

DIE PHILOSOPHIE DER BHAGAVADGĪTĀ

Das Rad auf dem Umschlag wurde aus dem Abbild des Pfeilers der Aśoka-Säule von Sarnath entnommen, die zusammen mit ihren Löwen heute als Staatswappen Indiens verwendet wird. Das Rad ist auch Teil des Streitwagens Arjuns und ein Zeichen der Indus-Schrift, wo es Sonne und König bedeutet.

EGBERT RICHTER-USHANAS

DIE PHILOSOPHIE DER
BHAGAVADGĪTĀ
IN DER INDISCHEN TRADITION
UND IM ABENDLAND

EIN BEITRAG
ZUR VERGLEICHENDEN RELIGIONSWISSENSCHAFT

1. Auflage 1983
2. überarbeitete Auflage 2001
3. Auflage 2005

4. verbesserte Auflage 2011
© 2011 by Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2011
Printed in Germany
ISBN 978-3-88309-633-9
Alle Rechte vorbehalten

INHALT

Einleitung	7
I. Die Philosophie der Bhagavadgītā	
1. Der Yoga des Denkens (<i>buddhi-yoga</i>)	21
2. Die Ethik der Bhagavadgītā	
2.1 Karma-Yoga (Lohnverzicht)	36
2.2 Bhakti-Yoga (Gottesliebe)	46
2.3 Saṁnyāsa (Werkentsagung)	58
3. Das Weltbild der Bhagavadgītā	61
4. Die Epiphanie der göttlichen Gestalt	78
II. Die Bhagavadgītā in der indischen Tradition	
1. Ältere Tradition - Veda und Upaniṣads	84
2. Gleichzeitige abgelehnte Tradition	
2.1 Buddhismus	98
2.2 Jainismus	103
3. Gleichzeitige anerkannte Tradition - Yoga, Sāṁkhya, Vedānta, Tantra	105
III. Die Bhagavadgītā im modernen Hinduismus	
1. Sri Ramakrishna und Swami Vivekananda	109
2. Bāl Gangādhār Tilak	120
3. Rabindranath Tagore	121
4. Mahātmā Gandhi	123
5. Sri Aurobindo	134
IV. Die Bhagavadgītā und die deutsche Philosophie	
1. Immanuel Kant	147
2. G.W.F. Hegel und die Romantiker	152
3. Arthur Schopenhauer	157
V. Die Bhagavadgītā in der westlichen Gesellschaft	
1. Theosophie und Anthroposophie	173
2. Kapitalismus und Sozialismus	180
3. Der Deutsche Glaube und das Dritte Reich	186
4. Das Christentum und das Prinzip der Freiheit	199
5. Moderne Meditationsbewegungen	218
Rückblick	223
Literaturverzeichnis	235
Wörterverzeichnis zur Bhagavadgītā	241

Die Transkription der Sanskrit-Laute entspricht den Regeln der internationalen Lautschrift: Lange Vokale haben einen langen Strich (o und e sind stets lang), Zerebrallaute haben einen Punkt unter dem Buchstaben, sie sind mit zur Gaumenmitte zurückgebogener Zunge zu sprechen. Die Palatallaute j und c klingen wie joy bzw. child im Englischen, y wird wie j in Jugend gesprochen, ś und ṣ entsprechen dem deutschen sch. H nach einem Konsonanten bedeutet Aspirierung, ḥ am Ende einer Silbe steht für ein nachklingendes h (Visarga), ṁ bedeutet Nasalierung, gutturales n entspricht ñ, palatales ñ. Wörter, die in die deutsche Sprache eingegangen sind, werden ohne Akzente geschrieben, wenn sie nicht in der Ursprache verwendet werden, z.B. Yogi statt Yogī.

EINLEITUNG

Die Bhagavadgītā oder Gita, wie sie kurz genannt wird, ist ein in sich abgeschlossener philosophischer Dialog, der in das 6. Buch des Mahābhārata, des größten indischen Epos, eingefügt ist, das in 18 Büchern mit insgesamt 100 000 Doppelversen die Geschichte des Kampfes der Kauravas um die Thronfolge erzählt. Die Kauravas sind die Nachkommen des Königs Kuru, der wiederum ein Nachkomme des Königs Bharata war, der dem Epos den Namen gegeben hat. Bharata bedeutet 'der/das zu erhalten ist' und bezog sich ursprünglich auf das Feuer. Es gehört zu den Bedeutungen des Zeichens ॐ in der Indus-Schrift (Richter-Ushanas 2009; 51). In der Bhagavadgītā wird der Krieg mit der Kṛṣṇa-Verehrung in Zusammenhang gebracht und damit ethisch gerechtfertigt. Der Sieger verkörpert das höhere ethische Prinzip (Gita 18.78):

*Wo Kṛṣṇa ist, der Herr des Yoga, und Arjuna,
der Bogenträger, da ist das Glück, da sind Sieg
und Macht und rechte Führung.*

Die Lehre der Gita ist jedoch nicht neu, sondern die Wiederherstellung eines sehr viel älteren Gesetzes. In Gita 4.1-3 sagt Kṛṣṇa:

*Diesen ewigen Yoga habe ich Vivasvat
einst gelehrt, Vivasvat lehrte ihn Manu,
Manu gab ihn an Ikṣvāku weiter.
So erfuhren nacheinander ihn
die königlichen Weisen, doch nach langer Zeit
ging er verloren hier, Paramtapa!
Diesen alten Yoga habe ich dich nun erneut gelehrt,
weil du mein Freund bist und mich liebst,
denn dies ist das verborgenste Geheimnis.*

Diesen Yoga, der vorher nur wenigen königlichen Weisen bekannt war, macht die Bhagavadgītā allen Menschen zugänglich, ohne daß er aufhört, ein Geheimnis zu sein (18.75). Vivasvat, ein Name der Sonne und der Vater des Todesgottes Yama im Ṛg-Veda,

heiratet nach RV X.17 die Tochter des Schöpfergottes Tvaṣṭṛ. Auf mehreren Indusriegeln ist eine menschliche Gestalt im Yogasitz abgebildet (Richter-Ushanas 2010c; 27). Auch wenn es dem Verfasser der Gita nicht bewußt war, da nicht nur der Yoga, sondern auch die Indus-Kultur in Vergessenheit geriet, geht der Yoga auf diese Kultur zurück. Hier sind auch die ältesten Teile des Ṛg-Veda entstanden (Richter-Ushanas 2009; 13).

Als Verfasser des Mahābhārata und damit der Gita gilt der Brahmane Vyāsa. Er hat den Stamm der Kauravas vor dem Untergang bewahrt, indem er mit den Witwen des letzten Königs Nachkommen gezeugt hat. Das Alter des Epos und der Gita ist nicht genau feststellbar. Unverkennbar zeigen beide Spuren eines kulturellen Umbruchs, wie er durch den Buddhismus, das persische Gottkönigtum und den Einfall der Griechen hervorgerufen worden sein kann. In König Duryodhana, der die eine Seite der Kauravas anführt und als Verkörperung des Kali-Yuga, des schlechtesten Zeitalters, gilt, finden sich die negativen Eigenschaften Alexanders wieder. Die Idee des Gottmenschen, die ebenso wie der Yoga auf die Indus-Kultur zurückgeführt werden kann und bereits im anderen großen Epos der Inder, dem etwa 300 Jahre älteren Rāmāyaṇa, erscheint, wird durch Alexander in negativem Sinn aktualisiert.

Auf der anderen Seite der Kauravas stehen die nach ihrem Vater Paṇḍu genannten Pāṇḍavas, Arjuna und seine Brüder Yuddhiṣṭhira, Bhīma, Nakula und Sahadeva. Nakula und Sahadeva sind Zwillinge und haben eine andere Mutter. Kṛṣṇa, der Lehrer der Bhagavadgītā, ist König der Yadavas. Als Wagenlenker seines Freundes Arjuna unterstützt er den Anspruch der Pāṇḍavas auf die Thronfolge. Kṛṣṇas Titel ist Bhagavān. Dies ist wurzelgleich mit *bhakti*, Gottesliebe. Wörtlich bedeutet es ‘*bhaga* besitzend’. *Bhaga* ist ein vieldeutiger Begriff. Seine Grundbedeutung ist ‘günstiger Anteil, Glück’, im geistigen Sinn die Erleuchtung. Bhagavān ist also der, der die Erleuchtung besitzt. Er kann auch Herr, englisch Lord, genannt werden. Als Herr oder Gott ist Kṛṣṇa eine Verkörperung Viṣṇus, einer der drei großen Götter des Hinduismus. Gita bedeutet wörtlich Gesang. Bhagavadgītā bedeutet also Gesang oder Verkündigung eines Erleuchteten, eines Gottmenschen, der hier den Namen Kṛṣṇa trägt. Kṛṣṇa vertritt die

Idee des Gottmenschentums im guten Sinn. Da er Mensch und Gott ist, wird er einer tantrischen Guasche als Mischwesen aus den großen indischen Gottheiten dargestellt (vergl. Umschlag).

Der Kampf, von dem das Mahābhārata und die Bhagavadgītā berichten, hat die Zehnkönigsschlacht des Ṛg-Veda als Vorbild, die König Sudās mit Hilfe des Götterkönigs Indra für sich entschied. Die Gegner lebten in sieben Zitadellen. Diese mythologische Zahl wird bereits in der Indus-Schrift verwendet (Richter-Ushanas 2009; 33). Die Zehnkönigsschlacht fand am Ufer des Sutlej, einem Nebenfluß des Indus, statt, die Schlacht, von der die Gita berichtet, in Kurukṣetra, dem Kuru-Feld, einer nach König Kuru benannten Ebene westlich von Delhi, das damals Hastināpura hieß. Das Kuru-Feld wird in Gita 1.1 Feld des Gesetzes, *dharmakṣetra*, genannt, weil dort Asketen und Einsiedler lebten und es als Opferplatz für König Kuru diente. Der Kampf kann auch als Opfer angesehen werden (Gita 3.9). Erst im Kampf gegen die Muslims wurde das Kuru-Feld zu einem historischen Kriegsschauplatz.

König Dhṛtarāṣṭra, der Vater Duryodhanas, und Saṁjaya, der durch Vyāsa hellseherisch gewordene Wagenlenker des blinden Königs, der ihm die Bhagavadgītā erzählt, stehen als literarische Personen im gleichen Verhältnis zueinander wie Arjuna und Kṛṣṇa. Pāṇḍu ist der ältere Bruder Dhṛtarāṣṭras. Er hat auf Grund der Vorhersage, daß er bei der Vereinigung mit einer Frau sterben würde, auf die Thronfolge verzichtet und sich mit seinen beiden Frauen Kuntī, auch Prithā genannt, und Mādri in den Wald zurückgezogen. Doch kann er auch dort der sexuellen Versuchung nicht widerstehen und stirbt wie vorhergesagt. Er bleibt aber trotzdem nicht kinderlos. Kuntī werden durch Einwirkung der Götter die Söhne Yuddhiṣṭhira, Bhīma und Arjuna, Mādri die Zwillinge Nakula und Sahadeva geboren. Mādri folgt dem Gatten auf den Scheiterhaufen, Kuntī kehrt mit den Kindern an den Hof Dhṛtarāṣṭras zurück.

Als sie herangewachsen sind, erheben sie wie Duryodhana Anspruch auf die Thronfolge. Duryodhana meint, daß der Thronverzicht des Vaters auch für die Söhne gilt, zumal sie einen anderen Vater haben. Da sie auf ihrem Anspruch beharren und Duryodhana nicht bereit, ihnen auch nur einen kleinen Teil des Reiches zu überlassen, kommt es zum Krieg. Obwohl Duryodhana aus niederen Motiven kämpft,

hat er die größere Zahl an Verbündeten. Von Kṛṣṇa vor die Wahl gestellt, ob er ihn oder sein Heer als Verbündeten haben will, wählt er das Heer. Damit ist seine Niederlage besiegelt.

Es ist unwahrscheinlich, das die ganze Gita schon im 3. Jh. v. Chr. entstanden ist, der 10. und 17. Abschnitt sind vermutlich erst im 6. Jh. n.u.Z. hinzugefügt worden. Auch in den anderen Abschnitten finden sich spätere Zusätze, doch wenn man sie nicht mit den Augen des Gelehrten, sondern des Wahrheitssuchers betrachtet, wird die Einheit des ganzen Werks durch diese Einschübe nicht in Frage gestellt.

Die Bhagavadgītā beginnt mit dem Bericht über die Verzweiflung oder Verzagtheit Arjunas mitten auf dem Schlachtfeld, wo er angesichts der Verwandten und Freunde von Schwäche erfaßt wird. Kṛṣṇa macht ihm klar, daß der Kampf unumgänglich ist und daß kein Grund zur Trauer besteht, weil die Körper nur Entfaltungen Viṣṇus sind, des ewigen und ungeborenen Herrn der Wesen (4.6). Er ist *die Zeit, die reif geworden ist, gekommen, um die Welten zu vernichten* (11.31). Hierbei ist an den Beginn des Kali-Yugas gedacht, das für die indischen Astrologen mit dem Tod Kṛṣṇas beginnt, den sie auf das Jahr 3101 v.u.Z. festgesetzt haben. Doch dieses astrologische Datum wurde im 4. Jh. n.u.Z. festgelegt (Richter-Ushanas 2009; 16). Die Zeit ist immer dann reif für einen Krieg, wenn die Menschen die Verbindung mit dem Ewigen verloren haben. Die Krieger sind bereits durch die Zeit getötet, bevor Arjuna die Waffen auch nur erhoben hat (11.32-34). Arjuna soll nur das *Werkzeug* sein (11.31) und sich nicht aus Eigensinn dem Werk der Natur entziehen (18.58-59). Doch soll er nicht den Lohn zum Antrieb seines Handelns machen (2.47), sondern das Werk für das höchste Selbst tun. Das ist der Dharma, das kosmische und moralische Gesetz, die wahre Ordnung, zu deren Wiederherstellung Kṛṣṇa gekommen ist (4.7). Teil dieser Ordnung ist der alte, ewige Yoga (4.1,3).

Da Arjuna diesen Yoga ebenso vergessen hat wie seine früheren Geburten (4.5), da er verwirrt ist über das Gesetz (2.7) und seinen Auftrag in der Welt nicht erkennt, fällt ihm in der Gita, die eigentlich ein Gespräch des Selbst mit sich selbst ist, die Rolle des Schülers zu. Damit ist zugleich das Erscheinen

des Gottes mitten auf dem Schlachtfeld erklärt, denn hier macht sich der Verlust der Erinnerung auf besonders gefährliche Weise bemerkbar.

Zur Erlangung des Yoga, der das Lohndenken überwindet (2.50), nennt die Gita zwei Hauptwege: den Weg der asketischen Entsagung (*saṁnyāsa* oder *jñāna yoga*) und den Weg des besonnenen Handelns (*karma yoga*). Wenn die Gita auch dem Karma-Yoga den Vorzug gibt, so empfiehlt sie dem Yogi dennoch das Wissen des Gelehrten und die einfache Lebensweise des Asketen. Andererseits rät sie dem Asketen und Gelehrten zu besonnenem Handeln (3.3-8; 5.2-7; 6.1-4).

Unvereinbar mit diesen Wegen ist einerseits die selbstquälerische Askese (17.5-6), andererseits die Begierde (16.10-11). In solchen Verhaltensweisen zeigt sich widergöttlicher Entschluß (17.6) oder die widergöttliche Natur, die in die Hölle, in den ewigen Weltkreislauf führt, auf den schlechtesten Weg (16.19-20). Der Mensch soll durch das Leid, das aller nur sinnlichen Befriedigung und aller übertriebenen Askese früher oder später folgt, zur göttlichen Natur zurückgeführt werden. Ohne das Leid gibt es keine Erkenntnis.

Auch der Kampf auf dem Schlachtfeld ist wie der Kampf des täglichen Lebens eine Form des Leids, durch das der Mensch veranlaßt wird, sich um die geistige Klarheit zu bemühen, in der alle Leiden aufhören (2.65). Das Leid wird nicht überwunden, wenn man sich dem Kampf entzieht, wie Arjuna denkt, veranlaßt durch eine falsche Einschätzung der asketischen Entsagung. Denn der Asket hört nicht auf zu handeln, weil ihm ein bestimmtes Werk nicht zusagt oder weil er sich in einer schwierigen Lage befindet, aus der er entkommen will, sondern weil er die Unwirklichkeit der Welt erkennt. Ist es anders, betrügt er sich selbst (3.6). Arjunas Widerstreben und Klage und andererseits seine Vorstellung einer Freude, die aus dem Handeln, statt aus dem Selbst kommt, zeigt deutlich, daß er die Unwirklichkeit der Welt, das Ende von Entstehen und Vergehen (2.16), nicht erkannt oder vergessen hat. Für ihn gibt es nur den Weg des Karma-Yoga zur Überwindung des Leids: In der Welt zu bleiben und ohne Haftung, besonnen zu handeln, da das Handeln zu seiner Natur gehört.

Ein solches Handeln ohne Haftung an den Lohn wird in der Gita mit einem Opfer gleichgesetzt. Auch das Werk der Natur, das Universum, ist ein ewiges Opfer, das der Schöpfergott Prajāpati mit und durch sich selbst darbringt (3.10-15) wie der kosmische Mensch (*puruṣa*) in Ṛg-Veda X.90 (vergl. Kap. I.2.1). Wenn der Mensch in diesem Sinn handelt, erlangt er das Verwehen im ewigen Sein (*brahma-nirvāṇa*), die Nichtzweiheit. Daher soll der Yogi das Werk nicht lassen, sondern im Überselbst, in der göttlichen Gestalt, belassen (3.30). Wenn der Yogi in den religiösen wie in den weltlichen Werken und in seiner eigenen Natur (*svadharmā*) das Wirken der Natur (*prakṛti*) erkennt, bindet er sich nicht (3.28), dann erlangt er die Besonnenheit, durch die er im ewigen Sein bleibt, auch wenn er handelt. Er ist der wahre Herr der Welt (5.14). Er hat das Leid und seine Ursache überwunden und ist wirklich glücklich.

Zu den beiden zuerst genannten Wegen der Entsagung (*jñāna yoga*) und des besonnenen Handelns (*karma yoga*) tritt als dritter Weg der Yoga der Gottesliebe (*bhakti yoga*) hinzu, der vom 7. bis zum 12. Kapitel ausführlich behandelt wird. Hier wird das Denken auf eine göttliche Entfaltung, die Mensch, Tier oder Gegenstand sein kann, gerichtet: das Ewige wird Gestalt. Indem man das Ewige verbildlicht, werden die Dinge vergöttlicht. Dadurch wird die Trennung zwischen den Dingen und dem Betrachter beseitigt, die in der indischen Philosophie *Māyā*, Täuschung, genannt wird (7.14). Damit hören auch Abwehr und Verlangen auf, die Folge dieser Trennung sind. Indem die *Māyā* als die Macht des höchsten Wesens betrachtet wird, gelangt man über sie hinaus. Das heißt nicht, daß die Welt verschwindet, wenn die Täuschung der *Māyā* erkannt ist, nur die Täuschung hört auf, durch die man die Dinge getrennt vom Betrachter sieht. In der Schau des Yogi im 11. Abschnitt wird sichtbar, daß die Welt aus dem Ewigen entströmt und von ihm wieder eingesogen wird. Für das ewige Sein, das mit und ohne Gestalt erfahren werden kann, gibt es weder Entstehen noch Vergehen. Infolge der *Māyā* wird dies nicht erkannt

Damit ist die Philosophie der Gita in ihren Grundzügen beschrieben. In den Abschnitten 13-18 werden philosophische Einzelfragen, die vorher am Rande erwähnt wurden und für

das Verständnis der Lehre der Gita wichtig sind, ausführlicher behandelt. Diese Abschnitte sind nicht der Inspiration beraubt, wie man im Vergleich mit den anderen Abschnitten meinen könnte, doch sind hier spätere Zusätze offenkundig. Das Hauptthema wird erst Mitte des 18. Abschnitts wieder aufgenommen. Der Anfänger neigt zur Trennung der Wege der Liebe, des Handelns und der Entsagung. Für die Gita haben alle Wege ihre Berechtigung.

Jeder Krieg geht letztlich auf den Gegensatz von männlich und weiblich zurück. Hier geht es um Draupadī, die Gattin der fünf Pāṇḍavas. Duryodhana und seine Anhänger betrachten es als einen Verstoß gegen die ewige Ordnung, daß sie mit fünf Männern zusammenlebt. In jedem Kampf ist wie in der ganzen Schöpfung auch ein spielerisches Element enthalten (18.60-61), trotz des damit verbundenen Leids.

Obwohl sie bis an den Ursprung der Zeit zurückgeht, ist die Gita ihrer Zeit weit voraus. Damit mag es zusammenhängen, daß sie erst etwa 1000 Jahre nach ihrer Entstehung durch den Kommentar des großen Philosophen Śāṅkara allgemein bekannt wurde, obgleich dieser Kommentar zu sehr durch die asketische Lebensform geprägt ist. Seit Śāṅkara hat die Gita in Indien die gleiche Autorität wie die Upaniṣads, die den Abschluß des vedischen Denkens bilden. Aktualität und politische Wirksamkeit erlangte die Gita jedoch erst im indischen Freiheitskampf durch Tilak, Gandhi, Tagore und Aurobindo. Wir werden darauf im III. Abschnitt ausführlich eingehen.

Die Synthese, die die Gita erreichen will, wird durch die widergöttlichen Kräfte, die auf Machterwerb und Genuß gerichtet sind, immer wieder in Frage gestellt. Diese Kräfte wirken von außen, durch die Eroberungszüge der Griechen und Hunnen, der Muslims und der Europäer, die das Christentum mitbrachten, und von innen durch die Zersplitterung des Kastenwesens. Mit der Gita in Übereinstimmung steht lediglich das Vierkastensystem, das auf den drei Strähnen oder Guṇas der Natur beruht (4.13). Die Vervielfältigung der Kasten in Tausende von Unterkasten, die auf dem Lohndenken beruht, wird damit nicht sanktioniert.

Verdienst oder Schuld, auf die die widergöttlichen Kräfte ihre eigene hohe und die niedere Stellung der anderen zurückführen,

sind nur solange maßgebend, wie der Mensch, in Täuschung über sein wahres Wesen, sich selbst statt der Natur mit ihren Strahlen als den Täter ansieht. Diese Täuschung nutzen die widergöttlichen Kräfte geschickt aus, um die Schwachen zu unterdrücken und sich selbst noch größere Macht zu verschaffen. Dabei können sie auch für die Abschaffung der Kasten eintreten, wenn sie so ihre Machtstellung besser sichern können. Schon in R̥g-Veda I.187.5 wird Indra angerufen als Helfer gegen die Feinde, die sich groß fühlen. Andererseits dienten die vedischen Opferriten in der Zeit der Gita der Machtsicherung der Priester (2.42-45). In der heutigen Zeit sind diese Riten bedeutungslos geworden. Heute gibt es andere Maßnahmen, um die Menschen daran zu hindern, nach höheren Zielen wie Selbsterkenntnis oder Erleuchtung zu streben. Dazu gehört auch ein nur am äußeren Erfolg orientiertes Prüfungssystem. Es hat oft schlimmere Wirkungen als das strengste Kastenwesen, es kann aber wie dieses durch Yoga gemildert und sogar überwunden werden.

Statt weltliche Anerkennung oder bessere Geburt zu erstreben, fordert die Gita dazu auf, bei dem von der Natur zugeteilten Werk zu bleiben, selbst wenn es fehlerhaft ist (3.35; 18.47): Wenn er seinem Werk nachgeht, erreicht der Mensch Vollkommenheit (18.45). Die vier Grundkasten abzuschaffen würde bedeuten, die Natur abzuschaffen. Was man beseitigen kann und soll, ist der Eigensinn, das Ichdenken. Dann ist auch Kastenhäufung und Kastendünkel der Boden entzogen (vergl. Kap. V.2).

Zur Überwindung des Eigensinns genügt nicht der Gemeinsinn, wie in den christlich-säkularisierten Gesellschaften angenommen wird. Er beruht auf dem Gruppenegoismus und verstärkt ihn. Erst wenn man erkannt hat, daß das Ich keine wirkliche Existenz hat, kann man den Eigensinn überwinden und zum Wohl der Gemeinschaft, für den Zusammenhalt der Welt (3.20), tätig werden. Diese Erkenntnis hat überweltlichen Charakter, sie ist Teil der ewigen kosmischen Ordnung, des ewigen Gesetzes, das philosophisches Wissen und ethisches Verhalten einschließt.

Diese Ordnung ist weder die Stammesordnung, die Arjuna für ewig hält, noch irgendeine westliche Verfassung, die auch wenn sie meist eine christliche Präambel hat, von der anscheinend

naturgegebenen Dominanz des Westens ausgeht. Der Weltfrieden wie ihn sich Kant vorgestellt hat, kann nur erreicht werden, wenn dieser Dominanzanspruch überwunden wird. Daß er sich auch auf die Wissenschaft und das Bildungssystem erstreckt und nur ein Euphemismus für Imperialismus ist, sieht der Friedensforscher Czempiel, der diesen Begriff verwendet, nicht. Das wird auch nicht in den Abituraufgaben des Landes Niedersachsen behandelt. Die Aufklärung, die der Mensch heute als eine Errungenschaft des Westens betrachtet, reicht dafür nicht aus, wie schon Adorno und Horkheimer in ihrer Dialektik festgestellt haben. Den Imperialisten, die nach der Lehre der Gita mit den widergöttlichen Kräften identische sind und deren Hauptziel die Verhinderung der Erleuchtung ist, ist es gleichgültig, ob durch ihr Verhalten die Welt vernichtet wird. Sie können nur durch Lohnverzicht besiegt werden, wie er in der Gita gelehrt wird.

Trotz dieser einfachen Zielsetzung und ihrer vergleichsweise einfachen Sprache ist es keineswegs leicht, die Gita zu verstehen. Schon Arjuna wird von den scheinbar doppeldeutigen Worten Kṛṣṇas verwirrt (3.2). Die Doppeldeutigkeit beruht vor allem darauf, daß die Lehre der Gita manchmal in nicht-dualistischer und manchmal in dualistischer Form vorgetragen wird entsprechend der Terminologie des Vedānta und des Sāṃkhya. Am ehesten erschließt sich die Philosophie der Gita dem, der sie anderen mitteilt, die bereit und bemüht sind, sie zu verstehen (18.68). Zugleich aber sollte man danach trachten, das Wesen der göttlichen Geburt zu begreifen, das Gestaltwerden des gestaltlosen ewigen Seins. Dann wird man von den Widersprüchen der Gita, die häufig auf Wortgleichheit bei verschiedener Bedeutung und Wortverschiedenheit bei gleicher Bedeutung zurückgehen, nicht mehr verwirrt.

Jedoch läßt sich die Gita nicht allein aus sich selbst heraus erklären, denn sie ist Teil der indischen Überlieferung. So ist vor allem die Kenntnis des Ṛg-Veda, auf den sich die Gita mehrfach bezieht, erforderlich. Außerdem ist es für das Verständnis der Gita nötig, ihre Beziehung zu den Upaniṣads und zu den wichtigsten philosophischen Systemen, dem Sāṃkhya, Yoga und Vedānta zu kennen. Auch zum Tantra bestehen Verbindungen. Hilfreich für das Verständnis der kritischen Stellen der Gita sind auch

die Kommentare. Aus der unmittelbaren Vergangenheit sind besonders Ramakrishna und Swami Vivekananda, Tilak, Tagore, Gandhi und Sri Aurobindo zu nennen (vergl. Kap. III).

Als meine Übersetzung der Bhagavadgītā im Jahre 1963 zum ersten Mal erschien, galt die Bekehrung von Menschen außerhalb Indiens zum Hinduismus als dem indischen Denken wesensfremd. Heute ist daraus eine Form von Tourismus und damit ein Wirtschaftsfaktor geworden. Dazu kommen zahlreiche neue Übersetzungen der Gita ins Englische, von denen wir in einigen Fällen durch deutsche Nachübersetzungen Kenntnis erhalten haben. Die Gita wird darin häufig für nationale und karitative Zwecke instrumentalisiert. Erstmals ist dies durch Vivekananda geschehen, wie Sharpe feststellt (1985; 69).

Für mich ist die Gita ein philosophisches Buch. Gerade deshalb nehme ich ihren ethischen Anspruch ernst. Zwar habe ich Sanskrit und indische Philosophie bei indischen Lehrern sowohl im Westen wie in Indien studiert, doch habe ich mich keiner Organisation oder Sekte angeschlossen. Auf meinen Indienreisen ist mir auch kein Lehrer begegnet, der dies von mir erwartet oder gar verlangt hätte.

Die Gurus der heutigen Zeit sind mit den Gurus des alten Indiens meist nicht zu vergleichen. Doch auch die alten Gurus, die ihre früheren Geburten kannten, wußten nichts über die Indus-Kultur. Auch die Erinnerung an frühere Geburten ist durch die Gesellschaft und die Zeit bedingt, in der man lebt. Sie reicht nicht bis auf die Überlieferung zurück, aus der der Veda entstanden ist, dessen Ursprung in der Indus-Kultur bis heute sowohl im Westen wie in Indien bestritten wird.

Auch für den Yoga gilt, daß jede Tradition nur einen Teil der Wahrheit besitzt, wie die Blinden, die den Elefanten betasten. Diesen Sinn hat die Fabel jedoch erst durch den bengalischen Heiligen Ramakrishna erhalten. In der buddhistischen Überlieferung wurde sie erzählt, um zu erklären, daß keiner von den Blinden die Wahrheit der Lehre des Buddha erkennt, wodurch sie gleichfalls einen Absolutheitsanspruch aufstellt (Richter-Ushanas 2009; 245). Die Swamis der Ramakrishna-Mission, die Ramakrishna für den Avatar der heutigen Zeit halten, begehen denselben Fehler.

Wenn wir das Alter dieser Fabel berücksichtigen, können wir ungefähr ermessen, wie lange und auf wie viele Weise der Mensch versucht hat und noch immer versucht, die Wahrheit herauszufinden, und wie er immer wieder das, was er herausgefunden hat, für die einzige Wahrheit hält. Vielleicht liegt hier ein Geburtsfehler des menschlichen Gehirns vor, der auch durch immer neue Wiedergeburten nicht behoben werden kann. Wenn es so ist, können wir nun auf die moderne Wissenschaft hoffen, daß sie einen Menschen klont, der besser ist als der vorgefundene. Oder sollte sie dazu nicht in der Lage sein, da sie ihrerseits ein Produkt dieses menschlichen Gehirns ist? Dann bleibt uns nur, den Weg nach innen zu gehen, so mühsam es ist, entgegengesetzt zu der von Wittgenstein beschriebenen Fliege im Glas, die die Freiheit außerhalb suchte.

Wer die Beziehungen zwischen der indischen und der europäischen Kultur untersucht, muß sich auch mit der Anschuldigung des Inklusivismus befassen, die gegen den *Neo-Hinduismus* zuerst durch den Indologen Hacker erhoben und von dessen Nachfolger Halfass wiederholt wurde (1981; 244). Den Exklusivismus des Neo-Kolonialismus bemerken beide nicht. Er führt dazu, daß Menschen mit indischer Weltanschauung die wissenschaftliche Anerkennung versagt wird, besonders von den Indologen. Ich habe mich dazu bereits in meiner Arbeit über die Kosmologie des Veda geäußert (Richter-Ushanas 2011a; 9). Wenn die Nichtchristen europäischer Herkunft sind, werden sie als Opfer des angeblichen indischen Inklusivismus hingestellt. Daß sie durch den neo-kolonialen Exklusivismus in ihren Grundrechten verletzt werden und dadurch dessen Opfer sind, wird nicht zur Kenntnis genommen. Dies ist eine Folge des westlichen Dominanzanspruchs und weder wissenschaftlich noch moralisch.

Halfass schreibt in *Europa und Indien* (1981; 7): *Gerade wer die indische Tradition philosophisch ernstzunehmen bereit ist, muß, bis ins historische, philologische und begriffsgeschichtliche Detail hinein, sehr wachsam sein gegenüber den Formen ihrer Übermittlung.* Dabei übersieht er, daß dies ebenso und mehr noch für die Übermittlung der westlichen Kultur gilt, die stets in Verbindung mit christlicher Bekehrung und wirtschaftlicher

Ausbeutung erfolgte. Halbfass schreibt am Schluß dieses Buches (1981; 436): *In der Entfaltung seines Universalismus hat Europa zugleich Kräfte gegen sich geweckt. Seine <Überlegenheit> ist insofern zugleich der Grund seiner Bedürftigkeit und Gefährdung.* Hier erwartet er sogar noch Mitleid mit dem Sieger und Zerstörer aller nicht-europäischen Kulturen, der nun Mühe hat sich selbst zurechtzufinden.

Es ist sicher kein Zufall, daß Halbfass den Nationalsozialismus nicht erwähnt. Die Orientierungslosigkeit hat auch dazu geführt, daß einige Indologen geisteskrank geworden sind und andere sich der transzendentalen Meditation zugewandt haben, ohne daß sie dies offen zugeben können.

Eine nach dieser Methode meditierende Indologin hält mich für *starrköpfig*, weil ich an meinen Forschungsergebnissen auch dann festhalte, wenn die Indologen, sie eingeschlossen, sie nicht anerkennen. Mir scheint es starrköpfig, wenn Indologen und auch indische Gelehrte es ablehnen, sich mit der Indus-Kultur und deren Schriftsystem zu befassen, weil sie der Meinung sind, die Indus-Kultur gehöre nicht zu Indien. Dabei hat sich diese Kultur nicht nur im Indus-Gebiet, sondern weit nach Gujerat und in den Pañjab hinein ausgebreitet.

Die vorliegende Arbeit geht wie meine Arbeit über die Kosmologie des Veda auf ein Promotionsstipendium zurück, das mir vor jetzt 32 Jahren vom Deutschen Akademischen Austauschdienst gewährt wurde, das ich aber zurückgegeben habe, weil mir schon damals klar geworden war, daß sie mit meiner freiberuflichen schriftstellerischen Tätigkeit unvereinbar war. Da bei der Vergabe des Stipendiums die Hamburger Indologen übergangen wurden, die die Arbeit sicher nicht befürwortet hätten, weil sie aus dem Geist des westlichen Überlegenheitsdenkens entstanden ist und daher auch nicht mit ihren wissenschaftlichen Methoden übereinstimmt, wäre es ohnehin unmöglich gewesen, dafür einen Gutachter zu finden. Die Rückgabe des DAAD-Stipendiums war somit unumgänglich, zumal bei seiner Vergabe die indische Regierung nur eine untergeordnete Funktion hatte.

Die Indologie hat jedoch weder einen Alleinanspruch auf die indische Philosophie noch auf das Studium des Sanskrit und

anderer indischer Sprachen, und es widerspricht der Freiheit der Wissenschaft und damit der Verfassung, wenn jemand gezwungen wird, sich unter das Joch einer bestimmten Methode zu beugen.

Das Thema der Dissertation stand mit diesen methodischen Grundsätzen auch deshalb im Widerspruch, weil es nicht genügend abgegrenzt war. Es ist allerdings schwierig, sich von einem Kapitel zu lösen, nachdem man sich einmal darauf eingelassen hat, wie meine Arbeit über den Veda zeigt, die aus der Einleitung zum ursprünglichen Thema über die Philosophie der Bhagavadgītā hervorgegangen ist. Doch mit der Zeit gewinnt man Übung darin, und so konnte die 1. Auflage dieses Buches in nur sechs Monaten fertiggestellt werden, obwohl viel Literatur zu lesen war.

Wissenschaft und Selbsterkenntnis lassen sich durch Yoga und Meditation verbinden. Warum müssen Indologen, die nach der Mahesh-Yogi-Methode meditieren, das geheim halten und sich sogar für schizopren erklären, statt zuzugeben, daß sich dies auf ihre Forschung auswirkt? Gelten sie dann nicht mehr als Wissenschaftler?

Das vorliegende Buch hätte nicht geschrieben werden können, wenn ich dabei nicht auf frühere Arbeiten hätte zurückgreifen können, vor allem auf meine kommentierte Bhagavadgītā-Übersetzung, aus der ich hier immer wieder ohne Angabe der Quelle zitiere, sowie die erwähnte Arbeit über die Kosmologie des Veda und die Universitätsreferate, die unter dem Titel *Wissenschaft und Selbsterkenntnis* erschienen sind. Auch diese Arbeit soll vor allem der Selbsterkenntnis dienen, und zwar mehr im indischen als im griechischen Sinn, auch wenn damit eine wissenschaftliche Anerkennung ausgeschlossen ist, was die Rückgabe des DAAD-Stipendiums erneut rechtfertigt.

Ein Schwerpunkt dieser Arbeit liegt im Vergleich der Philosophie der Bhagavadgītā mit den Menschenrechten. Damit hängt auch ihre Haltung zum Krieg und zur Rolle der Frau zusammen. Die Aufklärung, die auf der durch den Islam und das Judentum vermittelten Wiederentdeckung der Antike beruht, hat dazu geführt, daß die Frau in den Ländern der westlichen Welt die gleichen Rechte beanspruchen kann wie der Mann, doch von dem allgemeinen Frieden, der für Kant aus der aufgeklärten Vernunft

erwachsen sollte, sind wir noch immer weit entfernt. Das hängt auch mit dem Fortschrittswahn zusammen, der heute die Stelle des Führerwahns eingenommen hat.

An den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt glauben die Frauen ebenso wie die Männer. Rational wäre es, wenn sie sich künstlich entjungfern und schwängern ließen, doch dann würden viele Industriezweige wie der Film, die Mode und die Kosmetik zugrundegehen. Was bei der Anbetung des Fortschritts auf der Strecke bleibt, ist die Menschlichkeit, und doch ist es der Westen, der behauptet, die Menschenrechte zu achten. Solange sie nicht das Recht auf die innere Befreiung einschließen, fehlt ihnen aus der Sicht der Gita die philosophische Grundlage. Ein islamischer Terrorist zeigt mehr Menschlichkeit als ein aufgeklärter Fortschritts-fanatiker, auch wenn er ebenfalls der Selbsttäuschung erlegen ist. Auch die Folgen seiner Tat bleiben weit hinter den Folgen der modernen westlichen Kriegstechnik zurück, solange er keine Atombomben oder biologische Waffen einsetzt.

Worpswede, im Februar 2011

I. Die Philosophie der Bhagavadgītā

1. Der Yoga des Denkens (*buddhi yoga*)

Die Bhagavadgītā beginnt mit dem Yoga des Wissens, dem Jñāna-Yoga, der in 2.39 als die Lehre des Sāṃkhya bezeichnet wird. Um diese Lehre anzuwenden, ist Gleichmut erforderlich, der durch den Yoga des Denkens gewonnen wird, wie im gleichen Vers erklärt wird. Erst durch den Yoga des Denkens kann der Geist die Philosophie der Bhagavadgītā verstehen und auch in einer schwierigen Lebensphase daran festhalten. Dann wird er nicht mehr von den *Berührungen der Stoffteilchen* abgelenkt, sei es, daß sie als Kälte oder Hitze auf den Körper oder als Leid oder Freude auf das Gemüt wirken (2.14). Diese Gemütsruhe hat Zenon, der Begründer der Stoa, an den indischen Yogis vor allem bewundert, darum hat er sie als sein Vorbild angesehen. Unter den Philosophen der Antike kommt der stoische Weise dem Yogi der Bhagavadgītā zweifellos am nächsten.

In einer für einen Buddhisten, für den sich Schopenhauer gehalten hat, befremdlichen Verkennung der stoischen Lehre schildert er den stoischen Weisen als einen *steifen Gliedermann* (1977 I; 134):

Der innere Widerspruch, mit welchem die stoische Ethik, selbst in ihren Grundgedanken behaftet ist, zeigt sich ferner auch darin, daß ihr Ideal, der stoische Weise, in ihrer Darstellung selbst nie Leben oder innere poetische Wahrheit gewinnen konnte, sondern ein hölzerner, steifer Gliedermann bleibt, mit dem man nichts anfangen kann, der selbst nicht weiß, wohin mit seiner Weisheit, dessen vollkommene Ruhe, Zufriedenheit, Glückseligkeit dem Wesen der Menschheit geradezu widerspricht und uns zu keiner anschaulichen Vorstellung davon kommen läßt. Wie ganz anders erscheinen, neben ihn gestellt, die Weltüberwinder und freiwilligen Büßer, welche die indische Weisheit uns aufstellt und wirklich hervorgebracht hat, oder gar der Heiland des Christentums, jene vortreffliche Gestalt, voll tiefen Lebens, von größter poetischer Wahrheit und höchster Bedeutsamkeit, die jedoch, bei vollkommener Tugend, Heiligkeit und Erhabenheit, im Zustande des höchsten Leidens vor uns steht.

Noch negativer äußert sich Schopenhauer in späterem Alter über den stoischen Weisen (1977 II, Kap. 16):

Sie (die Stoiker) aber glaubten sich dadurch mit ihren Grundsätzen abzufinden, daß sie, an einer luxuriösen römischen Tafel sitzend, kein Gericht ungekostet ließen, jedoch dabei versicherten, das wären doch samt und sonders bloße Proegmena [unverwertliche Dinge], keine Agatha [Güter]; oder, Deutsch zu reden, daß sie aßen, tranken und sich einen guten Tag machten, aber dabei dem lieben Gott keinen Dank dafür wußten, vielmehr fastidiöse [verdießliche] Gesichter schnitten und nur immer brav versicherten, sie machten sich den Teufel etwas aus der ganzen Fresserei. Dies war das Auskunftsmittel der Stoiker; sie waren demnach bloße Maulhelden, und zu den Kynikern verhalten sie sich ungefähr, wie wohlgemästete Benediktiner und Augustiner zu Franziskanern und Kapuzinern. Je mehr sie nun die Praxis vernachlässigten, desto feiner spitzten sie die Theorie zu.

Wie ganz anders erscheinen die Weltüberwinder und freiwilligen Büsser..., – aber worin liegt ihr Anderssein? Darauf bleibt Schopenhauer die Antwort schuldig, so wie er auch darüber, inwiefern der *Heiland des Christentums* ähnlich gelebt hat, kein Wort verliert. Um so genauer beschreibt er das Leben der Stoiker, ihre Praxis. Aber was er darüber sagt, ist nirgends belegt. Es ist schon fast bössartige Herabsetzung, durch die das auf der anderen Seite Bewunderte noch weiter erhöht werden soll. In Wahrheit hat wohl kaum eine andere antike Philosophie die Einheit von Theorie und Praxis so weit verwirklicht wie die Stoa. Der römische Staat wäre ein Monstrum geworden, wenn die stoischen Philosophen und Staatsmänner ihm nicht menschliche Züge verliehen hätten. Auch von den griechischen Stoikern ist bekannt, daß sie unter einfachen, ja kargen Bedingungen lebten - etwas, was von Schopenhauer nicht gesagt werden kann. Auch war Zenon mittelbar ein Schüler des sagenhaften Diogenes in der Tonne. Max Pohlenz schreibt über Zenon (1970; 24):

Er selbst war ganz bedürfnislos und lebte ausschließlich seiner geistigen Arbeit. Ernst und streng war er gegen sich und die anderen, und man vermerkte es, wenn er einmal beim Weine auftaute oder der Jugend etwas nachsah. In dem leichtlebigen Athen spottete man über die neue Philosophie, die das Hungern lehre; aber selbst die Komödie versagte Zenon ihre Achtung nicht. Der Vers 'noch sittenstrenger als der Philosoph Zenon' wurde zum Sprichwort.

Die Gita beschreibt den Yoga des Denkens ausführlich im 6. Abschnitt, der der Yoga der Selbstsammlung genannt wird. Auch