

dtv

Die Bhagavadgītā, entstanden vermutlich im 4. bis 3. Jahrhundert v. Chr., gehört zu den ersten altindischen Werken, die in Europa bekannt wurden, und zählt bis heute zu den zentralen heiligen Texten des Hinduismus. Die 18 Gesänge sind dem 6. Buch des großen Epos Mahābhārata entnommen und wurden schon sehr früh als eigenständiges Werk gelesen. Darin wendet sich Kṛṣṇa, der Erhabene (bhagavat), als Inkarnation des Gottes Viṣṇu mit seinem Gesang (gītā) an den jungen Helden Arjuna, der vor einem brudermörderischen Kampf zurückscheut. Im Dialog dieses hochpoetischen Lehrgedichts werden philosophische, vor allem aber ethische und religiöse Einsichten vermittelt: Neben der Pflicht zum selbstlosen Handeln und der Forderung nach Erkenntnis und Wissen stehen die hingebungsvolle Liebe und das Vertrauen zu Gott im Zentrum der Gesänge. Kein Geringerer als Gandhi nannte die Bhagavadgītā »die allumfassende Mutter, deren Tür jedem, der anklopft, weit offensteht.«

Klaus Mylius, Ordentliches Mitglied der Leibniz-Sozietät zu Berlin und Träger des Friedrich-Weller-Preises für Indologie, der die Bhagavadgītā aus dem Sanskrit übertragen und kommentiert hat, war Professor für Sanskritistik und Indische Altertumskunde an der Universität Leipzig; nach seiner Emeritierung Lehrbeauftragter an den Universitäten Bayreuth und Frankfurt am Main. Er versteht seine Übersetzung nicht als Nachdichtung, sondern als philologisch genaue Annäherung an diesen faszinierenden Klassiker aus einer uns unvertrauten Welt.

Die Bhagavadgītā

Des Erhabenen Gesang

Aus dem Sanskrit übersetzt
und herausgegeben von
Klaus Mylius

Deutscher Taschenbuch Verlag

**Ausführliche Informationen über
unsere Autoren und Bücher
finden Sie auf unserer Website
www.dtv.de**



Vollständige Ausgabe 1997
4. Auflage 2011
Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG,
München
© 1997 Deutscher Taschenbuch Verlag, München
Umschlagkonzept: Balk & Brumshagen
Umschlagbild: »Das Götterpaar Vishnu und Lakshmi
auf dem Wundervogel«
(Indien, Mitte des 18. Jahrhunderts, Künstler unbekannt)
Gesetzt aus der Bembo 9,5/11· (QuarkXPress 3.31)
Satz: KCS GmbH, Buchholz/Hamburg
Druck und Bindung: Druckerei C. H. Beck, Nördlingen
Gedruckt auf säurefreiem, chlorfrei gebleichtem Papier
Printed in Germany · ISBN 978-3-423-12455-3

INHALT

Einleitung

7

Die Bhagavadgītā

21

ANHANG

Anmerkungen

113

Glossar

126

Zur Aussprache der Sanskritwörter

133

Literaturhinweise

134

Inhaltsverzeichnis

137

EINLEITUNG

Von allen Werken der einheimischen Literatur hat in Indien die Bhagavadgītā nach Tiefe und Zeitdauer wohl den größten Einfluß ausgeübt, einen Einfluß, der sich bis in die Gegenwart hinein erstreckt. Ihrem Inhalt nach ist die Bhagavadgītā ein Lehrgedicht, das vorwiegend philosophische, insbesondere ethische, aber auch religiöse Gedanken enthält.

Die Bhagavadgītā gehört zu der umfangreichen epischen Literatur, die im wesentlichen aus den Epen Mahābhārata und Rāmāyaṇa sowie den 18 Purāṇas besteht. Genauer gesagt ist sie ein Teil des Epos Mahābhārata und umfaßt in dessen sechstem Buch (Parvan) die Kapitel 25 bis 42. Sie besteht also aus 18 Kapiteln (Gesängen), wie denn auch das ganze Epos 18 Bücher hat. Gerade das Mahābhārata weist nun aber neben der eigentlichen Handlung zahlreiche Einschübe von Legenden, Episoden und didaktischen Stücken auf, die mit dem Gang der Haupterzählung oft in nur sehr lockerem Zusammenhang stehen. Dadurch erhält das Mahābhārata ähnlich wie später manche Purāṇas geradezu den Charakter einer Enzyklopädie.

Die Basiserzählung des Epos besteht im Krieg der Kauravas und Pāṇdavas, einem in manchem dem Stoff des Nibelungenliedes nicht unähnlichen Verwandtenkonflikt. Unmittelbar vor Beginn der entscheidenden Schlacht auf dem Kurufelde (Kurukṣetra, im heutigen Ost-Panjab gelegen) ist nun unser Lehrgedicht eingeschaltet. Der Held Arjuna, ein Protagonist der Pāṇdavas, wird angesichts der ihm in der gegnerischen Linie gegenüberstehenden Verwandten, Freunde und Lehrer von Kleinmut befallen; es erscheint ihm – selbst für den Fall eines Sieges – sinnlos, gegen ihm so Nahestehende Krieg zu führen. Unfähig und nicht gewillt, seine Verwandten zu töten, entspinnt sich mit seinem Wagenlenker ein Gespräch, in dem dieser des Arjuna Bedenken zerstreut. Der Wagenlenker ist aber niemand anders als Kṛṣṇa, das heißt eine Inkarnation des Gottes Viṣṇu. Die Bhagavadgītā ist also in erster Linie ein Dokument des Viṣṇuismus. Der Erhabene (Sanskrit: bhagavat) wendet sich in sei-

nem Gesang (gītā; Bhagavadgītā also etwa: Gesang des Erhabenen) an Arjuna, um ihm die Grundsätze pflichtgemäßen Handelns zu vermitteln.

Kernstück seiner Belehrung bildet die Ethik, die in drei Hauptpostulaten zusammengefaßt wird. Das erste ist *Karman*, das aktive Handeln, die Tat. Es wird festgestellt, daß sich kein körperliches Wesen ganz der Taten enthalten kann (XVIII, 11). Demzufolge lehrt Kṛṣṇa-Viṣṇu nicht etwa die Abstinenz vom Handeln. Im Gegenteil: es besteht sogar eine Pflicht zur Aktivität, aber diese soll niṣkāma sein, das heißt, sie soll nicht nach dem Resultat und schon gar nicht nach Lohn fragen, sondern selbstlos sein. Dies ist eine deutliche Spitze gegen den vedisch-brahmanischen Ritualismus, der stets dem Grundsatz Do ut des (ich gebe, damit du gibst) gefolgt war.

Inwiefern besteht nun geradezu eine Pflicht zur Aktivität? Jedes Lebensstadium, vom Schüler über den Hausvater bis zum weltflüchtigen Asketen, und auch jeder Stand oder Kaste haben ihnen eigene Gesetze und Pflichten (Svadharmā). Ihnen gilt es nachzukommen, und wenn man dies tut, ohne sich an die Aussicht auf Lohn zu binden, so handelt man besser, als wenn man dem müßigen Ideal der Untätigkeit nachhängt. Und im Kriegsfall ist es nun einmal die Pflicht des Mannes, gegen das Böse zu kämpfen. Was Kṛṣṇa hier lehrt, ist also nicht die Ethik des Brahmanen, sondern des Kriegers (Kṣatriya) als Repräsentanten der weltlichen Macht. Philosophisch gesehen wagt sich hier ein pragmatischer Materialismus ans Licht. Es spricht die Stimme des Politikers, der gegen den Quietismus auftritt, die Stimme des politischen Herrschers, dem an einer quietistischen Ruhesucht seiner Untertanen nicht gelegen sein kann.

Voraussetzung für richtiges Handeln ist aber die zweite ethische Grundforderung des Viṣṇu-Kṛṣṇa, nämlich die nach Erkenntnis, nach Wissen (*Jñāna*). Wissen ist das allerbeste Läuterungsmittel (IV, 38); ohne Wissen ist keine Meditation, keine Vereinigung mit der Gottheit möglich. In diesen Gedanken finden wir einen Nachhall aus alter, vedischer Zeit, denn die vedische Literatur wird nicht müde zu betonen, daß zum Himmel oder in den Besitz weltlicher Güter nur gelangen kann, »yo evaṁ veda«, »wer solches weiß«, das heißt im wesentlichen, wer

die Ritualvorschriften kennt. Auch in der Bhagavadgītā sind Wissen und Erkenntnis religiös determiniert. So erklärt es sich, daß Wissen – gewöhnlich als erkenntnistheoretische Kategorie betrachtet – hier zum ethischen Postulat wird.

Die Forderung nach rechtem Wissen und rechter Tat wird im Sinne des Viṣṇuismus – also einer Form des Theismus – nun noch von einem dritten Grundpostulat ergänzt. Meditation und Abkehr von weltlichem Verlangen sind für die Vereinigung mit der Gottheit gewiß von Bedeutung; der kürzeste Weg zum Heil aber ist *Bhakti*, die hingebungsvolle Liebe zu Gott. *Bhakti* ist strenggenommen damit ein Teil von *Karman*, beruht aber wie dieses auf dem *Jñāna*. Die Verkündung der Gottesliebe ist für die Bhagavadgītā charakteristisch und durchdringt das ganze Werk. Kṛṣṇa verspricht denjenigen, die ihm *Bhakti* entgegenbringen, Befreiung von Sündenlast, Kummerlosigkeit, Herzensfrieden und Zugang zu ihm selbst (IX,30–31.34). In XI,55 könnte man die Quintessenz des ganzen Werkes sehen: Wer Kṛṣṇa ehrt und liebt, der gelangt dereinst zu ihm. Die *Bhakti*-Idee hat auf das indische Geistesleben bis in die Gegenwart hinein den größten Einfluß ausgeübt; sie ist sogar in den philosophisch völlig anders strukturierten älteren Buddhismus eingedrungen und hat ihn tiefgreifend verändert.

Gemessen an diesen eben entwickelten ethischen Grundsätzen, ist der Charakter der Bhagavadgītā überwiegend theistisch-*viṣṇuitisch*. Ein persönlicher Gott, Kṛṣṇa, fordert von seinen Anhängern gläubige Liebe.

Dieser Kṛṣṇa ist offenbar ursprünglich eine historische Persönlichkeit, etwa ein Stammesheros, gewesen. Vielleicht ist er es, den wir in dem Kṛṣṇa Devakīputra sehen dürfen, der als Schüler des Ghora Āṅgīrasa schon in einem jungvedischen Text, der Chāndogya-Upaniṣad III,17,6, vorkommt. Vermutlich stammte er aus dem Geschlecht der Yādavas, war zunächst ein Kriegsheld und dann Stifter einer vom Veda unabhängigen, moralbetonten, monotheistischen Religion. Als solcher wurde er später zu einer Inkarnation des Viṣṇu erhoben. Daß seine Lehre nicht das Schicksal so mancher vergessenen Sekte teilte, sondern geradezu epochale Auswirkungen hatte, ist sicherlich nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß er im Lichte der Religion alle

Menschen, unabhängig von ihrer Geburt, als gleich ansah (V,18; IX,32) – freilich eingebunden in ihre Kastenschranken und -pflichten. Das verbindet diese Lehre mit dem Buddhismus, stellt sie aber in scharfen Gegensatz zu den Ideen des Brahmanismus.

Der viṣṇuitische Theismus, eine wesentliche Komponente der Bhagavadgītā, ist aber bei aller Bedeutung doch nur *ein* Bestandteil des vielschichtigen Werkes. Als weitere Quellen des in der Bhagavadgītā vorliegenden Gedankenkonglomerats kommen die Upaniṣaden, philosophische Werke der jungvedischen Zeit, in Betracht. Die Upaniṣaden stellten zum Zeitpunkt ihrer Entstehung eine Abwehr und beginnende Überwindung der exzessiven brahmanischen Opferritualistik dar. An die Stelle des Werkdienstes trat die philosophische Spekulation von der zur Erlösung erforderlichen Einsicht in die Identität der Individual- mit der Weltseele und in jegliche Individuation als Täuschung. Diese monistische Lehre wird auch mit dem Namen Vedānta (Ende bzw. Endziel des Veda) bezeichnet. Ideen des Vedānta finden sich in der Bhagavadgītā so stark vertreten, daß manche Stellen des Werkes ohne weiteres in einer Upaniṣad stehen könnten. So finden wir die Ablehnung der Ritualistik (II,42–45; IX,20–21), während an anderer Stelle die Darbringung von Opfern um einer Wiedervergeltung willen verurteilt wird (XVII,12). Auch die Degradation der vedischen Götter, wie sie schon für die Brāhmaṇas und mehr noch für die Upaniṣaden typisch ist, findet sich wieder (VII,21–23; IX,23–24). Die Unsterblichkeit der Seele leitet die Bhagavadgītā sogar direkt aus einem Zitat der Kāṭha-Upaniṣad her. Auch die in den Upaniṣaden dominierende Kategorie der Welt- oder Allseele, des Brahman, erscheint in modifizierter Form in der Bhagavadgītā wieder: Das Brahman ist hier der Mutter-schoß, und Gott ist das zeugende Wesen (XIV,4) – eine beispiellose religionsgeschichtliche Verschmelzung! Und während sich Kṛṣṇa meist selbst als persönlichen Schöpfergott bezeichnet, ist doch auch verschiedentlich das Brahman das alleinige und höchste Weltprinzip. Es ist daher schon die Ansicht geäußert worden (O. Strauß), daß die Bhagavadgītā durchaus im Lichte der jüngeren Upaniṣaden zu sehen sei. Danach wäre die Brah-

man-Ātman-Identität die Grundidee des Werkes; sie wäre also nicht etwa einem ursprünglich theistischen Gedicht später aufgepfropft worden. Für eine solche vedāntistische Bearbeitung war unter anderem R. Garbe eingetreten. M. Winternitz versucht einen Ausgleich dahingehend, daß schon der ursprüngliche Text nicht reinen Theismus, sondern Theismus in Verbindung mit Pantheismus gelehrt habe. Wie dem auch sei, es ist unbestreitbar, daß die Grundelemente der Bhagavadgītā in den jüngeren Upaniṣaden zutage treten, daß sie aber andererseits durch eine theistische Reformlehre ergänzt wurden.

Ebenfalls mit den Wurzeln bis in die jüngeren Upaniṣaden zurück reicht eine weitere Komponente unseres Lehrgedichtes: die mit Yoga kombinierte Sāṅkhya-Philosophie. Sie ist in wenigen Worten schwer zu beschreiben, zumal sie in verschiedenartigen Aspekten auftritt. Im wesentlichen beinhaltet das Sāṅkhya einen ursprünglichen Dualismus von Natur und Geist. Beide, Natur und Geist, gelten als anfanglos und ewig (XIII, 19). Bestimmte Richtungen des Sāṅkhya kommen somit ohne einen Gott aus: Die Seele ist erlöst, wenn sie ihre Verschiedenheit vom Körper erkennt – sie umkleidet sich ja nur mit den einzelnen Körpern, ohne mit ihnen eins zu werden. Andere Richtungen des Sāṅkhya amalgamieren sich dagegen mit Theismus bzw. Pantheismus, und natürlich sind es ihre Gedanken, die in der theistisch orientierten Bhagavadgītā vorzugsweise zum Ausdruck kommen. Danach hat Gott zwei Naturen (Prakṛti). Die niedere besteht aus den fünf Elementen (Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther) sowie aus den feinmateriellen Faktoren Geist, Bewußtsein und »Individualisator«, das heißt etwa Ichbewußtsein (Manas, Buddhi, Ahankāra). Die höhere Natur ist die Seele (Jīva); vgl. VII, 4–5.

Die Sāṅkhya-Komponente der Bhagavadgītā ist für deren Ethik von größter Bedeutung. Die Seele gilt nach der Vorstellung des Sāṅkhya für unzerstörbar, ewig, ungeboren, nicht schwindend, alldurchdringend, nicht wandelnd, von alters her bestehend, nicht offenkundig, undenkbar und unwandelbar (II, 20. 24–25). Zerstört werden können also nur Körper; die Seele aber wechselt den Körper wie dieser die Kleider (II, 22). Man erkennt die Gefährlichkeit der Konsequenzen dieser dua-

listischen Lehre. Mit ihrer Annahme hat man einen Rechtfertigungsgrund für jegliche Gewalttat: Der Seele geschieht ja nichts Schlimmes, wenn der prinzipiell von ihr verschiedene Körper tötet oder getötet wird. Übrigens findet sich diese Vorstellung ansatzweise schon in der Chāndogya-Upaniṣad VIII,1,5. Noch im 20. Jh. hat sie zur Rechtfertigung des individuellen Terrors in der indischen Befreiungsbewegung gedient, ebenso wie Kṛṣṇa mit ihr die Entfesselung der blutigen Mahābhārata-Schlacht zu rechtfertigen versuchte.

Zur Vervollständigung sei noch erwähnt, daß in der Bhagavadgītā (XIII,5f.) eine für das Sāṅkhya typische Aufzählungsreihe vorkommt (Sāṅkhya heißt »Aufzählung«, »Zahl«), allerdings von 31 Positionen anstelle von 24 im klassischen System. Deutlich aber ist jedenfalls erkennbar, daß es wieder Upaniṣad-Lehren, hier besonders solche aus der Kāṭha- und Śvetāśvatara-Upaniṣad, waren, die als Sāṅkhya-Ideen in die Bhagavadgītā eindringen und hier geschickt für die Erreichung eines praktisch-politischen Ziels verwendet wurden.

Das an sich atheistische Sāṅkhya-System wurde vor allem durch die enge Verbindung mit Yoga-Ideen theifiziert. Das Wort Yoga, das je nach dem Kontext recht verschieden zu übersetzen ist, bedeutet in transitivem Sinne die Vereinigung, nämlich des Individuums mit dem Allgott, der Weltseele. Der Weg dazu führt über die Andacht, Kontemplation und Versenkung. Die Voraussetzung dafür, auf diesem Wege zur Erkenntnis des Viṣṇu als des Allgottes zu gelangen, ist aber Samatva, der Gleichmut der Seele (vgl. VI,20.23). Nicht jeder besitzt ihn. Kṛṣṇa lehrt die Wiedergeburt entsprechend den in der beendeten Existenz vollbrachten Taten; erst allmählich bildet sich dabei die Fähigkeit heraus, moralisch so hoch zu steigen, um ein Yogin werden zu können.

Während der Einfluß des Theismus und der Grundlehre der Upaniṣaden auf die Bhagavadgītā unbestritten sind, ist der Sāṅkhya-Yoga-Einfluß in Frage gestellt worden. Der berühmte Kommentator Śaṅkara, der um 800 gelebt hat, verneint ihn überhaupt; Sāṅkhya bedeutet nach seiner Auslegung der Bhagavadgītā hier »Wissen«, während Yoga »Tat« ist. Mag man diese Deutung auch als willkürlich ansehen, so ist doch zuzugeben, daß im Gebrauch der Sāṅkhya-Termini in den Upaniṣaden

und in der Bhagavadgītā nicht unwesentliche Unterschiede bestehen. Ferner ist zu berücksichtigen, daß die erwähnten Termini auch innerhalb unseres Lehrgedichtes selbst eine Entwicklung durchmachen. Zu Beginn bedeutet Sāṅkhya einfach die Theorie und Yoga die Praxis. Erst allmählich kommt der spezielle technische Sinn dieser Worte zur Anwendung.

Unter Abwägung aller vorgebrachten Argumente wird man jedoch einräumen müssen, daß *Elemente* des Sāṅkhya-Yoga in der Bhagavadgītā jedenfalls vorhanden sind – W. Ruben spricht von epischem Sāṅkhya – und besonders die ethische Konzeption des Werkes nachhaltig beeinflusst haben. Ob man mit M. Winternitz aus der Stelle XVIII,¹³ tatsächlich den Schluß ziehen darf, daß sie sich auf das Sāṅkhya als *System* bezieht, erscheint jedoch zweifelhaft. Eher dürfte der Inder K. T. Telang schon um 1875 das Richtige mit der Feststellung getroffen haben, wonach die in der Bhagavadgītā enthaltenen Sāṅkhya- und Yoga-Ideen nicht mit den betreffenden Systemen gleichzusetzen sind.

Schon eine oberflächliche Lektüre der oben mitgeteilten Fakten läßt erkennen, daß die Bhagavadgītā alles andere als aus einem Guß gefertigt ist, daß sie vielmehr grelle Kontraste und Widersprüche unter ihrem Titel vereinigt. Diese Widersprüche haben die Indologen zu immer neuen Überlegungen bezüglich ihrer möglichen Lösung angespornt.

Die Bhagavadgītā, speziell ihre Ethik, ist eine Eklektik unterschiedlicher, ja gegensätzlicher Lehren. Theismus, Asketik, Dualismus, Yoga, Pantheismus und auch ein begrenzter, pragmatischer Materialismus bilden in ihr ein gewaltsam zusammengefaßtes Gewirr. Vor allem fällt der ungelöste Widerspruch zwischen quietistischer, sich nach Erlösung sehrender Asketenmoral und der Moral des aktiven Handelns ins Auge. Von den vielen sonstigen Widersprüchen wollen wir nur einige nennen. In der Stelle XII,¹² gilt die Versenkung für höher als selbst das Wissen; an anderer Stelle dagegen wird der Wissende als Kṛṣṇas Selbst bezeichnet (VII,¹⁸). Kṛṣṇa betont, daß sein Verhalten zu allen Menschen gleich sei; niemand sei ihm verhaßt oder lieb (IX,²⁹). Aber anderwärts gibt er eine lange Aufzählung von Menschenkategorien, die ihm besonders lieb sind (XII,^{14–20}).

Und Kṛṣṇa verhehlt auch nicht, wen er besonders haßt (XVI,19–20). Ein eklatanter Widerspruch zeigt sich auch in der Haltung der Bhagavadgītā zum Veda. Einerseits wird über die vedische Ritualistik ablehnend, fast verächtlich geurteilt (II,42); an anderer Stelle wird das Opfer als magische Kraft, die alle Wünsche erfüllt, glorifiziert (III,10ff.). Und wie verträgt sich wohl dieses Streben nach *Wunscherfüllung* mit der anderwärts so eindringlich postulierten wunsch- und begierdelosen, rein auf *Pflichterfüllung* gerichteten Tat?

Es hat eine große Zahl von Versuchen gegeben, diese und andere Widersprüche zu erklären. Einige von ihnen, die jeweils ein Stück indologischer Wissenschaftsgeschichte darstellen, wollen wir hier kurz erörtern.

Nach der Auffassung R. Garbes weisen die Bhagavadgītā und andere philosophische Texte des Mahābhārata in ihrer jetzigen Form nichts Ursprüngliches auf, sondern sie sind jüngere Entwicklungen und Verschmelzungen verschiedener Lehren. Nach Garbe ist die Bhagavadgītā also das Produkt eines philosophischen Synkretismus. Die Sachlage stellt sich für P. Deussen, dem L. von Schroeder im wesentlichen beistimmt, jedoch anders dar. Er sieht in unserem Lehrgedicht keine Misch-, sondern eine Übergangsphilosophie. Ähnlich wie für K. T. Telang sind auch für Deussen Sāṅkhya und Yoga noch nicht das spätere ausgebildete System, sondern »Reflexion« bzw. »Meditation«. Deussen legt großen Wert auf die Feststellung, daß das Mahābhārata nach Sprache, Metrik und insbesondere nach seinem philosophischen Gehalt eine Brücke zwischen den Upaniṣaden und der klassischen Zeit bildet. Speziell die Bhagavadgītā vermittele zwischen ihnen.

Eine dritte Gruppe von Forschern vertritt die Meinung, daß die Widersprüche der Bhagavadgītā auf rationalem Wege überhaupt nicht zu klären seien. Diese Auffassung wurde schon von W. von Humboldt vorgetragen, später von K. T. Telang und R. G. Bhandarkar präzisiert und in neuerer Zeit besonders von F. Edgerton ausgebaut. Diese Indologen halten dafür, daß man die Bhagavadgītā nicht mit logisch-philosophischen Maßstäben messen dürfe; sie sei vielmehr vom poetisch-mystischen Standpunkt aus zu bewerten.

Obwohl alle aufgeführten Hypothesen sehr wohl jeweils geeignete Argumente zu ihrer Stützung heranziehen können, hat doch der Standpunkt R. Garbes das meiste für sich. Übergangsphilosophien wie beim Sāṅkhya hat es natürlich gegeben, doch ein ganzes ideologisches Konglomerat wie die Bhagavadgītā kann nicht als bloßes Übergangsprodukt gedeutet werden. Andererseits ist trotz des bedeutsamen poetischen Gehalts unseres Lehrgedichtes festzustellen, daß es eine ganz bestimmte politische Absicht, nämlich die Führung eines blutigen Krieges, ideologisch zu fundieren bestrebt ist. Man kann sich also nicht auf eine bloße mystisch-poetische Betrachtungsweise zurückziehen. Der Verfasser unseres Gedichtes versucht vielmehr, diverse der zu seiner Zeit besonders hervortretenden philosophischen Anschauungen zu einem System zusammenzufassen. Die Bhagavadgītā wurde damit zu einem klassischen Beispiel des literarisch-philosophischen Eklektizismus.

Für uns, die wir an der abendländischen Dialektik geschult und an das Denken in Gegensätzen gewöhnt sind, hat ein solches Vorgehen vielleicht den Hautgout des Absurden. Aber im alten Indien hat sich der philosophische Idealismus eher additiv als substitutiv entwickelt, so daß ein Nebeneinander für uns unvereinbarer Anschauungen entstand. Schon im Veda haben selbst die bösen Geister ihren Hauspriester, und noch im Mittelalter gab es Philosophen, die Werke verschiedener Richtung jeweils apologetisch kommentierten. Der Eklektizismus der Bhagavadgītā bietet dem indischen Idealismus also keinesfalls eine unüberwindliche Widersprüchlichkeit dar.

Nicht nur die Deutung des Inhalts, auch die Geschichte der Entstehung unseres Lehrgedichtes ist umstritten, wenn auch eine einheitliche Meinung sich hier eher durchzusetzen beginnt. Nach Oltramare, dem von indischer Seite Belvalkar beipflichtet, ist die Bhagavadgītā sogleich in der Form entstanden, in der sie heute vorliegt. Demnach wäre sie ganz oder fast ganz frei von Textzusätzen. Diese Meinung ist jedoch von der Mehrheit der Indologen abgelehnt worden. Andererseits besteht über die Frage, welche Teile des Werkes denn nun als entstehungsgeschichtlich hinzugekommene Texte anzusehen seien, durchaus keine Einigkeit. Schon im Jahre 1826 hatte

W. von Humboldt die Gesänge I bis XI sowie die Verse 63–78 aus dem XVIII. Gesang als das ursprüngliche Werk zu erweisen gesucht. 1905 erklärte R. Garbe alle Verse mit pantheistischer, vedāntistischer und ritualistischer Tendenz als Zutaten und schied damit 170 der 700 Verse aus. Zwei Jahre später sonderte M. Winternitz zusätzlich den XI. Gesang sowie einen großen Teil des nach dem XIII. Gesang folgenden Textes heraus. Wieder anders urteilte 1910 F. O. Schrader. Er bezeichnete den Teil I,1 bis II,38 als Ur-Gītā. Danach sei die eigentliche Bhagavadgītā als Lehrgedicht der Bhāgavatas gefolgt, die später einer brahmanischen Revision unterworfen worden sei. Einen recht voluntaristischen Rekonstruktionsversuch unternahm 1934 der bekannte Religionshistoriker R. Otto.

Wenn nun auch Ultramarine die Dinge jedenfalls zu einfach gesehen hat, so können wir doch denjenigen nicht zustimmen, die die Bhagavadgītā als Produkt vielfältiger Zutaten und Überarbeitungen betrachten. Es war vielmehr die Absicht des Dichters, eine eklektische Zusammenfassung mehrerer philosophischer Richtungen mit der oben skizzierten politischen Zielsetzung zu geben. Dazu bedurfte es keiner Vielzahl von Überarbeitungen. Ob das Werk im 1. oder 2. Jh. von orthodoxbrahmanischer Hand redigiert und in die endgültige Fassung gebracht wurde, ist mit Sicherheit nicht erweisbar, im Rahmen der Gesamtgeschichte des Mahābhārata aber nicht unwahrscheinlich.

Eine andere Frage ist die, ob das Gedicht von Anfang an Teil des Mahābhārata gewesen ist. K. T. Telang war Vertreter derjenigen Richtung, die eine originäre Zugehörigkeit der Bhagavadgītā zum Mahābhārata annahm. Überzeugender jedoch ist die Meinung von M. Winternitz. Danach hatte es im Mahābhārata ursprünglich nur einen kurzen Dialog zwischen Arjuna und seinem Wagenlenker gegeben. Die Bhagavadgītā existierte nebenher als unabhängiges Werk und wurde erst nachträglich in das Epos eingefügt. Es ist in der Tat etwas verwunderlich, daß der Gang der epischen Handlung gerade unmittelbar vor dem Beginn einer entscheidenden Schlacht unterbrochen wird, damit eine lange philosophische Belehrung stattfinden kann.

Die sieben ventilierten Probleme führen unmittelbar auf die

Frage nach der absoluten Datierung unseres Lehrgedichtes. J. Dahlmann hatte die Bhagavadgītā wie überhaupt das Mahābhārata vorbuddhistisch angesehen, eine Ansicht, die heute als überwunden gelten darf. Tatsache aber ist, daß die Gītā den älteren Teilen des Epos angehört, da sie in jüngeren Abschnitten bereits zitiert wird. M. Winternitz weist sie dem 2. Jh. v. Chr. zu. Vettam Mani dagegen zitiert Ansichten, nach denen die Bhagavadgītā im 4.–3. Jh. v. Chr. entstand und im 2. Jh. in das Mahābhārata eingeschoben wurde. Wenn es auch an absolut schlüssigen Beweisen für eine solche Chronologie fehlt, so sind diese Daten nach dem jetzigen Stand unserer Kenntnisse doch recht plausibel. Jedenfalls ist die Konservierung des Textes seither eine sehr gute gewesen. Wie schon A. W. von Schlegel vermutet hatte, hat die runde Zahl von 700 Versen dazu wahrscheinlich beigetragen.

Die poetische Bedeutung des Werkes ist ebenfalls Gegenstand von Kontroversen gewesen. L. von Schroeder etwa schätzte sie weitaus höher als R. Garbe und M. Winternitz. Es darf aber als sicher angesehen werden, daß die Bhagavadgītā kaum eine so tiefgreifende Bedeutung erlangt hätte, wenn sie nicht in das poetische Gewand gekleidet worden wäre, das sie trägt und das besonders im XI. Gesang einem sternenfunkelnden Mantel gleicht. Diese tiefe Wirkung erlangt das Gedicht auf Grund seiner vorliegenden endgültigen Gestalt, die Textveränderungen nicht mehr sicher erkennen läßt. Daß aber immer noch in reichem Maß auch philologische Fragestellungen bestehen, sei an dieser Stelle nicht verschwiegen.

Es hat die große kulturgeschichtliche und politische Bedeutung des Textes nicht beeinträchtigen können, daß es ihm fast völlig an einer Entwicklung seiner Gedanken, insbesondere in dem ganzen dem XI. Gesang folgenden Teil, mangelt und durchaus Momente vorhanden sind, die diesem gewaltigen Ansehen entgegenwirken. Die der Bhagavadgītā innewohnenden Widersprüche stellen sich vielen Indern mitnichten als solche, sondern vielmehr als Reichtum und Vielfalt der Ideen dar. Schon im vedischen Pantheon konnte ein Gott sehr wohl zeitweilig die Aufgaben eines anderen übernehmen. Und was in dieser Hinsicht als Unschärfe anmutet, tritt später ganz ähnlich

in den meisten philosophischen Systemen auf. »Wer vieles bringt, wird jedem etwas bringen«, ist vielleicht das passende Schlüsselwort zur Erklärung der gewaltigen Ausstrahlungskraft dieses Gedichtes. Die Gītā umfaßt eine so breite philosophische Palette, daß sie die Anhänger der verschiedensten idealistischen Spielarten bis zum pragmatischen Materialismus zufriedenzustellen vermag.

Die Bhagavadgītā ist speziell ein heiliges Buch der Bhāgavatas, einer viṣṇuitischen Sekte; allgemein ist sie aber ein Erbauungs- und Trostbuch für die Mehrheit der Hindus überhaupt. Kaum etwas könnte ihre Popularität besser illustrieren als die Tatsache, daß sie in Indien schlechthin Gītā, »der Gesang«, genannt wird! Immer und immer wieder ist das Werk kommentiert und neu gedeutet worden. Die berühmtesten Vertreter des indischen Geisteslebens haben über die Jahrhunderte hinweg ihren Stolz darein gesetzt, zur Schar der Gītā-Kommentatoren zu gehören; wir nennen von ihnen hier nur Śaṅkara, Rāmānuja, Vallabha, Nimbārka, aus neuerer Zeit B. G. Tilak, Śrī Aurobindo und M. K. Gandhi. Tilak nannte das Werk »einen hell leuchtenden und kostbaren Edelstein, der den geplagten Seelen Frieden schenkt und uns zu Meistern spiritueller Weisheit macht«. Und für Gandhi war die Bhagavadgītā »die allumfassende Mutter, deren Tür jedem, der anklopft, weit offensteht«, und er vertrat die Meinung: »... ein echter Verehrer der Gītā weiß nicht, was Enttäuschung ist.« Wie verschiedenartige Anschauungen sich auf die Gītā berufen können, das zeigen am besten die Kommentare so unterschiedlicher Persönlichkeiten wie Śrī Aurobindo und M. K. Gandhi.

Ob es der Verfechter aktiven Handelns oder der nach Erkenntnis Strebende oder der die mystische Vereinigung mit Gott Suchende ist – ihnen allen hat die Bhagavadgītā etwas zu sagen. Der Pragmatiker, der vedische Ritualist, der Asket, der Dualist, der Monist – sie alle empfangen von ihr Erbauung, Trost und Stärkung. Und sie empfangen es durch das Medium einer edlen, begeisternden, wahrhaft dichterischen Sprache.

So nimmt es nicht wunder, wenn die Wirkungsgeschichte der Bhagavadgītā sehr weit zurückreicht. Schon Al-Biruni (973–1048), der aus Chwaresm stammende universelle Gelehrte

und Enzyklopädist, kannte das Werk und schätzte es hoch. Und es ist gewiß kein Zufall, daß die Bhagavadgītā zu den ersten altindischen Werken gehörte, die in Europa bekannt wurden. Bereits im Jahre 1785 wurde sie von Charles Wilkins übersetzt. Glücklicherweise für das weitere literarische Schicksal des Gedichtes war auch der Umstand, daß es 1823 eine hervorragende Edition durch A. W. von Schlegel erfuhr, der ihr eine lateinische Übersetzung beifügte. Durch diese wiederum lernte W. von Humboldt die Bhagavadgītā kennen und trug durch sein begeistertes Urteil, dieses altindische Werk sei »das schönste, ja vielleicht das einzig wahrhaft philosophische Gedicht, das alle uns bekannten Literaturen aufzuweisen haben«, wesentlich zu dessen weiterem Bekanntwerden bei.

Die vorliegende neue Übersetzung stellt sich keine Nachdichtung zum Ziele, sondern will den Leser möglichst genau mit den Grundgedanken der Bhagavadgītā vertraut machen. Daher wurde im Deutschen eine gebundene Prosaform gewählt. Um dennoch genaues Zitieren zu ermöglichen, wurde jedoch die Verseinteilung beibehalten. Der Übersetzer hofft, zwischen philologischer Treue und dichterischer Sprache einen Kompromiß gefunden zu haben, der dem Leser eines der bedeutendsten Denkmäler menschlicher Geistesgröße und Gestaltungskraft nahezubringen geeignet ist.

Klaus Mylius

