingen und somit äusserste Ursache der Schöpfung sein. Solange der Mensch nicht Stellung nimmt zu den Gegensätzen, d. h. die Sinnesbegrenzung erkennt und auf das Sein als äussersten Grund schliesst, verwirrt ihn die Schöpfung in ihrer Gegensätzlichkeit. Die 3 Gunas bezeichnen die Schöpfung in ihren drei Eigenschaften gemäss der Sāṅkhya-Lehre. Krishna nennt die Schöpfung hier auch ein «göttliches Scheinbild», eine Mâyâ entsprechend der Vedānta-Lehre, was mit unserem heutigen Verständnis des Daseins als einer Energieprojektion übereinstimmt.

Gîtâ 7, 24-25 heisst es:

- 24 **Unsichtbar bin ich! nur der Tor kann glauben, dass ich sichtbar ward!**  
**Mein höhres Sein, das ewige, das höchste, blieb ihm unbekannt.**  
 25 **Nicht jedem bin ich offenbar, weil mich der Mâyâ Schein verhüllt,**  
**Betört erkennt die Welt mich nicht, den Ungeborenen, Ewigen.**

Gott, die Ganzheit, ist für den Menschen nicht sichtbar und zugänglich, weil der Mensch in der Ganzheit drin ist. Ein Vergleich dazu: wenn man in einem Haus ist, kann man es nicht gleichzeitig von aussen her betrachten, sondern nur auf das Haus als Ganzes schliessen.

Gîtâ 7, 26:

- 26 Ich kenne die vergangenenen, die gegenwärt'gen Wesen all.  
 Und die noch ruhn im Zukunftsschoß! doch niemand gibt es, der mich kennt.

Gott ist um die ganze Wirklichkeit bewusst, er kennt die Menschen. Es gibt jedoch nur wenige Menschen, die sich auf Gott besinnen und um Gott bewusst sind. Gîtâ 7, 27-29:

- 27 Der doppelten Verwirrung Raub, die aus Neigung und Haß entspringt,  
 Werden die Wesen allesamt in dieser Schöpfung ganz verwirrt.  
 28 Die frommen Menschen aber, die das Böse von sich abgetan,  
 Vom Doppel-Irrwahn auch befreit verehren sie mich **festen Sinns**.  
 29 Die zu mir flüchten, strebend nach Erlösung von Alter und Tod,  
**Die kennen dieses Brahman ganz, das höchste Selbst, das ganze Werk!**

Hier spricht Krishna das Problem der doppelten Identität an. Der Mensch hat einen freien Willen (er ist in seinem Denken frei) und kann somit entscheiden, worum er bewusst werden will: um sich selbst oder um Gott. Wenn er von sich ausgeht in seinem Denken und die Ganzheit und den Sinn des Daseins vergisst, erlebt er sich selber als Ursache, was Konflikt und Leiden zufolge hat. Von sich selber ausgehend, baut er sich so eine eigene Wirklichkeit

(eine Scheinidentität) auf neben der von Gott gegebenen Wirklichkeit und seiner Identität in dieser als bewusster Teil Gottes. Diesen Umstand bezeichnet Krishna als Doppel-Irrwahn.

Der Mensch, der Gott, sein Bedürfnis verstehen und gelten lassen will, wird erlöst von dieser doppelten Identität, d. h. von den Widersprüchen, was Liebe bedeutet, ein wahres Erkennen der Wirklichkeit. In Vers 8, 3-4 heisst es:

- 3 Brahman ist ew'ges, höchstes Sein, sein Wesen ist das höchste Selbst,  
 Die Schöpfung, die den Ursprung all der Wesen wirkt, ist »Werk« genannt.  
 4 Werden über den Wesen steht, über den Göttern der Urgeist,  
 »Über den Opfern« - *das bin ich*, schon hier im Leib, du bester Mensch!

Hier gibt Krishna eine detaillierte, klare Beschreibung der ganzen Wirklichkeit und ihrem Zusammenhang. «Brahman» ist die Existenz Gottes, das bestehende Sein, dessen «Wesen» Bewusstsein (Aktivitätspotenz) ist. Die «Schöpfung» ist die Aktivität des bewussten Seins, die Natur, die wir erfahren. Das bewusste Sein hat also eine Aktivitätspotenz, es kann aktiv sein, die Schöpfung ausdrücken, oder theoretisch auch ruhen; in der indischen Terminologie bezeichnete man diesen Seinszustand als Brahmâ-Nächte gegenüber Brahmâ-Tagen, dem erlebbaren Verhältnis durch die Schöpfung.

Bg. 9, 4-5 ist ein Beispiel für die paradoxe Sprache, in der die Gîtâ von der Ganzheit spricht:

- 4 Durch mich ist gespannt dies All, die Welt - unsichtbar bin ich selbst -  
 Die Wesen alle sind in mir, ich aber bin in ihnen nicht.  
 5 Und wied'rum sind sie *nicht* in mir - sieh mein, des Herrschers Wundermacht! -

Gott ist die Ganzheit und als Teil von Gott ist der Mensch in die Ganzheit eingebettet. Im Sein kann man nicht erleben und wahrnehmen, sehen, das ist erst möglich mit Perspektive, Raum, einer Trennung, das heisst also durch die Schöpfung, die Verhältnis schafft zwischen Gott und den Menschen. Gîtâ 9, 29 ergänzt den vorausgehenden Vers 9, 4-5:

- 29 Gleich bin zu allen Wesen ich, ich habe weder Feind noch Freund,  
 Doch die liebend mich verehren, die sind in mir, in ihnen ich.

Hier wird deutlich, dass der Sinn der Schöpfung Liebe ist, ein gegenseitiges Verhältnis zwischen Gleichgesinnten (Gott und seinen Teilen), das sich einstellt, wenn der Mensch diesen Sinn erkennt und erfüllt, indem er Gott erkennt.

In Gîtâ 10, 8-9 heisst es:

- 8 Ich bin der Ursprung dieses Alls, aus mir geht dieses All hervor, -  
 In solcher Ansicht huld'gen mir die Weisen, ganz von Lieb' erfüllt.  
 9 Mein denkend, in mir lebend ganz und sich erweckend wechselsweis,  
 Erzählend immerdar von mir, sind sie zufrieden und sind froh.

Hier spricht Krishna auch die Sprache an als Mittel, auf Gott, die Ganzheit hinzuweisen und die Mitmenschen an Gott zu erinnern. Die Sprache ist das Mittel, die Vereinigung mit Gott

aufzudecken und von Gottes Wirklichkeit zu zeugen, denn vereint ist der Mensch ja schon mit Gott als bestehendem Teil in der Ganzheit. In Vers 11, 7-8

- 7 In Einem schau die ganze Welt, was sich bewegt und nicht bewegt,  
In meinem Leibe sieh das hier, und was du sonst noch sehen magst.  
8 Doch wirst du mich nicht können sehn mit diesem deinem eignen Aug', -

wird die Ganzheit als ein Organismus, «ein Leib» beschrieben, in dem der Mensch als Teil eingebettet ist, vergleichbar mit den Zellen im Körper. Gîtâ 13, 30-31:

- 30 Wenn er die Sonderexistenz der Wesen all in Einem schaut,  
Und von Diesem aus entwickelt, dann wandelt er zum Brahman hin.  
31 Dies ewige und höchste Selbst, ohn' Anfang, ohne Qualität,

Gottesbewusstsein erlangt der Mensch, der von Gott als einer bestehenden Ganzheit ausgeht und die Schöpfung, die Vielheit, als Ausdruck einer Einheit erkennt. In Gîtâ 17, 3 sagt Krishna:

- 3 Wie eines jeden Wesen ist, so ist sein Glaube, Bhârata!  
Aus Glauben ist der Mensch gemacht - wie er glaubet, so ist er selbst.

Bewusstsein ist die Grundqualität, die ein jeder Mensch erlebt, weil er Teil (ein bewusster Sinn) einer bewussten Ganzheit ist. Ohne Bewusstsein ist ein Bewusstwerden um jedwelchen Inhalt undenkbar. Je nachdem, wie der Mensch die Eindrücke der Schöpfung (Bewusstwerden) deutet mit seinem Denken, erlebt er Konflikt oder Widerspruchsfreiheit. Die Auffassung des Menschen über die Wirklichkeit ist also ein Glaube, erstens weil er die bewusste Existenz und seine eigene Teilexistenz nicht sehen und ergreifen kann, und zweitens weil der Mensch die Schöpfung nicht zu beherrschen vermag. Der Mensch kann die Schöpfung in begrenztem Ausmass manipulieren, die Initiative für die Schöpfung jedoch geht von Gott aus, deswegen kann der Mensch nur an sie glauben. Entsprechend seiner Deutung (seinem Glauben) der Schöpfung erlebt er diese als gut, sinnvoll oder böse, widersprüchlich. In Gîtâ 18, 20-21

- 20 Wodurch in allen Wesen man das eine, ew'ge Sein erblickt,  
Ungeteilt in den geteilten - solch Wissen ist von guter Art.  
21 Doch wenn in allen Wesen man verschiedene Wesenheiten sieht,  
Ganz für sich und streng gesondert - so sieht die Leidenschaft es an.

unterscheidet Krishna die monotheistische Sicht, den Glauben an einen Gott, von der pantheistischen Sicht, die vom relativen Sein, also von vielen Ganzheiten, Göttern ausgeht. Die Gîtâ schliesst mit den Versen 18, 68-69:

- 68 Wer dies geheimnisvolle Wort meinen Verehrern weitergibt,  
Höchste Verehrung zollend mir, der kommt zu mir ganz zweifellos.  
69 Ja, keiner von den Menschen all tut Liebres mir, als solch ein Mann!  
Kein anderer wird auf Erden mir drum lieber sein als eben der.

Nochmals weist Krishna auf Gottes Bedürfnis, verstanden zu werden, hin und auf die Aufgabe des Menschen, gottesbewusst zu sein und von Gott zu zeugen.

Abschliessend noch eine Bemerkung zu der bereits in Kap. 1.4.2 erwähnten Vereinigung der verschiedenen Systeme des Sāṅkhya, Yoga und Vedānta in der Bhagavadgītā. Aus der Sicht der organischen Einheitsbetrachtung stehen diese verschiedenen Lehren nicht im Widerspruch zueinander. Die Sāṅkhya-Lehre betont den dualistischen Aspekt der Wirklichkeit, das bestehende Verhältnis der Ganzheit (Puruṣa) einerseits und die Aktivität des bewussten Seins, die Natur (prakṛiti) andererseits. Die Vedānta-Lehre hingegen spricht von der Wirklichkeit als einer bestehenden Einheit (Brahma) und verweist auf die Relativität der Schöpfung, die nichts Bestehendes enthält (Mâyâ, Illusion). So gesehen sind auch die drei Heilswege (Jñāna-, Bhakti-, Karma-Mārga Kap. 1.2) drei einander bedingende Methoden, um Gottesbewusstsein zu erlangen.

### 3. Reinkarnation und Erlösung in der Bhagavadgītā

In den Versen 8, 5-7; 8, 16 und 13, 19-21 wird die Frage der Reinkarnation und Erlösung direkt angesprochen.

In Gītā 8, 5-7 heisst es:

- 5 Wer in der Todesstunde **mein gedenkend** scheidet aus dem Leib,  
**Der gehet in mein Wesen ein**, darüber kann kein Zweifel sein.  
 6 **An wessen Wesen immer er gedenkt, wenn er den Leib verläßt,**  
**In dessen Wesen geht er ein und paßt sich dessen Wesen an.**  
 7 Zu allen Zeiten denke drum an mich allein und kämpfe frisch!

Die Deutung der Wirklichkeit entscheidet darüber, wie der Mensch diese erlebt. Vers 8, 16 weist noch eindeutiger auf diesen Sachverhalt hin:

- 16 **Die Welten, bis zu Brahmans Welt, bewahren nicht vor Neugeburt,**  
**Doch wer zu mir gekommen ist, für den gibt's keine Neugeburt.**

Neugeburt (Reinkarnation) erlebt der Mensch, solange er sich mit der Schöpfung, d. h. mit der Veränderlichkeit als äusserster Ursache identifiziert. Erst wenn der Mensch auf das bewusste Sein Gottes als äusserste Ursache der Schöpfung und seiner selbst schliesst, wird er vom Rad der Wiedergeburt erlöst.

Gītā 13, 19-20 verdeutlicht diesen Zusammenhang:

- 19 Natur und Geist - das wisse du - ohne Anfang sie beide sind;  
**Doch Veränd' rung und Qualität entspringen beid' aus der Natur.**  
 20 **Bei allem, was das Tun betrifft, dafür ist die Natur Prinzip.**  
 Beim Genießen von Lust und Leid wird **der Geist** das Prinzip genannt.

Sowohl Gottes Existenz wie auch die Schöpfung, als zwei verschiedene, jedoch einander bedingende Kategorien sind anfangs- und endlos. Die Schöpfung, die Aktivität der Existenz,

ist das, was sich verändert, anfängt, andauert und wieder vergeht. Die Existenz ist unverändert bestehend. Gegenüber der Schöpfung muss sich der Mensch verhalten durch seine biologische Verknüpfung an sie. Weil der Mensch bewusst ist, kann er bewusst werden um die Schöpfung, das ihn umgebende Verhältnis.

In Gîtâ 13, 21 heisst es:

21 **Der Geist, in die Natur gebannt, schmeckt, was sie schafft, die Qualität, Sein Hängen an der Qualität ist Ursach steter Neugeburt.**

Die Identifikation mit dem Inhalt unseres Bewusstseins, also mit der Sinneserfahrung (sowohl mit der subjektiven, medialen wie mit der objektiven, technischen) durch die Schöpfung, d. h. mit dem worum der Mensch bewusst wird, ist der eigentliche Grund steter Neugeburt.

### **Zusammenfassend kann man sagen:**

Reinkarnation und Erlösung hängen mit der Frage nach dem relativen und dem absoluten Sein in der Wirklichkeit und ihrer Beantwortung zusammen. Das Bild der Wirklichkeit erscheint gegensätzlich, polar, also bestehend und veränderlich. Es ist die Stellungnahme des Menschen zu den Gegensätzen, die darüber entscheidet, wie er die Wirklichkeit versteht und erlebt.

Wenn sich der Mensch die Wirklichkeit, den Raum als im Grunde leer, nichts enthaltend denkt, erscheint die Schöpfung als sinn- und ziellos, weil sie aus dem Nichts entsteht und sich ins Unbestimmte hin entwickelt. Ohne Perspektive zur Schöpfung kann sich der Mensch nicht zu dieser verhalten; er muss deshalb selber Sinn schaffen und verändernd auf die Wirklichkeit einwirken, um sie und sich selber zu entwickeln respektive zu verbessern. Weil es nichts Bestehendes gibt, muss sich der Mensch dann mit dem Veränderlichen, d. h. mit der Zeit, dem Werden respektive seinem Denken identifizieren. Bewusstsein erscheint aus dieser Sicht als Folge einer mystischen, d. h. unerklärbaren Entwicklung, die nur den Teilen in verschiedenen Formen zugute kommt.

Die Alternative zu dieser Wirklichkeitsauffassung, welche die Gegensätze, das relative Sein als äusserste Ursache betrachtet, ist der Glaube an eine existierende, aus sich selber heraus aktive, bewusste Ganzheit und an eine Schöpfung, deren Sinn und Zweck der Mensch verstehen kann.

Wenn der Mensch die Schöpfung als Ausdruck einer existierenden bewussten Ganzheit, von der er Teil ist, erkennt und sich der Schöpfung im Bewusstsein um Gott gegenüber verhält, ist er erlöst; denn er erlebt die Gegensätze nicht mehr als verwirrend und störend, sondern als Ausdruck einer Einheit, die existiert. Aus dieser Sicht ist die Schöpfung das sichtbare und erlebbare Verhältnis zwischen Gott, der Ganzheit und seinen Teilen, den Menschen. Um Gott, die Ganzheit bewusst, erlebt der Mensch so den Raum, die Gegenwart, die zeitlos immer da ist. Und diesen Zustand bezeichnete man mit Worten wie Erlösung, Harmonie, Liebe, Frieden.

So gesehen ist der Glaube an Reinkarnation oder Erlösung eine Folge davon, wie der Mensch die Frage nach der äussersten Ursache beantwortet. Die Wahl ist ihm freigestellt, doch die Konsequenzen der Wahl sind bestimmt. Dazu drei Beispiele aus der Bhagavadgîtâ 9, 1-3, 9, 30 und 12, 14:

- 1 Nun will ich das Geheimste dir verkünden - hör mich willig an! -  
Wenn dieses Wissen du erlangt, dann wirst vom Übel du erlöst.

- 2 Königs-Wissen und -Geheimnis, das höchste Läutrumgsmittel ist's,  
Deutlich faßbar, heilig, ewig, und doch zu üben kinderleicht.
- 3 Die Menschen, welche glaubenslos sich dieser Lehre nicht vertraun,  
Verfehlen mich, - sie kehren um auf des Todes, der Wandrung Bahn.
- 30 Ein großer Sünder selbst, wenn er mich verehrt und nur mich allein,  
Soll gelten als ein guter Mann, weil er sich recht entschieden hat.
- 14 Zufrieden, immer andachtsvoll, sich zügelnd ,dem Entschlusse treu,  
**Mit Sinn und Geist in mich versenkt,** - wer so mich ehrt, der ist mir lieb.

Die Wahl liegt in der Entscheidung des Menschen, den Ausgangspunkt des Daseins offen und unbestimmt zu lassen (Reinkarnation) oder ihn zu bestimmen, indem er versucht, zu einem widerspruchlosen Erkennen der ganzen Wirklichkeit zu gelangen, indem er über die Schöpfung und ihren Sinn in Liebe zur Wahrheit nachdenkt (Erlösung).

### 3.1. Schlussbetrachtung

Mit der hier vorliegenden Interpretation der Bhagavadgîtâ habe ich zu zeigen versucht, dass dieses Werk klar monotheistisch gedeutet werden kann. Entgegen der östlichen Tradition, welche Weisheit und Erkenntnis als höchsten Wert erachtet, spricht die Gîtâ von der Liebe als dem höchsten Gewinn, den ein Mensch erlangen kann. Die Liebe wird zentral, weil Gott, die Ganzheit, als ein Gegenüber des Menschen erscheint. Liebe erfordert Gegenseitigkeit, ein Gegenüber, das erkannt und verstanden werden will. Und die Gîtâ spricht von der Ganzheit als einem bewussten Sein, das vom Menschen als ebenfalls bewusster Teil dieses Seins erkannt werden möchte.

Wenn der Mensch die Ganzheit erkennt, ist Gegenseitigkeit hergestellt und damit Liebe da. Ohne Gegenüber, wo der äusserste Grund unpersönlich gedeutet wird, kann es nur Erkenntnis und Weisheit geben, aber keine Liebe. In dem Sinne beschreibt die Gîtâ die Ganzheit in einer Weise, die an Jesus Worte erinnert, mit denen er einige Jahrhunderte später von Gott sprach, der vom Menschen erkannt werden möchte. Hat man vielleicht darum der Bhagavadgîtâ den Namen «Bibel des Hinduismus» gegeben, weil sie den Menschen, wie Jesus dies etwas später tat, so unvermittelt in seinem tiefsten Bedürfnis nach Liebe und Wahrheit anspricht?

Die philosophischen Grundfragen des Menschen sind, so zeigt dies, immer gegenwärtig, wenn sie auch je nach Tradition und zeitlicher Epoche, in der sie auftreten, in unterschiedlicher Form und Ausdrucksweise beantwortet werden.

## Textauszüge aus der Bhagavadgita

### 2. G.

- 11 Du redest gut, allein du klagst um die, die nicht beklagenswert,  
Nicht Tote noch auch Lebende beklagt jemals der Weisen Schar.
- 12 Nie war die Zeit, da ich nicht war, und du und diese Fürsten all,  
Noch werden jemals wir nicht sein, wir alle, in zukünftiger Zeit!
- 13 Denn wie der Mensch in diesem Leib Kindheit, Jugend und Alter hat,  
So kommt er auch zu neuem Leib, - der Weise wird da nicht verwirrt.
- 14 Der Atome Berührung nur ist kalt und warm, bringt Lust und Leid,  
Sie kommen, gehen, ohn' Bestand, - ertrage sie, o Bhârata!
- 15 Der weise Mann, den diese nicht erregen, o du starker Held,  
Der Leid und Lust gleichmütig trägt, der reift für die Unsterblichkeit.
- 16 Es gibt kein Werden aus dem Nichts, noch werd zu Nichts das Seiende!  
Die Grenze beider ist erschaut von denen, die die Wahrheit schau.
- 17 Doch wisse, unvergänglich ist die Macht, durch die das All gewirkt!  
Des Ewigen Vernichtung kann bewirken niemand, wer's auch sei.
- 18 Vergänglich sind die Leiber nur, - in ihnen weilt der ew'ge Geist,  
Der unvergänglich, unbegrenzt - drum kämpfe nur, du Bhârata!
- 38. Bereite nun zu Kampfe dich! So wird kein Übel dir zu Teil.  
39. Dies ist Weisheit durch Reflexion, nun höre die der Andacht auch!  
Mit solcher Weisheit wohlversehn, streifst du der Taten Fesseln ab.  
40. Hier gibt es für dein Streben nie Vernichtung oder Minderung;  
Ein wenig dieses frommen Brauchs bewahre dich schon vor großer  
Furcht.  
41. Entschlossenheit, o Kuru-Sproß, birgt diese Weisheit ganz allein!  
Der Unentschloßnen Weisheit ist gar weit verzweigt und ohne End.
- 47 Bemühe nur dich um die Tat, doch niemals um Erfolg der Tat!  
Nie sei Erfolg dir Grund des Tuns, - doch meid' auch Tatenlosigkeit!  
48 In Andacht fest, tu deine Tat! Doch häng' an nichts, du Siegreicher!  
Laß den Erfolg ganz gleich dir sein, - der Gleichmut ist's, der Andacht  
heißt.

### 3. G.

- 3 Ein Doppelstandpunkt ist von mir vorhin verkündet, Reiner, dir:  
Die Erkenntnis der Denkenden und der Andächt'gen frommes Tun.
- 4 Nicht durch Vermeidung jeder Tat wird wahrhaft man vom Tun befreit,  
Noch durch Entsagung von der Welt gelangt zur Vollendung man.
- 5 Nie kann man frei von allem Tun auch einen Augenblick nur sein,  
Die in uns wohnende Natur zwingt jeden, irgend was zu tun.
- 6 Wer seine Tatorgane zwingt und dasitzt, doch betörten Sinns  
Im Geist der Sinnendinge denkt, wird ein verkehrter Mensch genannt.
- 7 Doch wer die Sinne durch den Geist bezwingend sich ans Handeln  
macht,  
Mit seinen Tatorganen - doch nicht daran hängt -, der stehet hoch.
- 8 Vollbringe die notwend'ge Tat, denn Tun ist besser als Nichttun;  
Des Körpers Unterhaltung schon verbietet es dir, nichts zu tun.
- 9 Im Selbst allein vergnügt - der Mensch, der ist von allem Tun erlöst.  
10 Er hat's nicht nötig, daß etwas geschehn ist oder nicht geschehn,  
Noch sucht bei allen Wesen er Zuflucht aus irgend einem Grund.  
11 Drum, ohne dran zu hängen je, führ aus die Tat, die deine Pflicht!  
Wer handelt ohne Hang zur Welt, der Mensch erreicht das höchste Ziel.

### 4. G.

- 9 Und wer mein Werden und mein Tun, das göttliche, in Wahrheit kennt,  
Erleidet keine Neugeburt, - er geht im Tode zu mir ein.
- 10 Von Neigung, Furcht und Zorn befreit, mir ähnlich und auf mich  
gestützt,  
11 Durch der Erkenntnis Buße rein, gingen schon viele auf in mir.  
Wie diese mir sich wenden zu, so liebe ich hinwiedrum sie;
-

23. Wer frei von Hang ist und erlöst, **wem in Erkenntnis ruht der Geist,**  
**Indes er sich um's Opfer müht, dem löst das Tun sich völlig auf.**
24. Die Gottheit ist das Opfer selbst, die Gottheit lebt im Opferfeu'r,  
 Drum geht zur Gottheit ein der Mensch, der an solch göttlich Tun  
 gedenkt.
- 
- 33 **Besser als Opfer allen Guts ist der Erkenntnis Opfer, Held!**  
**Denn jede Tat, ganz lückenlos, in der Erkenntnis liegt sie drin.**
- 
- 36 Auch wenn ein größrer Sünder du als alle andern Sünder bist,  
 Doch wirst mit der Erkenntnis Schiff du fahren übers Meer der Schuld.
- 37 Gleichwie das Feuer, wenn es flammt, zu Asche all das Brennholz  
 macht,  
 So brennt auch der Erkenntnis Feu'r zu Asche alle Taten dir.
- 38 **Kein Läutrumittel gibt's ja hier, das der Erkenntnis sich vergleicht;**  
 Das findet selber in sich selbst, wer durch Andacht vollendet ist.
- 39 **Dem Gläub'gen fällt Erkenntnis zu, der nach ihr sucht, die Sinne**  
**zähmt.**
- Wer die Erkenntnis fand, gelangt zum höchsten Serienfrieden bald.
- 40 **Wer unwissend und glaubenslos dem Zweifel nachgibt, geht zugrund;**  
 Nicht diese, noch auch jene Welt, noch Glück ist je des Zweiflers Teil.
- 41 Doch wer der Andacht weiht sein Tun, **den Zweifel durch Einsicht**  
**zerstört,**
- Sein selber mächtig ist, fürwahr, den binden auch die Taten nicht.
- 42 Zerschneide mit des Wissens Schwert den Zweifel, der aus Torheit  
 stammt.  
 Im Herzen! Weih der Andacht dich! Erhebe dich, o Bhârata!

## 5. G.

- 2 Entsagen sowie Übung auch der Tat, sie bringen beide Heil,  
 Doch höher als Entsagung noch wird die Übung der Tatgeschätzt.
- 3 Das ist der stets Entsagende, der nichts hasset und nichts sich wünscht,  
 Denn von den Gegensätzen frei, kommt leicht er von der Fessel los.
- 4 Denken und Andacht<sup>1</sup> scheiden nur die Toren, doch die Weisen nicht;  
 Wer ganz sich nur dem einen weiht, erlanget aller beider Frucht.
- 5 Durch Denken und durch Andacht wird derselbe Standpunkt doch  
 erreicht,  
 Denken und Andacht sind nur eins, - wer das erkennt, hat recht  
 erkannt.
- 
15. Nicht irgend jemand's böse noch auch gute Tat nimmt an der Herr, -  
**Das Wissen liegt in Finsternis und dadurch wird der Mensch betört.**
- 
- 19 **Die haben hier den Himmel schon, die ganz gleichmütig sind gestimmt;**  
**Sündlos, gleichmütig Brahman ist, darum in Brahman ruhen sie.**
6. G.
- 21 **Wo man das grenzenlose Glück, dem Geist faßbar, den Sinnen nicht,**  
**Kennend und fest darin stehend sich von der Wahrheit nicht bewegt;**
- 22 **Und hat man den Gewinn erlangt, ihn über jeden andern schätzt,**
- 

<sup>1</sup> Denken und Andacht – der Text sagt hier wie auch im folgenden Verse Sâmkhya und Yoga, es handelt sich aber nicht um die so benannten späteren Systeme der Philosophie, sondern – wie schon unsere Einleitung zu zeigen suchte – um einen doppelten Weg zu dem gleichen Ziele der Gotteserkenntnis und allendlichen Vereinigung mit der Gottheit, und zwar 1) den Weg der Reflexion, des reflektierenden Denkens, Sâmkhya, den ich kurzweg durch »Denken« wiedergebe, und 2) den Weg der andächtigen Verinnerlichung, der Konzentration, Kontemplation, der energisch auf das Höchste gerichteten Andachtsstimmung, Yoga, welche ich ebenso kurzweg als »Andacht« bezeichne. Der Gott suchende Philosoph wie der Gott ergebene Fromme, der sich in Gott versenkt und alles in Gott tut – sie streben demselben Ziele zu, und in diesem Sinne darf Denken und Andacht für eins gelten.

- 30 Wer mich allüberall erblickt und alles auch in mir erblickt,  
 Dem kann niemals entweichen ich, und er entschwindet niemals mir.  
 31 Wer mich in allen Wesen ehrt, der Einheitslehre huldigend,  
 Der, wie er immer sich bewegt, bewegt sich andachtsvoll in mir.  
 32 Wer nach Analogie des Selbst allüberall das gleiche sieht,  
 Ob es nun Lust sei oder Leid, steht in der Andacht obenan.

### Auszug aus den Upanishaden

Das **Selbst**, wisse, ist der Wageninsasse, der **Körper** der Wagen, die Vernunft, wisse, ist der Wagenlenker, der Verstand der Zügel.

Die Sinne nennt man die Rosse, die Sinnesgegenstände das Ziel, das Selbst, an Sinne und Verstand gebunden, nennen die Weisen ›den Genießer‹.

Wer die rechte Erkenntnis nicht besitzt, den Verstand nicht' als Zügel anwendet, der hat wie ein Wagenlenker schlechte Rosse, seine Sinne nicht in der Gewalt.

Wer aber die rechte Erkenntnis besitzt, den Verstand als Zügel anwendet, der hat wie ein Wagenlenker gute Rosse, seine Sinne in der Gewalt.

Wer aber die rechte Erkenntnis nicht besitzt, wer den Verstand nicht hat und keine Lauterkeit, erreicht jenen Ort nicht und gerät in den Kreislauf hinein.

Wer aber die rechte Erkenntnis besitzt, den Verstand hat und immerdar Lauterkeit, der erreicht den Ort und wird nicht mehr wiedergeboren.

Wer die Erkenntnis zum Wagenlenker, den Verstand zum Zügel wählt, der erreicht das Ziel des Weges, den höchsten Ort Vishnus.

Höher als die Sinne stehen ihre Gegenstände, höher als die, Sinnesgegenstände steht der Verstand, höher als der Verstand die Vernunft, höher als die Vernunft ›das große Selbst‹.

Höher als das große (Selbst) steht das Unentfaltete (Urmaterie), höher als das Unentfaltete die Seele (der *purusha*). Etwas Höheres als diese gibt es nicht. Sie ist das höchste Ziel, die höchste Zuflucht.

Das Selbst wohnt verborgen in allen Wesen und offenbart sich nicht. Aber es zeigt sich der eindringenden feinen Erkenntnis feiner Denker.

Wer klug ist, der zügelt Rede und Verstand; er zügelt sie in der Erkenntnis in seinem Selbst (*âtmani*); die Erkenntnis in dem großen Selbst; dieses zügelt er in dem leidenschaftslosen Selbst (dem Purusha). [*Chândogya-Upanishad*]

Auszüge aus: *Upanishaden, Bhagavadgîtâ/AshtavakraGîtâ Indiens Heilige Gesänge, Die# gelbe Reihe, 1983 (übertragen u. kommentiert von Leopold von Schroeder)*

### 7. G. (vollständig)

#### DER ERHABENE SPRACH

- 1 An mir hängend mit **Herz und Sinn**, Andacht ühend, auf mich gestützt,  
Wie du mich ganz erkennen wirst, von Zweifel frei, das höre nun!
- 2 Dies Wissen und Erkennen dir verkünden will ich ohne Rest;  
Wenn du's erkannt hast, bleibt dir hier nichts zu erkennen übrig mehr.
- 3 Unter Tausenden von Menschen strebt nach Vollendung einer kaum,  
Von den erfolgreich Strebenden kennt wahrhaft mich kaum einer noch.
- 4 **Erde, Wasser, Feuer, Äther, Luft, Sinn, Geist, Selbstbewußtsein auch -  
Dies alles ist meine Natur, die sich achtfältig hat verteilt.**
- 5 **Die niedere ist das! außer ihr hab' ich noch eine höhere  
Natur - sie ist das Leben selbst und sie ist's, die die Welt erhält.**
- 6 Aus ihrem Schoße kommen all die Wesen her - dies fasse recht!  
**Ich bin für diese ganze Welt der Urquell und der Untergang.**
- 7 **Es gibt nichts Höheres als mich, - kein andres Ding, was es auch sei! -**  
Auf mich ist dieses All gereiht wie Perlenreihen an der Schnur.
- 8 Ich bin da Wassers Feuchtigkeit, ich bin das Licht in Sonn' und Mond,  
Das heilige Om der Veden all, der Ton im Äther, Kraft im Mann!
- 9 Der reine Duft im Erdenkloß, der Glanz im Feuer, das bin ich!  
Das Leben in den Wesen all, die Buße in den Büßern auch.
- 10 Der ew'ge Same bin ich auch von allen Wesen - wisse dies!  
Die Einsicht der Einsichtigen, der Würd'gen Würde, das bin ich.
- 11 Ich bin der Kraftbegabten Kraft, die frei von Neigung und Begier;  
Die Liebe, die erlaubt und recht, in allen Wesen - die bin ich!

12 Ja, alles Sein - der Güte Reich, der Leidenschaft und Finsternis -  
 Es stammt aus mir, es ist in mir, - doch ich bin darum nicht in ihm!  
 13 Verwirret durch all dieses Sein in der drei Qualitäten Reich,  
 Erkennt die Welt es nicht, dass ich höher und unvergänglich bin.  
 14 Mein göttlich Scheinbild dieser Welt, darüber kommt man schwer  
 hinweg!  
 Doch wes mir selbst sich wendet zu, der zwinget dieses Zauberbild.  
 15 Die Frevler, die Gemeinen und die Toren kommen nicht zu mir;  
 Beraubt des Wissens durch den Schein suchen sie bei Dämonen Heil.  
 16 Vier Arten gutes Menschen gibt's, die mich verehren, Arjuna:  
 Wer Leid trägt, wer erkennen will, wer Gut erwirbt, wer wissend ist.  
 17 Der Beste ist der Wissende, der andächtig nur eins verehrt;  
 Ich bin der Freund des Wissenden vor allem, und er ist mein Freund.  
 18 Vortrefflich sind sie alle, doch der Wissende, das ist mein Selbst,  
 Denn mit andächt'ger Seele kommt zu mir er als zum höchsten Heil.  
 19 Wenn der Geburten Reih' zu End', gelangt zu mir der Wissende;  
 »Gott ist das All!« - schwer findet sich ein Edler, welches das erkennt.  
 20 Die, denen Gier das Wissen raubt, die gehn zu andern Göttern hin,  
 Halten an manche Regel sich, - sie lenkt die eigene Natur.  
 21 Und welche Gottheit einer auch im Glauben zu verehren strebt, -  
 Ich sehe seinen Glauben an und weis' ihm zu den rechten Platz.  
 22 Wenn er in festem Glauben strebt nach seines Gottes Huld und Gnad',  
 Dann wird zuteil ihm, was er wünscht, denn gern wend' ich ihm Gutes  
 zu.  
 23 Doch bleibt beschränkt nur der Erfolg bei denen, die beschränkten  
 Sinns:  
 Die Götter findet, wer sie ehrt! wer mich verehrt, gelangt zu mir!  
 24 Unsichtbar bin ich! nur der Tor kann glauben, dass ich sichtbar ward!  
 Mein höhres Sein, das ewige, das höchste, blieb ihm unbekannt.  
 25 Nicht jedem bin ich offenbar, weil mich der Mâyâ Schein verhüllt,  
 Betört erkennt die Welt mich nicht, den Ungeborenen, Ewigen.

26 Ich kenne die vergangenen, die gegenwärt'gen Wesen all.  
 Und die noch ruhn im Zukunftsschoß! doch niemand gibt es, der mich  
 kennt.  
 27 Der doppelten Verwirrung Raub, die aus Neigung und Haß entspringt,  
 Werden die Wesen allesamt in dieser Schöpfung ganz verwirrt.  
 28 Die frommen Menschen aber, die das Böse von sich abgetan,  
 Vom Doppel-Irrwahn auch befreit verehren sie mich festen Sinns.  
 29 Die zu mir flüchten, strebend nach Erlösung von Alter und Tod,  
 Die kennen dieses Brahman ganz, du höchste Selbst, du ganze Werk!  
 30 Die mich kennen als Haupt und Herrn der Wesen, Götter, Opfer all, -  
 Auch sterbend daran halten fest - die Frommen kennen wahrhaft mich.

### 8. G.

3 Brahman ist ew'ges, höchstes Sein, sein Wesen ist das höchste Selbst,  
 Die Schöpfung, die den Ursprung all der Wesen wirkt, ist »Werk«  
 genannt.  
 4 Werden über den Wesen steht, über den Göttern der Urgeist,  
 »Über den Opfern« - das bin ich, schon hier im Leib, du bester  
 Mensch!  
 5 Wer in der Todesstunde mein gedenkend scheidet aus dem Leib,  
 Der gehe in mein Wesen ein, darüber kann kein Zweifel sein.  
 6 An wessen Wesen immer er gedenkt, wenn er den Leib verläßt,  
 In dessen Wesen geht er ein und paßt sich dessen Wesen an.  
 7 Zu allen Zeiten denke drum an mich allein und kämpfe frisch!  
 - - -  
 16 Die Welten, bis zu Brahmans Welt, bewahren nicht vor Neugeburt,  
 Doch wer zu mir gekommen ist, für den gibt's keine Neugeburt.

### 9. G.

1 Nun will ich das Geheimste dir verkünden - hör mich willig an! -  
 Wenn dieses Wissen du erlangt, dann wirst vom Übel du erlöst.  
 2 Königs-Wissen und -Geheimnis, das höchste Läutermittel ist's,  
 Deutlich faßbar, heilig, ewig, und doch zu üben kinderleicht.

3 Die Menschen, welche glaubenslos sich dieser Lehre nicht vertraun,  
Verfehlen mich, - sie kehren um auf des Todes, der Wandrung Bahn.

4 Durch mich ist ausgespannt dies All, die Welt - unsichtbar bin ich  
selbst -  
Die Wesen alle sind in mir, ich aber bin in ihnen nicht.  
5 Und wied'rum sind sie *nicht* in mir - sieh mein, des Herrschers  
Wundermacht! -

--  
22 Doch die nur mir Verehrung weihn und an nichts andres denken mehr,  
Diesen ganz mir Hingegebenen gewäh' die volle Wohlfahrt ich.

23 Auch die glaubensvoll ergeben andern Göttern Verehrung weihn,  
Selbst dies ehren doch nur mich, wenn auch nicht grade regelrecht.  
24 Denn der Genießer und der Herr von allen Opfern bin nur ich;

In Wahrheit kennen sie mich nicht, drum sinken wieder sie hinab,  
25 Die sich Göttern und Vätern weihn, gehn zu Göttern und Vätern hin,  
Geisterdiener zu den Geistern; wer mich verehrt, der kommt zu mir.

29 Gleich bin zu allen Wesen ich, ich habe weder Feind noch Freund,  
Doch die liebend mich verehren, die sind in mir, in ihnen ich.

30 Ein großer Sünder selbst, wenn er mich verehrt und nur mich allein,  
Soll gelten als ein guter Mann, weil er sich recht entschieden hat.

31 Er wird gar bald ein frommer Mann und geht zu ew'gem Frieden ein!  
Erkenne dies, o Kuntî-Sohn - wer mich verehrt, geht nicht zugrund!

## 10. G.

8 Ich bin der Ursprung dieses All, aus mir geht dieses All hervor, -  
In solcher Ansicht huld'gen mir die Weisen, ganz von Lieb erfüllt.  
9 Mein denkend, in mir lebend ganz und sich erweckend wechselweis,  
Erzählend immerdar von mir, sind sie zufrieden und sind froh.

## 11. G

7 In Einem schau die ganze Welt, was sich bewegt und nicht bewegt,  
In meinem Leibe sieh das hier, und was du sonst noch sehen magst.  
8 Doch wirst du mich nicht können sehn mit diesem deinem eignen Aug<sup>2</sup>.

## 12. G. (vollständig)

### ARJUNA SPRACH

1 Die so beständig andachtsvoll dich verehren, und die dem Kult  
Des Unvergänglichen sich weih'n<sup>2</sup> - wer ist der Andacht besser kund?

### DER ERHABENE SPRACH

2 Die ganz in mich versenkt nur mir andächtig stets Verehrung weihn,  
Von höchstem Glauben ganz erfüllt, denen gebührt der Andacht Preis.

3 Doch die dem Unvergänglichen, Unsichtbaren Verehrung weihn,  
Das üb'rall weilt, unvorstellbar, fest, unbeweglich, gipfelhoch;

4 Die, bänd'gend ihrer Sinne Schar, gleichgesinnt gegen jedermann,  
An aller Wesen Heil sich freun, - auch die erlangen mich gewiß.

5 Mehr Mühsal aber haben sie, die sich dem Unsichtbaren weihn;  
Von Körperwesen wird nur schwer das unsichtbare Ziel erreicht.

6 Die aber all ihr Tun auf mich hinwerfen, mir ergeben ganz,  
In Andacht, die nur mir geweiht, mich verehren, in mich versenkt

7 Denen werd' ich ein Retter sein aus dem Meere der Todeswelt,  
In Kürze schon, o Prithâ-Sohn, wenn all ihr Denken mir gehört.

8 Drum richt' auf mich nur deinen Sinn und senk' in mich nur deinen  
Geist,

So wirst du wohnen auch in mir nach dieser Zeit unzweifelhaft.

9 Doch kannst dein Denken du in mich noch nicht versenken ganz und  
gar,

Dann suche zu erreichen mich durch Andacht, die du eifrig übst.

<sup>2</sup> D. h. die das neutrale Brahman, die unpersönlich gedachte göttliche Substanz verehren. - Die Frage zielt also dahin, ob Verehrung eines persönlichen Gottes oder des unpersönlichen Absoluten höher zu werten sei.

10 Bist du auch dazu noch zu schwach, dann weihe dich dem Tun für mich, -  
 Wenn meinethalb du Werke tust, wird auch Vollendung dir zuteil.  
 11 Wenn du auch das nicht leisten kannst, auf die Andacht zu mir gestützt,  
 Verzicht' auf aller Taten Frucht, als einer, der sich selbst bezähmt  
 12 Mehr ist Erkenntnis als Bemühn, Versenkung noch viel höher steht,  
 Noch höh'r Verzicht auf Tatenfrucht, - dann ist der Seelenfrieden da.  
 13 Wer keinem Wesen feindlich ist, freundlich gesinnt und mitleidsvoll,  
 Von Selbstsucht und von Dünkel frei, geduldig, gleich in Leid und Lust,  
 14 Zufrieden, immer andachtsvoll, sich zügelnd, dem Entschlusse treu,  
 Mit Sinn und Geist in mich versenkt, - wer so mich ehrt, der ist mit lieb.  
 15 Vor dem die Welt nicht zittern muß, der auch nicht zittert vor der Welt,  
 Wer frei von Freude, Unmut, Furcht und Aufregung, der ist mir lieb.  
 16 Unbekümmert, rein und tüchtig, unparteiisch und unverzagt,  
 Alle Pläne fahren lassend, - wer so mich ehrt, der ist mir lieb.  
 17 Wer nicht frohlocket und nicht haßt, um nichts trauert und nichts begehrt,  
 Wer Wohl und Übel fahren läßt und mich verehrt, der ist mir lieb.  
 18 Gleichmütig gegen Feind und Freund, gleichmütig gegen Ehr' und Schmach,  
 Kält' und Hitze, Glück und Unglück, befreit vom Hängen an der Welt;  
 19 Lob und Tadel gleich viel achtend, schweigsam, zufrieden immerdar,  
 Ohn' Haus und Heim, von festem Sinn, - solch ein Verehrer ist mir lieb.  
 20 Und die dem Nektar meines Worts, dem heiligen, Verehrung wein,  
 Glaubensvoll, mir ganz ergeben, mich liebend - ja, die sind mir lieb!

### 13. G.

19 Natur und Geist - das wisse du - ohne Anfang sie beide sind;  
 Doch Veränd' rung und Qualität entspringen beid' aus der Natur.  
 20 Bei allem, was das Tun betrifft, dafür ist die Natur Prinzip.  
 Beim Genießen von Lust und Leid wird der Geist das Prinzip genannt.

21 Der Geist, in die Natur gebannt, schmeckt, was sie schafft, die Qualität,  
 Sein Hängen an der Qualität ist Ursach steter Neugeburt.

- - -

30 Wenn er die Sonderexistenz der Wesen all in Einem schaut,  
 Und von Diesem aus entwickelt, dann wandelt er zum Brahman hin.  
 31 Dies ewige und höchste Selbst, ohn' Anfang, ohne Qualität,

### 17. G.

3 Wie eines jeden Wesen ist, so ist sein Glaube, Bhârata!  
 Aus Glauben ist der Mensch gemacht - wie er glaubet, so ist er selbst.

### 18. G.

20 Wodurch in allen Wesen man das eine, ew'ge Sein erblickt,  
 Ungeteilt in den geteilten - solch Wissen ist von guter Art.  
 21 Doch wenn in allen Wesen man verschiedene Wesenheiten sieht,  
 Ganz für sich und streng gesondert - so sieht die Leidenschaft es an.

- - -

61. Im Herzen alles Warn drin wohnt der Herr, o Arjuna!  
 Er bewegt wie im Puppenspiel die Wesen alle wunderbar.  
 62. Bei ihm such' deine Zuflucht du mit ganzer Seele, Bhârata!  
 Durch seine Gnad' erlangst du dann höchsten Frieden und ew'gen Stand.  
 63. Ein Wissen hab ich dir vertraut, das noch geheimer au geheim;  
 Nachdem du's ganz erwogen hast, verfare weiter, wie du willst.  
 64. Doch das Allergeheimste noch vernimm von mir, das höchste Wort,  
 Du bist mir teuer, überaus, darum verkünd' ich dir das Heil.  
 65. Mein gedenkend, mich verehrend, mir opfernd, beuge dich vor mir!  
 Zu mir dann kommst du! Wahrheit ist's, was ich versprech' du bist mir lieb.  
 66. Alle Satzungen aufgebend, such' mich allein als Zufluchtsort!  
 Von allen Sünden werd ich dann dich erlösen - sei unbesorgt!

- - -

- 68 Wer dies geheimnisvolle Wort meinen Verehrern weitergibt,  
Höchste Verehrung zollend mir, der kommt zu mir ganz zweifellos.
- 69 Ja, keiner von den Menschen all tut Liebres mir, als solch ein Mann!  
Kein anderer wird auf Erden mir drum lieber sein als eben der.
- 70 Und wer dies heilige Gespräch zwischen uns beiden sich einprägt,  
Mit des Wissens Opfer ehret mich ein solcher - so denke ich!
- 71 Der Mann auch, welcher glaubensvoll dies hört und nicht dawider  
murt,  
Auch der wird als Erlöster wohl die reine Welt der Frommen schau.
- 72 Hast du's gehört, o Prithâ-Sohn, mit ganz davon ergriffnem Sinn?  
Und ist dir der Unwissenheit Betörung nun dadurch zerstört?

## Bibliographie

### Primär-Literatur

Bhagavadgîtâ: Des Erhabenen Gesang. Übertragen und kommentiert von Leopold von Schroeder. In: Bhagavadgîtâ/ Ashtavakragîtâ: Indiens heilige Gesänge. Eugen Diederichs Verlag, Köln 1983 (11978).

Bhagavadgîtâ: Der Gesang des Heiligen. Eine philosophische Episode des Mahâbhâratam. Übersetzt von Paul Deussen. F. A. Brockhaus, Leipzig 1911.

Die Bhagavad Gîtâ oder Das Hohe Lied, enthaltend die Lehre der Unsterblichkeit. Nach E. Arnolds Sanskrit-Übersetzung ins Deutsche übertragen von F. Hartmann. Schatzkammerverlag Hans Fändrich, Calw (Württ.) o. J.

Upanishaden: Die Geheimlehre der Inder. Eugen Diederichs Verlag, Köln 1986 (11977).

### Sekundär-Literatur

Deussen, Paul: Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. 1. Bd., 3. Abt.: Die nachvedische Philosophie der Inder. F. A. Brockhaus, Leipzig 1908.

Fassnacht Dieter und Bickelmann Eckehard: Weltreligionen (Geschichte, Quellen, Materialien); Hinduismus. Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt a/M, Kösel Verlag, München, 1979.

Glaserapp, Helmuth v.: Entwicklungsstufen des indischen Denkens. Untersuchungen über die Philosophie der Brahmanen und Buddhisten. Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale) 1940.

-----,-----: Die fünf Weltreligionen. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf Köln 1972 (1963).

Glaserapp, Helmuth v.: Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen. Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale) 1938.

Klostermaier, Klaus: Hinduismus. Verlag, J. P. Bachem, Köln 1965.

Lindenberg, Wladimir: Die Menschheit betet: Praktiken der Meditation in der Welt. Ernst Reinhardt Verlag, München Basel, 2. Aufl. 1958.

-----,-----: Yoga mit den Augen eines Arztes. Eine Unterweisung. Richard Schikowski Verlag, Berlin 1960.

Raman, D. V.: Sri Gîtâ, Science & Modernity, Vol. I. A Spiritual Cum Socio-Political Gospel. Edited & Published by D.V. Raman. B. A. L. T., G. D. A. (South India), o. J.

Sinha, Jadunath: A Manual of Ethics. Copyright 1969 by J.N. Sinha, Ninth Edition 1969, o. 0.

Zimmer, Heinrich: Philosophie und Religion Indiens. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 26, Frankfurt a/M 1973 (11961).

### **Ergänzende und weiterführende Literatur**

Gebser, Jean: Asien lächelt anders. Gesamtausgabe Bd. VI. Novalis Verlag AG, Schaffhausen 1977.

Gibran, Khalil: Der Prophet. Walter-Verlag, Olten und Freiburg i.Br. 1981 (1972).

Hlatky, Stefan: Verschiedene Ausstellungen über die «Organische Einheitsbetrachtung», darunter: Är vi lika eller olika? En utställning om människan och hennes världsbild. (Sind wir gleich oder ungleich? Eine Ausstellung über den Menschen und sein Weltbild.) «Wirken durch den Dialog», 22.4.1980.

Keilhauer Anneliese und Peter: Die Bildsprache des Hinduismus. Die indische Götterwelt und ihre Symbolik. DuMont Buchverlag, Köln 1983.

Krishnamurti, J.: Aus dem Schatten in den Frieden. Reden. Ullstein Sachbuch Verlag, Frankfurt a/M, Berlin 1987.

-----,-----: Die letzten Gespräche in Saanen 1985. Aquamarin Verlag, 1986, o.O.

Lutyens, Mary: Krishnamurti. Jahre des Erwachens. Eine Biographie. Heinrich Hugendubel Verlag, München 1981.

### **Literaturhinweise für die formale Gestaltung wiss. Arbeiten**

Standop, Ewald: Die Form der wissenschaftlichen Arbeit. Quelle und Meyer, Heidelberg, 8. Aufl. 1979. Uni-Taschenbücher; 272.