

DIE
BHAGAVADGĪTĀ

ABKÜRZUNGEN

BG.	=	<i>Bhagavadgītā</i>
IP.	=	S. Radhakrishnan, <i>Indian Philosophy</i>
MB.	=	<i>Mahābhārata</i>
S.	=	Śaṅkara
SB.	=	Śaṅkaras Kommentar zum <i>Brahma-Sūtra</i>
SBG.	=	Śaṅkaras Kommentar zur <i>Bhagavadgītā</i>
R.	=	Rāmānuja
Up.	=	Upaniṣad

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	7
Abkürzungen	10
Die Bhagavadgītā	13
Einleitung	15
I. Arjunas Zaudern und Niedergeschlagenheit	89
II. Sāṅkhya-Theorie und Yoga-Praxis	111
III. Karmayoga oder die Methode zu handeln	149
IV. Der Weg des Erkennens	173
V. Die rechte Entsagung	199
VI. Der wahre Yoga	214
VII. Gott und die Welt	243
VIII. Der Gang der kosmischen Entwicklung	260
IX. Der Herr ist mehr als seine Schöpfung	273
X. Gott ist die Quelle von Allem: Ihn kennen heißt Alles kennen	294
XI. Die Verklärung des Herrn	309
XII. Die Verehrung des persönlichen Gottes ist besser als Meditation über das Absolute	333
XIII. Die Unterscheidung zwischen dem Körper als dem Felde und der Seele als dem Kenner des Feldes	344
XIV. Der mystische Vater aller Wesen	360
XV. Der Baum des Lebens	374
XVI. Die Natur des Gottgleichen und des dämonischen Geistes	383
XVII. Die drei Erscheinungsweisen auf religiöse Phänomene angewendet	392
XVIII. Entsagung soll nicht an den Werken, sondern an den Früchten der Werke geübt werden	403
Bibliographie und Literaturverzeichnis	441
Index	442

begabtes Geschöpf ist, wenn seine Wünsche und Entscheidungen nur aus den Kräften der Vererbung und der Umgebung entspringen, sind moralische Urteile belanglos. Wir verdammen den Löwen nicht, weil er wild ist, noch loben wir das Lamm, weil es sanft ist. Der Mensch allein ist im Besitze der Freiheit⁹³. Nachdem der Lehrer eine ganze Lebensphilosophie dargelegt hat, heißt er Arjuna, nach freier Wahl handeln⁹⁴. Die ganze Lehre der *Gītā* fordert den Menschen auf, das Gute zu erwählen und durch bewußte Anstrengung zu verwirklichen. Dieser freien Wahl stehen allerdings viele Hindernisse entgegen.

Der Mensch ist ein komplexes, mehrdimensionales Wesen, das in sich verschiedene Elemente der Materie, des Lebens, des Bewußtseins, der Vernunft und den göttlichen Funken einschließt. Der Mensch ist frei, wenn er von höchster Warte aus handelt und die übrigen Elemente zur Verwirklichung seines Zieles gebraucht. Steht er jedoch auf der Stufe der objektiven Natur, erkennt er nicht sein Verschiedensein vom Nicht-Selbst, so wird er ein Sklave des Natur-Mechanismus. Wenn er sich hingegen zwar fälschlicherweise mit dem objektiven Universum identifiziert, aber fühlt, daß er den Notwendigkeiten der Natur ausgeliefert ist, besteht Hoffnung für ihn; denn der eine Geist wirkt auf allen Stufen des Seins. Auch die Materie ist eine Offenbarung des Allerhöchsten. Ein mit Ausdrücken für mechanische Kräfte nicht erklärbares Element des freien Antriebes und der Schöpferkraft ist selbst in den niedersten Formen der Natur vorhanden. Jede Schicht unseres Seins hat ihr eigenes Bewußtsein, ihre an der Oberfläche bleibenden Gedanken, ihre gewohnte Weise zu fühlen, zu denken und zu handeln. Das Ich darf nicht darin beharren, sein dunkles und begrenztes Bewußtsein, das eine Verzerrung der wahren Natur darstellt, festzubannen. Wenn wir unsere Sinne zügeln und unter Aufsicht halten, brennt die Flamme des Geistes strahlend und klar »wie eine Lampe an einem windstillen Ort«. Das Licht des Bewußtseins steht in seiner eigenen Natur gegründet, und das empirische Selbst mit seinen wechselnden Gezeiten des Erlebens wird von der *buddhi* überwacht, in welcher sich das Licht des Bewußtseins widerspiegelt. Wir erheben uns dann über das Spiel der *prakṛti* (Natur) und erblicken das wirkliche Selbst, aus dem die schöpferischen Kräfte aufsteigen; wir hören auf, zu dem zu gehören, was bewegt wird, und sind

⁹³ *svatantraḥ kartā*.

⁹⁴ XVIII, 63.

nicht mehr hilflose Werkzeuge der Natur. In der niederen Welt sind wir Teilhaber der höheren Welt geworden. Die Natur besitzt eine Ordnung der Vorherbestimmung, die aber keine geschlossene Ordnung ist. Geistige Kräfte brechen in sie hinein und ändern ihren Lauf. Jede Handlung des Selbst ist schöpferisch; jede Handlung des Nicht-Selbst aber ist rein passiv. Nur in unserem Innenleben stehen wir der ursprünglichen Wirklichkeit, den Tiefen des Seins gegenüber. Das Gesetz des *karman* hat nur im Bereiche des Nicht-Selbst Gültigkeit, wo biologische und soziale Vererbung Gültigkeit haben; im Subjekt aber liegt die Möglichkeit der Freiheit, des Triumphes über den Determinismus der Natur, des Triumphes über den Zwang der Welt. Der Mensch, das Subjekt, soll über den Menschen, das Objekt, Gewalt bekommen. Das Objekt zeigt Vorherbestimmung von außen an; das Subjekt bedeutet Freiheit, Indeterminismus. Das Ich ist in seiner Selbstbegrenzung, seinem psychischen und sozialen Mechanismus eine Verzerrung des wahren Subjekts. Durch Bejahung der geistigen Freiheit kann das Gesetz des *karman* überwunden werden. Die *Gītā* versichert an einigen Stellen⁹⁵, daß kein radikaler Gegensatz zwischen dem Übernatürlichen und dem Natürlichen besteht. Die kosmischen Kräfte, denen der Mensch ausgesetzt ist, stellen die niedere *prakṛti* dar. Der Geist des Menschen kann jedoch den Ring der Natur sprengen und seine Verwandtschaft mit dem Göttlichen verwirklichen. Unsere Gebundenheit besteht darin, daß wir von irgend etwas Fremdem abhängig sind. Wenn wir uns darüber erheben, können wir unsere Natur zum Medium einer Inkarnation des Geistigen machen. Der Mensch vermag aus seiner Freiheit, das Gute oder das Böse zu wählen, durch Kampf und Leiden in eine höhere Freiheit hinüberzugehen, welche in dem standhaft immer wieder erwählten Guten wohnt. Erlösung ist Rückkehr zum inneren Wesen, zum Zustand des Subjektes; Gebundenheit ist Versklavung an die objektive Welt, an Zwang und Abhängigkeit.

Weder die Natur noch die Gesellschaft kann ohne Erlaubnis in unser inneres Wesen eindringen. Selbst Gott handelt mit besonderem Feingefühl in bezug auf die menschlichen Wesen. Er wirbt um unsere Zustimmung, aber zwingt uns nie. Das menschliche Individuum ist im Besitze einer besonders ausgeprägten Natur, welche Gottes Eingriff in seine Entwicklung einschränkt. Es verhält sich nicht so, daß

⁹⁵ Siehe VII, 5.

sein verwirrt ist. Die Ängste des Lebens berühren ihn in Gestalt einer quälenden Betrübnis. Einmal — die Natur kennt keine Eile — kommt für jeden einzelnen Menschen die Stunde, da ihm alles fehlt, was er für sich vollbringen mag, da er in einen Abgrund äußerster Schwärze versinkt, die Stunde, da er alles, was er besitzt, für ein kleines Leuchten, ein einziges Zeichen des Göttlichen hingeben würde. Wenn er von Zweifel, Ablehnung, Haß gegen das Leben und düsterster Verzweiflung gepackt wird, vermag er diesen nur dann zu entinnen, wenn Gott seine Hand auf ihn legt. Wenn die der gesamten Menschheit zugängliche Wahrheit nur von wenigen errungen wird, zeigt dies, daß nur wenige gewillt sind, den entsprechenden Preis zu zahlen. Das Gefühl des Ungenügens, der Unfruchtbarkeit und des Staubes geht auf das Streben nach Vollendung, jenes Geheimnis, das im Herzen der Schöpfung lauert, zurück. Der unsichtbare Drang, Gott zu suchen, erzeugt jene tödliche Angst, die heroischen Idealismus und menschliches Erfüllen eingibt. Das Ebenbild Gottes in uns drückt sich in dem unendlichen Vermögen aus, sich selbst zu überschreiten¹⁰¹.

9. Jñāna oder das erlösende Wissen

Wie kann das Ziel der Vollendung erreicht werden? Der *samsāra* ist geschichtliches Werden. Er ist die zeitliche Abfolge von Veränderungen eines Zustandes in den nächsten. Was die Welt in Gang hält, ist das Handeln, das *karman*. Wenn die Welt nichts anderes ist als Ebbe und Flut, als ein fortgesetztes Werden, so ist dies dem Handeln zuzuschreiben. Auf menschlicher Stufe wird das Handeln durch Begierde oder Anhänglichkeit, *kāma*, ausgelöst. Der Wurzelgrund der Begierden ist *avidyā*, das Nichtwissen um die Natur der Dinge. Die Wurzeln der Begierde liegen in dem Glauben des Unwissenden an die Selbstgenügsamkeit des Einzelmenschen, an die ihm zugeschriebene Wirklichkeit und Beständigkeit. Solange diese Unwissenheit an-

¹⁰¹ »Es gibt ein reines, im menschlichen Geiste ruhendes Prinzip, das an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten verschiedene Namen bekommen hat. Es ist jedoch rein und kommt aus Gott. Es ist tief und innerlich, auf keine Form der Religion beschränkt, noch von irgendeiner ausgeschlossen, in welcher das Herz in vollkommener Aufrichtigkeit weilen kann. Alle Menschen, in denen es Wurzel schlägt und wächst, welcher Nation sie auch angehören mögen, werden Brüder im besten Sinne dieses Wortes« (John Woolman, der amerikanische Quäker-Heilige).

hält, ist es unmöglich, dem Teufelskreis des Werdens zu ent-rinnen. Wir können unsere Begierden nicht durch neue Begierden, unser Handeln nicht durch weiteres Handeln zum Stillstand bringen. Das Ewige kann durch kein Zeitliches erworben werden¹⁰². Mögen wir durch gute oder durch schlechte Begierden gebunden sein, wir sind jedenfalls gebunden. Es ist von geringer Bedeutung, ob die Ket-ten, die uns binden, aus Gold oder aus Eisen sind. Wenn wir der Fesselung entkommen wollen, müssen wir uns von der Unwissenheit, die die Mutter der Begierden und der Handlungen des Unwissenden ist, freimachen. *vidyā* oder das Wissen ist das Mittel zur Erlösung aus der Kette des *avidyā-kāma-karman*, des auf Unwissenheit und Be-gierden beruhenden *karman*.

Wissen darf nicht mit theoretischer Gelehrsamkeit oder rechtem Glauben verwechselt werden, denn Unwissenheit ist kein Irrtum des Verstandes. Es ist geistige Blindheit. Um sie zu entfernen, müssen wir die Seele von ihrer Beschmutzung reinigen und die geistige Schau zur Entzündung bringen. Das Feuer der Leidenschaft und der Trubel der Begierde müssen unterdrückt werden¹⁰³. Der unbeständige, schwan-kende Geist muß derart gefestigt werden, daß er die Weisheit von oben her widerzuspiegeln vermag. Wir müssen die Sinne bezähmen, jenes Vertrauen besitzen, welches kein Zweifel des Verstandes trüben kann, und die Vernunft (*buddhi*) ausbilden¹⁰⁴.

Wissen ist unmittelbare Erfahrung, die sich ergibt, sobald die ihrer Verwirklichung entgegenstehenden Hindernisse entfernt sind. Die Anstrengung des Suchers richtet sich auf die Ausschaltung der Hem-nisse, auf die Entfernung der verdunkelnden Einwirkungen der *avidyā*. Nach dem Advaita-Vedānta ist dieses Wissen allezeit vor-handen; es braucht nicht erworben, sondern nur enthüllt zu werden. Unsere zufälligen, von unseren Wünschen und Vorurteilen gestützten Meinungen enthüllen die Wirklichkeit nicht. Nur das äußerste Stillesein des Geistes und des Willens, das Leermachen des Ichs er-zeugen die Erleuchtung, das Wissen, das Licht, durch welches wir in unser wahres Wesen hineinwachsen. Dies ist das ewige Leben, die vollkommene Erfüllung unseres Liebes- und Erkenntnisvermögens, »der unbeschränkte, das Ganze zugleich umfassende vollkommene Besitz des Lebens«, wie Boethius (*Consolatio philosophiae V*) sagt.

¹⁰² *Kaṭha-Up.* II, 10.

¹⁰³ IV, 39.

¹⁰⁴ II, 44.

jñāna und *ajñāna*, Wissen und Unwissenheit, sind einander ent-gegengesetzt wie Licht und Dunkelheit¹⁰⁵. Wenn das Wissen auf-dämmert, geht die Unwissenheit zugrunde; das Übel ist an der Wur-zel abgeschnitten. Die erlöste Seele überwindet die Welt. Es gibt nichts, das noch zu erobern noch zu schaffen wäre. Keine Handlung bindet mehr. Wenn wir in dieses Wissen hineinwachsen, leben wir im Allerhöchsten¹⁰⁶. Dieses Bewußtsein ist kein abstraktes. Es ist »dasjenige, durch welches du alle Wesen ohne Ausnahme in dem Selbst und dann in mir sehen wirst«. Der wahre Mensch verfolgt die-ses Ideal der Vollkommenheit mit ähnlicher Hingabe, wie er sie einer angebeteten Frau entgegenbringt¹⁰⁷.

10. Der Weg der Erkenntnis: *Jñāna-mārga*

Wir können das Ziel der Vollkommenheit, die erlösende Wahrheit auf drei verschiedenen Wegen erreichen: durch Erkenntnis der Wirk-lichkeit (*jñāna*), durch liebende Anbetung (*bhakti*) des höchsten Got-tes oder durch Unterwerfung unseres Willens unter die göttliche Ab-sicht (*karman*). Sie sind verschieden, da sie die unterschiedlichen Seiten des Theoretischen, des Gefühlsmäßigen und des Praktischen mehr oder weniger stark hervorheben. Es gibt Menschen verschiedener Art, die einen sind nachdenklich, andere gefühlvoll oder tatkräftig; aber sie sind dies nicht ausschließlich. Am Ende verschmelzen Wissen, Liebe und Handeln ineinander. Gott selbst ist *sat*, *cit* und *ānanda*, Wirklichkeit, Wahrheit und Wonne. Für jene, die nach Erkenntnis suchen, ist er das ewige Licht, klar und strahlend wie die mittägliche Sonne, in welcher keine Dunkelheit ist; für jene, die nach Tugend streben, ist er die ewige Rechtschaffenheit, wankellos und unpartei-isch; und für die Gefühlsbetonten ist er die ewige Liebe und die Schön-heit der Heiligkeit. Wie Gott in sich diese verschiedenen Wesenszüge vereint, so strebt auch der Mensch nach dem vollkommenen Leben des Geistes. Erkennen, Wollen und Fühlen sind, obwohl logisch unter-

¹⁰⁵ *Svarūpatā* oder das Wirkliche als Bewußtsein ist immer vorhanden. Nach dem Advaita-Vedānta zerstreut seine dauernde Gegenwart das *ajñāna* oder die Un-wissenheit nicht. Es enthüllt dieselbe vielmehr. Wissen als *sākṣātkāra*, d. h. unmit-telbares Gewährwerden, ist eine *ṛtti* (Geistesregung) und stellt so wie jede andere Art des *jñāna* eine Wirkung dar.

¹⁰⁶ V, 20.

¹⁰⁷ *muktikānta*.

scheidbar, im konkreten Leben und in der Einheit des Geistes nicht eigentlich voneinander zu trennen. Sie sind verschiedene Aspekte einer einzigen seelischen Bewegung¹⁰⁸.

jñāna als der verstandesmäßige Weg zur Vollendung unterscheidet sich von *jñāna* als dem spirituellen Wissen. Das spirituelle Erfassen des Wirklichen ist kein Akt der Dienstfertigkeit, der Hingabe oder des dafür bestimmten Erkennens, wie sehr diese Handlungen dazu auch förderlich sein mögen. Da dasselbe Wort *jñāna* für beides angewendet wird, sowohl für das Ziel der Vollendung als auch für den dorthin führenden Weg, für die Erkenntnis der Wirklichkeit ebenso wie für den Bereich des spirituellen Wissens, werden manche dazu verleitet, den verstandesmäßigen Pfad für höher zu erachten als die anderen Annäherungsweisen.

Das reine und transzendente Wissen unterscheidet sich von dem wissenschaftlichen Denken, obgleich zwischen beiden Zusammenhänge bestehen. Jede Wissenschaft spiegelt in der ihr eigenen Weise innerhalb einer bestimmten Ordnung der Dinge die höhere, unwandelbare Wahrheit wider, an der jeder Teil der Wirklichkeit teilhaben muß. Wissenschaftliches oder unterscheidendes Erkennen bereitet uns für das höhere Wissen vor. Die Teilwahrheiten der Wissenschaft sind von der ganzen Wahrheit des Geistes verschieden. Wissenschaftliches Erkennen ist nutzbringend, da es die den Geist bedrängende Dunkelheit zerstreut, die Unvollkommenheiten seiner

¹⁰⁸ Vgl. Philo: »Es gibt verschiedene Wege, auf denen dieses Ziel (des geistigen Erfassens) erreicht werden kann: die Liebe zur Schönheit, die vom Dichter gepriesen wird; die Hingabe an das Eine und die Fortentwicklung der Wissenschaft, nach welcher der Philosoph trachtet; jene Liebe und jene Gebete, mittels welcher gewisse fromme und glühende Seelen in sittlicher Reinheit nach Vollkommenheit streben. Sie sind die großen Straßen, die zu dem über dem Augenblicklichen und dem Besonderen liegenden Höchsten führen, wo wir uns in unmittelbarer Gegenwart des gleichsam aus den Tiefen der Seele aufleuchtenden Unendlichen befinden« (*Brief an Flaccus*).

Madhusūdana meint, daß die Veden mit Rücksicht auf das Erlangen der vollkommenen Gotthaftigkeit, die Sein, Weisheit und Wonne ist, drei Abschnitte umfassen, welche sich mit dem Handeln, der Gottesverehrung und dem Wissen beschäftigen; in ähnlicher Weise sind diese drei Abschnitte in den achtzehn Kapiteln der *Gītā* enthalten.

*saccidānandarūpaṃ tat pūrṇaṃ viṣṇoḥ paraṃ padam,
yatprāptaye samārabdhā vedāḥ kāṇḍatrayātmikāḥ,
karmopāstis tathā jñānam iti kāṇḍatrayaṃ kramāḥ,
tadrūpāṣṭāśādhyāyair gītā kāṇḍatrayātmikā.*

eigenen Welt bloßlegt und den Geist für etwas vorbereitet, das jenseits derselben liegt. Um die Wahrheit erkennen zu können, bedarf es einer Bekehrung der Seele, der Entfaltung geistiger Schau. Da Arjuna die Wahrheit nicht mit nacktem Auge zu sehen vermochte, wurde ihm himmlische Sehkraft verliehen.

Der Aufstieg zu höheren Stufen des Seins, das Verlieren seiner selbst, um das höhere Selbst zu finden, kann durch *jijñāsā*, d. h. uneigennützigem Leidenschaft nach Erkenntnis, zustande gebracht werden. Sie hebt den Menschen aus seiner engen Begrenzung heraus und läßt ihn in der Betrachtung der allgemeinen Seinsprinzipien sein eigenes Selbst vergessen. Ein zum Zwecke der Macht oder des Ruhmes angestrebtes Wissen bringt uns nicht weit. Das Wissen muß gesucht werden, auf daß man Wahrheit erlange.

Das von der *Gītā* vertretene metaphysische Glaubensbekenntnis ist, mit gewissen grundlegenden Veränderungen, jenes der Sāṃkhya-Philosophie. Das innige Vertrauen auf Gott und der Glaube an unsere Erlösung nötigen uns zur Annahme dreier Wesenheiten: der Seele, die erlöst werden muß, der Fessel, die sie bindet und aus welcher sie erlöst werden muß, und Gottes, des Wesens, welches uns von dieser Bindung befreit. Die Sāṃkhya-Philosophie baut den Dualismus zwischen *puruṣa* (Selbst) und *prakṛti* (Nicht-Selbst) weiter aus; die *Gītā* aber unterstellt beide dem höchsten Gotte. Es gibt viele Selbst, und sie alle bleiben auf ewig losgelöst. Das Selbst ist die immerwährende Wesenheit hinter allen Wandlungen des bewußten Lebens. Es ist nicht die Seele im üblichen Sinne, sondern das reine, untätige, selbst-leuchtende Prinzip, welches weder aus der Welt stammt noch von ihr abhängt oder durch sie bestimmt wird. Es ist einzig und vollkommen. Der Mensch ist nicht das Selbst, sondern besitzt das Selbst und kann zum Selbst werden. Ein zweites letztes Prinzip ist die *prakṛti* oder das Nicht-Selbst, welches als zunächst unterschiedslose Materie mit im Gleichgewicht befindlichen Konstituenten gedacht wird. Als solches ist es das Unoffenbare oder das *avyakta*. Alle geistigen und stofflichen Phänomene werden als aus der Entwicklung der *prakṛti* entstanden erklärt. Sie hat drei Erscheinungsweisen oder *guṇas*, wörtlich: Strähnen eines Seiles. Diese bringen, in verschiedenen Mischungen auftretend, die Buntheit des tatsächlichen Daseins hervor. In bezug auf die Materie wirken sie als Helligkeit (*satva*), Bewegung (*rajas*) und Schwere (*tamas*). Als Formen geistiger Phänomene wirken sie als Güte, Leidenschaft und Dummheit. Das Selbst wird erlöst, wenn es

malen Menschen nur vorübergehend auftreten. Unter der Einwirkung starker Gefühlsbewegungen — der Liebe oder des Hasses — sagen oder tun wir Dinge, welche wir später, sobald wir uns wieder in der Gewalt haben, bedauern. Mit Redensarten wie »er ist außer sich«, »er hat sich selbst vergessen«, »er ist nicht mehr er selbst« weist unsere Sprache auf die Wahrheit jener primitiven Vorstellung hin, daß der von starken Gefühlsregungen überwältigte Mensch von einem Teufel oder einem Geist besessen sei. Wenn starke Gefühle wachgerufen werden, werden wir immer leichter in die Irre gelockt, und wilde Gedanken aller Art ergreifen von uns Besitz. Normalerweise arbeitet das Unterbewußte mit dem Bewußten zusammen, und wir denken nicht einmal daran, daß jenes gegenwärtig sei. Kommen wir aber von der Spur unserer ursprünglichen, instinktiven, vorgeprägten Formen ab, so erleben wir sogleich die volle Macht des Unterbewußten. Solange der Mensch kein vollkommenes Selbstbewußtsein besitzt, vermag er nicht, seines Lebens Herr zu werden. Außerdem müssen Körper, Leben und Geist verganzheitlicht werden. Als ein sich seiner selbst bewußtes Wesen wird der Mensch der Mißklänge in seinem Inneren gewahr. Gewöhnlich greift er zu vermittelnden Kompromissen und führt ein gefährdetes Leben. Bevor jedoch ein vollkommener Einklang, ein organisches Gleichgewicht seiner vielseitigen Möglichkeiten erzielt wird, kann er sein Leben nicht völlig beherrschen. Solange er, wie Arjuna es war, Versuchungen ausgeliefert ist, wird der Vorgang seiner Verganzheitlichung keinen Abschluß finden. Eine reife Persönlichkeit bedarf unaufhörlicher Sorge und Pflege. Indem wir in unseren Absichten Reinheit entfalten, ersterben unsere auf weltliche Dinge gerichteten Leidenschaften und entsteht die Ruhe des Geistes, die ihrerseits wieder jenes innere Schweigen hervorruft, in welchem die Seele sich mit dem Ewigen, von dem sie sich losgerissen hat, zu berühren und die Gegenwart des innewohnenden Gottes zu erleben beginnt. In der Stille, in welcher die Seele vom irdischen Kampfe ausruht, erhebt sich die rechte Einsicht und wird der Mensch zu dem, was er ist.

Solange unser Bewußtsein mit dem Körper vereint ist, richtet es sich nach außen, um sein Werk — die Außenwelt mittels der Sinne zu prüfen — durchzuführen. In seinem Wirken nach außen wendet es Begriffe an, um ein Verstehen des Begreifbaren herbeizuführen. Indem es sich nach innen wendet, vermag es in der Regel durch die unmittelbar erfaßten Handlungen zu einem auf Schlußfolgerung be-

wird vor der Verlockung der übernatürlichen Kräfte gewarnt. Sie können uns wohl zu weltlichem Fortschritt führen, sind jedoch der Heiligkeit abgekehrt. Sie sind für das geistige Leben ohne Gewicht und Bedeutung. Der Okkultist, der die Fähigkeit besitzt, hyperphysische Sphären zu schauen, hat gewisse Kräfte zur Entfaltung gebracht, die ihn über die gewöhnlichen menschlichen Wesen emporheben, wie etwa der mit der modernen Technik vertraute Mensch auch besser ausgerüstet ist als der primitive Bauer. Aber dieser Fortschritt ist nach außen und nicht auf die Verinnerlichung der Seele gerichtet. Yoga muß geübt werden, um Wahrheit zu erlangen, um mit der Wirklichkeit in Berührung zu kommen. Kṛṣṇa ist der Herr des Yoga (*yogeśvara*)¹¹⁵, der uns in diesem Leben hilft, Erlösung zu finden. Er ist der höchste Herr über die geistigen Erfahrungen, der uns jene Augenblicke himmlischer Herrlichkeit zuteil werden läßt, in denen der Mensch die Hülle des Fleisches ablegt und ihre wahre Beziehung zu den Problemen des täglichen Lebens anzeigt.

11. Der Weg der Hingabe: Bhakti-mārga

bhakti oder Hingabe ist vertrauensvoller und liebender Umgang mit dem persönlichen Gott. Die Verehrung des Unoffenbaren (*avyaktopāsana*) fällt dem gewöhnlichen Menschen schwer, obgleich es Beispiele großer *advaitins* (Monisten) gibt, die der unpersönlichen Wirklichkeit einen warmen und gefühlsreicher Inhalt verliehen haben¹¹⁶. Als ein leichterer Weg, der sich allen öffnet, den Schwachen und den Erniedrigten, den Ungebildeten und den Unwissenden, wird die Gottesliebe empfohlen¹¹⁷. Das Liebesopfer ist nicht so schwierig auszuführen, wie es die Angleichung unseres Willens an die göttliche Absicht oder die asketische Zucht oder die harten Anstrengungen unseres Denkens sind.

¹¹⁵ XVIII, 78.

¹¹⁶ Die Gottverehrer verwerfen den Nachdruck, den der Advaita auf das Wissen legt, als eine verurteilenswerte Häresie oder einen seelentötenden Irrtum, obgleich S. den Wert der Hingabe als eine Vorbereitung auf die stufenweise erfolgende Erlösung durchaus anerkennt.

¹¹⁷ IX, 32; siehe auch XI, 53-54; XII, 1-5. » Was galten die guten Taten Vyādhās? Was galt das Alter Dhruvas? Was galt die Gelehrsamkeit des Gajendra? Was galt die Tapferkeit des Ugrasena? Was galt die Schönheit der Kubjā? Was galt der Reichtum des Sudāman? Der Herr liebt Hingabe, wird durch Hingabe erfreut und macht sich nichts aus (anderen) Vorzügen.«

Der Ursprung des Pfades der Hingabe liegt in den Nebeln ferner Vergangenheit verborgen. Die Preislieder und Gebete des Rgveda, die religiösen Betrachtungen (*upāsanas*) der Upaniṣaden und die glühende Frömmigkeit der Bhāgavata-Religion haben den Verfasser der *Gītā* beeinflusst. Er müht sich darum, ein Gebäude von Gedanken zu errichten, die sich in religiöser Hinsicht an die Upaniṣaden anschließen, welche diese Gedanken noch nicht frei und unzweideutig auszusprechen vermochten. Der Allerhöchste ist kein Gott, der in heiterer Abstraktion seinen Schlaf schläft, während schwer beladene Herzen um Hilfe rufen, sondern ein Gott der Liebe, der von seinen Verehrern geglaubt und erlebt wird. Er schenkt seinen Gläubigen die Erlösung. Er erklärt: »Dies ist mein Versprechen, daß, wer mich liebt, nicht zugrunde gehen soll¹¹⁸.«

Das Wort *bhakti* ist von der Wurzel *bhaj*, »dienen«, abgeleitet und bedeutet den Dienst an Gott, liebendes Hangen an Gott. Nārada definiert sie als innige Gottesliebe¹¹⁹. Für Sāṅḍilya bedeutet sie höchstes Sehnen nach Gott¹²⁰ um seiner selbst willen¹²¹. Sie ist Aus-

vyādhasyācaramaṇaṁ, dhruvasya ca vayo, vidyā gaṅḍrasya kṛ,
kṛ jātir vidurasya, yādavapater ugrasya kiṁ pauraṣam,
kubjāyāḥ kamanīyarūpaṁ adbhikam kiṁ tat sudāmo dhanam,
bbhaktiā tuṣyati kevalam na tu guṇaiḥ bhaktipriyo mādhavaḥ.

Ein dem S. zugeschriebener Vers lautet: »Mag man als Mensch, als Engel, als Tier des Berges und des Waldes, als Moskito, als Rind, als Insekt, als Vogel u. dgl. geboren sein, wie wenig bedeutet diese Verkörperung, wenn sich das Herz darnach sehnt, ein ganzes Leben lang unaufhörlich in der Betrachtung deiner Lotusfüße zu schwelgen!«

naratvaṁ devatvaṁ nagavanamṛgatvaṁ maśakatā paśutvaṁ kīṭatvaṁ
bhavatu vibhagtvādījananam
sadā tvatpādābjasmaranāparamānandalabarivibhārāsaktam ced
hṛdayam iha kiṁ tena vapuṣā.

Damit wird die Bedeutung der *bhakti* wohl in ziemlich übertriebener Weise hervorgehoben.

¹¹⁸ IX, 31.

¹¹⁹ *paramapremarūpā.*

¹²⁰ *sā parānūraktir īṣvare* (I, 1, 2).

¹²¹ *nirhetuka.* Vgl. *Bhāgavata-Purāṇa: ahetukavyavahitā yā bhaktiḥ puruṣottame;* siehe auch BG. XII, 5; IX, 17 f.

Vgl. Caitanya: »O Herr, ich begehre nicht Reichtum, noch Gefolgschaft, noch ein schönes Weib, noch Dichtergabe. Ich bete um unbehinderte Hingabe an den Höchsten in jeder meiner Geburten.«

na dhanam na janam sundarim kavitaṁ vā jagadīśa kāmāye
mama janmani janmaniṣvare bhavatād bhaktir ahaitukī tvayī
(*Sikṣāṣṭaka* 4).

lieferung an Gott in vertrauendem Zueigenmachen seiner Gnade. Sie ist das *Īṣvarapraṇidhāna* des *Yoga-Sūtra*, welches nach Bhoja »die Liebe« ist, »in welcher alle Handlungen dem Lehrer der Lehrer geweiht und keinerlei Erfolge wie Sinnesgenuß u. dgl. gesucht werden¹²²«. *bhakti* ist ein tiefes Erleben, das alle Begierde verneint und das Herz mit Gottesliebe erfüllt¹²³. Die Verfechter des Pfades der Gottesliebe richten ihr Augenmerk weniger auf die überweltliche Erlösung als auf die vollkommene Unterwerfung unter den Willen Gottes. Die menschliche Seele nähert sich dem Göttlichen, indem sie Gottes Macht, Gottes Weisheit und Güte betrachtet, indem sie frommen Herzens seiner gedenkt, mit anderen über seine Eigenschaften diskutiert, mit Mitbrüdern Lieder zu seinem Preise singt und alle ihre Werke als Dienst für ihn verrichtet¹²⁴. Der sich Hingebende richtet sein ganzes Wesen auf Gott. In der Anbetung liegt das Wesen der Religion. Sie unterhält eine Dualität zwischen dem Verehrenden und dem Verehrten. Wenn eine Philosophie des Immanentseins Gottes so interpretiert wird, daß dadurch das menschliche Gefühl der Kreatürlichkeit und der Transzendenz Gottes zerstört wird, sind Hingabe und Verehrung fehl am Platz. Die Unterscheidung zwischen Geschöpf und Schöpfer ist die ontologische Basis der Bhakti-Religion. Die *Bhāgavadgītā* betrachtet den ewigen Einen nicht so sehr als einen Gott der philosophischen Spekulation als vielmehr als einen Gott der Gnade, den das Herz und die Seele brauchen und suchen, der persönliches Vertrauen und Liebe, Verehrung und treue Selbsthingabe einflößt. »Ehe das Erkennen entsteht, führt uns die Zweiheit in die Irre. Wird unser Verstand aber erleuchtet, so gewahren wir, daß die Zweiheit schöner als selbst die Nicht-Zweiheit ist und zur Ermöglichung

¹²² I, 23. Sie ist die *buddhānusmṛti* des *Mahāvastu*.

¹²³ Vgl. Nārada, *Bhakti-Sūtra* 54; *guṇarabitaṁ, kāmanārabitaṁ, praktikṣaṇavar-dhamānam, avicchinnam, sūkṣmataram, anubhavarūpaṁ.*

¹²⁴ *Nārada-Sūtra*, 16–18. Das *Bhāgavata-Purāṇa* beschreibt die neun Stufen der *bhakti*:

śravaṇam kīrtanam viṣṇoḥ, smaranam, pādasevanam,
arcanam, vandanam, dāryam, sakhyam, ātmanivedanam.

Weiter heißt es: »Ich wohne nicht im Himmel noch in den Herzen der Yogins; ich wohne dort, wo jene meine Herrlichkeit singen, die mir ergeben sind.«

nāham vasāmi vaikunṭhe, yoginām hṛdaye na ca,
madbhaktā yatra gāyanti tatra tiṣṭhāmi nārada.

von Verehrung geschaffen wurde¹²⁵.« Und weiter heißt es: »Die Wahrheit ist die Nicht-Zweiheit. Die Zweiheit jedoch besteht zum Zwecke der Verehrung, und so ist diese Verehrung hundertmal größer als die Erlösung¹²⁶.

Die *bhakti* der *Gītā* ist kein *amor intellectualis*, der von mehr nachdenklicher und betrachtender Art ist. Sie wird vom Wissen getragen, ist aber nicht das Wissen. Sie enthält keine Beziehung zur Yoga-Technik, hegt keine Sehnsucht nach grübelnder Erkenntnis des Göttlichen. Sāṅḍilya bemerkt, daß sie uns geistigen Frieden schenke, auch wenn wir kein Wissen besitzen, wie es bei den Gott Kṛṣṇa verehrenden Hirtenmädchen der Fall ist¹²⁷. Der Gottesverehrer besitzt ein Gefühl äußerster Demut. Er fühlt in Gegenwart seines Ideals, daß er nichts ist. Gott liebt die Demut¹²⁸, die letzte Erniedrigung unseres Selbst. Die besonderen Eigenschaften, die sich mit der *bhakti*, der Liebe und der Hingabe, der Barmherzigkeit und der Zartheit verbinden, finden sich meistens mehr in Frauen als in Männern. Da die *bhakti* die Demut, den Gehorsam, die Dienstfertigkeit, das Mitleid und die sanfte Liebe in den Vordergrund stellt, da der Gottesverehrer die Sehnsucht hegt, sich völlig auszuliefern, seinen Eigenwillen aufzugeben und zu erdulden, gilt die *bhakti* mehr als etwas Weibliches. Die Frauen erwarten, leiden, hoffen und empfangen. Das Weibtum ist in allen Wesen vorhanden. Im *Bhāgavata-Purāṇa* heißt es, daß die Mädchen zur höchsten Göttin, Kātyāyanī, beteten, um Kṛṣṇa zu ihrem Gatten zu bekommen¹²⁹. Wo eine Frau ihrem Wesen am meisten treu bleibt, gibt sie alles her, fordert sie nichts. Sie verlangt zu lieben und geliebt zu werden. Rādhā stellt das Urbild der liebenden Seele dar. Die *bhaktas*, die Gottesverehrer, sind in ihrem Verhältnis zu Gott fast wie Frauen. »Der höchste Herr ist der einzige Mann; alle anderen, von Brahman angefangen, sind Frauen gleich (die sich sehnen, mit ihm vereinigt zu werden)¹³⁰.«

¹²⁵ *dvaitam mohāya bodhāt prāk jāte bodhe manīṣayā
bhaktyartham kalpitam dvaitam advaitād api sundaram.*

¹²⁶ *pāramārtbikam advaitam dvaitam bhajanabetave
tādṛṣī yadi bhaktiḥ syāt sā tu muktisatādhikā.*

¹²⁷ *ata eva tad abhāvād vallavīnām.*

¹²⁸ *dainyapriyatvam (Nārada-Sūtra 27).*

¹²⁹ *kātyāyanī mahāmāye mahāyoginy adbhīṣvari
nandagopasutaṁ devī patiṁ me kuru te namaḥ (X, 22, 4).*

¹³⁰ *sa eva vāsudevo 'sau sākṣāt puruṣa ucyate
striprāyam itarat sarvaṁ jagad brahmapurāḥsaram.*

nicht weil sie es verdienen oder weil sie gut sind, sondern weil ihnen eben Gottes Gnade zuteil wurde. Wir können keinen anderen Grund als Gottes unmotivierte Gnadenwahl namhaft machen, wenn einige gerettet und andere verdammt werden. Da wir alle verderbt sind, ist die Verdammnis ein Beweis der Gerechtigkeit Gottes. Der hl. Paulus (*Römerbriefe*), der hl. Augustin und Calvin vertreten die Ansicht der Totalschuld. Daß trotzdem einige von uns gerettet werden, ist ein Zeichen göttlicher Barmherzigkeit. Sowohl Verdammnis als auch Erlösung bezeugen Gottes Güte, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Die *Gītā* neigt zur Pelagianischen Lehre.

In der vollkommenen Hingabe an den Höchsten ist menschliche Anstrengung mit eingeschlossen. Keine Hingabe kann ohne Absicht oder ohne Mühe sein. Die Gnadenlehre darf nicht im Sinne einer besonderen Erwählung aufgefaßt werden, da eine solche Auffassung mit der allgemeinen Ansicht der *Gītā*, daß Gott »allen Wesen gegenüber derselbe« sei¹³⁷, in Widerspruch steht.

Die Grundlage der *bhakti* ist der Glaube (*śraddhā*). Daher werden alle Götter gelten gelassen, an welche die Menschen glauben. Ein bißchen Liebe ist besser als gar keine Liebe, denn wenn wir nicht lieben, bleiben wir in uns selbst verschlossen. Außerdem werden die niederen Götter zu Ausdrucksformen des einen Höchsten erklärt¹³⁸. Besonders wird die Tatsache betont, daß, während andere Verehrer andere Ziele erreichen, nur derjenige die unendliche Wonne erlangt, der dem Höchsten hingegeben ist¹³⁹. Die Verehrung läutert das Herz und bereitet den Geist für das höhere Bewußtsein, solange sie in Hingabe verrichtet wird. Jeder einzelne schafft Gott nach dem Bilde seiner Sehnsucht. Den Sterbenden ist Gott ewiges Leben, den im Dunkel Irrenden ist er das Licht¹⁴⁰. Wie der Horizont stets auf gleicher Höhe mit unseren Augen bleibt, wie hoch wir auch steigen mögen, so kann auch die Natur Gottes nicht über die Höhe unseres Bewußtseins hinausragen. In den niederen Lebensstadien beten wir um Reichtum und Leben und betrachten das Göttliche als ein für unsere materiellen Bedürfnisse sorgendes Etwas. Später ist es die Meditation, in der wir

¹³⁷ IX, 29; vgl. *Yogavāsiṣṭha* II, 6, 27.

¹³⁸ IX, 23.

¹³⁹ VII, 21. Madhva kommentiert: *anto brahmādi bhaktānām madbhaktānām anantatā*.

¹⁴⁰ Vgl. *rujāsu nāśhaḥ paramaṃ hi bheṣajam tamaḥ pradīpo viṣameṣu saṅkramaḥ. bhayeṣu rakṣā vyasaneṣu bāndhavo bhavaty agāḍhe viṣayāmbhasi pṛavaḥ.*

Wirken Gottes für die Welt teilzuhaben, ist die Pflicht aller Gottesverehrer¹⁴⁶. »Die ihre Pflicht fahren lassen und nur den Namen des Herrn — Kṛṣṇa, Kṛṣṇa — verkünden, sind in Wahrheit Feinde des Herrn und Sünder; denn der wahre Herr ist in die Welt geboren worden, um die Gerechtigkeit zu beschützen¹⁴⁷.« Wenn sich der Fromme in rechter Weise dem Göttlichen hingibt, wird Gott zur beherrschenden Passion seines Denkens, und was immer der Fromme tun mag, tut er zum Ruhme Gottes. *bhakti* ist in der *Bhagavadgītā* die letzte Selbst-Hingabe an das Transzendente. *bhakti* heißt an Gott glauben, ihn lieben, ihm hingegeben sein, in ihn eingehen. Sie trägt ihren Lohn in sich selbst. Ein Frommer dieser Art ist sowohl vom Inhalt des höchsten Wissens als auch der Kraft des vollkommenen Menschen erfüllt¹⁴⁸.

12. Der Weg des Handelns: Karma-mārga

Wenn wir die Absicht einer Lehrabhandlung bestimmen wollen, müssen wir die Fragestellung betrachten, mit welcher sie eröffnet wird (*upakrama*), und den Schluß, zu welchem sie gelangt (*upasamhāra*). Die *Gītā* beginnt mit einem Problem. Arjuna weigert sich zu kämpfen und ruft dadurch Schwierigkeiten hervor. Er gibt für seinen Verzicht auf das Handeln, sein Sich-Zurückziehen aus der Welt, ein Ideal, das zur Entstehungszeit der *Gītā* bestimmte Sekten beherrscht hat, eine plausible Begründung. Ihn zu bekehren, ist die Absicht der *Gītā*. Sie stellt die Frage, ob das Handeln oder der Verzicht auf das Handeln besser sei, und schließt mit der Feststellung, daß das Han-

¹⁴⁶ Vgl. *Majjhima-Nikāya*: *yo mām paṣṣati sa dhammaṃ paṣṣati*, »wer mich sieht, sieht den *dharmā*.«

¹⁴⁷ *svādharmakarmavimukhāḥ kṛṣṇakṛṣṇetivādināḥ te bareḥ dveṣiṇo mūḍhāḥ dharmārthaṃ janma yad hareḥ* (*Viṣṇu-Purāṇa*).
Siehe auch BG. IX, 30. Vgl. I *Johannes* II, 9–11; IV, 18–20. Vgl.: »Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr! in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel« (*Matthäus* VII, 21).

¹⁴⁸ Das *Bhāgavata-Purāṇa* sagt, daß »die Hingabe an Gott Vāsudeva alsbald Leidenschaftslosigkeit und Wissen bewirke, durch welche man die Schau des Allerhöchsten erlange.«

*vāsudeve bhagavati bhaktiyogaḥ prayojitaḥ
janayaty āśu vairāgyaṃ jñānaṃ yad brahmadarśanam.*

Vgl.: *vimalamatir vimatsaraḥ praśāntaḥ sucārīto 'kḥilasattvamitrabhūtaḥ
priyābhītavacano 'stamānamāyo vasati sadā bṛdī yasya vāsudevaḥ*
(*Viṣṇu-Purāṇa* III, 7).

unbetroffen¹⁷⁴. Die befreiten Seelen leiten durch ihr Wirken die Menschen an, die den von den Nachdenklichen gesetzten Vorbildern folgen. Sie leben in der Welt, sind aber Fremdlinge hier. Sie ertragen alle Bedrängnisse im Fleische¹⁷⁵ und leben doch nicht nach dem Fleische. Ihr Dasein ist irdisch, aber sie sind Bürger des Himmels. »Wie die Unwissenden in Anhänglichkeit an das Werk handeln, so sollen auch die Wissenden handeln, aber nicht in Anhänglichkeit, sondern in dem Verlangen, die Weltordnung aufrecht zu erhalten¹⁷⁶.«

Während das buddhistische Ideal ein Leben der Betrachtung hochhält, zieht die *Gitā* alle jene Seelen an, die an Tätigkeiten und Wagnissen ihr Gefallen finden. Das Handeln gereicht zur Selbst-Erfüllung. Wir müssen die Wahrheit unseres eigenen höchsten und innersten Daseins entdecken, sie leben und keinem anderen Vorbilde folgen. *Svadhharma*, unser äußeres Leben, und *svabhāva*, unser inneres Wesen, müssen einander entsprechen. Nur dann wird das Handeln frei, leicht und ungezwungen sein. Wir können in der Welt Gottes nach Gottes Wunsch leben, allein indem wir die kostbare unirdische Flamme der Einheit lebendig erhalten. Wir erlangen das höchste spirituelle Wissen, wenn wir uns in die Hände des Göttlichen befehlen, zu vollkommenen Werkzeugen seines Wirkens werden.

(173) *viveki sarvadā muktaḥ kurvato nāsti kartṛtā
alepavādam āśritya śrīkṛṣṇajanakau yathā.*

Im *Adhyātma-Rāmāyaṇa* sagt Rāma zu Lakṣmaṇa: »Wer in den Strom dieser Welt gefallen ist, bleibt unbefleckt, mag er auch nach außen hin alle Arten von Taten vollbringen.«

*pravāhapatitaḥ kāryaṃ kurvann api na līpyate
bāhye sarvatra kartṛtvam āvabhann api rāghava.*

¹⁷⁴ »Unendlich, fürwahr, ist mein Reichtum, von dem ich nichts besitze. Wenn Mithilā verbrannt wird, ist doch nichts verbrannt worden, das mein eigen ist.«

*anantam bata me vittaṃ yasya me nāsti kiñcana
mithilāyāṃ pradīptāyāṃ na me kiñcit pradahyate.*

S. sagt, daß die Heiligen, die Großen, in Frieden leben. Wie die Frühlingszeit bringen sie der Welt Gutes. Nachdem sie selbst den mächtigen Ozean des *samsāra* überquert haben, helfen sie den anderen bei dessen Überquerung, ohne eine eigentliche Ursache dazu zu haben.

*śāntā mahānto nivasanti śāntāḥ vasantauval lokabitaṃ carantaḥ
śrīrāḥ svayaṃ bhīmahavārṇavaṃ janān abetunānyān api tārayantaḥ.*

¹⁷⁵ Vgl. *Bhāgavata-Purāṇa*: »Die guten Menschen leiden am Leid der Welt«, *prāyaśo lokatāpena tapyante sādhaso janāḥ*. Sie verbrennen sich selbst, auf daß sie die Welt erleuchten.

¹⁷⁶ III, 25.

men und erreichen einen sich in ekstatischer Freude, Wissenserleuchtung und Kraftgeladenheit äußernden Rhythmus. Erlösung ist keine Isolierung des unsterblichen Geistes vom sterblichen Menschenleben, sondern ist Verklärung des ganzen Menschen. Sie wird nicht durch Zunichtemachung, sondern durch Verklärung der Spannungen des menschlichen Lebens erlangt. Seine ganze Natur wird der allumfassenden Sicht unterstellt, wird zu Glanz verarbeitet und erstrahlt unter dem Licht des Geistes. Sein Körper, sein Leben und sein Geist erfahren keine Auflösung, sondern eine Läuterung und werden zu Mitteln und Formen des göttlichen Lichtes; er wird sein eigenes Meisterwerk. Seine Persönlichkeit wird in ihre letzte Fülle, ihre höchste Ausdrucksmöglichkeit, rein und frei, heiter und unbelastet, emporgehoben. Seine ganze Tätigkeit gilt der Welterhaltung, er ist *cikirṣur lokasamgraham*¹⁸², gewillt, den Weltzusammenhang zu fördern. Die erlösten Seelen nehmen die ganze Last der Welterlösung auf sich. Das Ende der Dynamik des Geistes und ihrer immer neuen Widersprüche kann nur mit dem Weltende zusammenfallen. Die dialektische Entwicklung kann nicht stehenbleiben, bevor die ganze Welt von Unwissenheit und Übel befreit worden ist. Nach dem Sāṃkhya-System wird die Welt aus Sorge um das Heil der anderen auch von jenen Menschen nicht aufgegeben, die für das höchste Wissen und die Erlösung geeignet und ausersehen sind. Sie tauchen in den Körper der *prakṛti* ein und dienen, ihre Anlagen gebrauchend, als *prakṛtilina*-Selbste, in der *prakṛti* ruhende Selbste, den Bedürfnissen der Welt. Die Welt soll ihrem Ideal entgegenschreiten, und die in Unwissenheit und Verwirrung Befangenen sollen durch die Anstrengung und das Beispiel, die Erleuchtung und die Stärke der Erlösten befreit werden¹⁸³. Diese Auserwählten sind die naturgegebenen Führer der Menschheit. Im zeitlosen Grunde unserer geistigen Existenz verankert, wirkt die befreite Seele, das ewige Einzelwesen, für *jīvaloka*, die Welt des Lebens¹⁸⁴; während sie noch die Individualität des Körpers, des Lebens und des Geistes besitzt, hält sie doch schon die Universalität des Geistes fest. Ihre ständige Verbindung mit dem Höchsten bleibt ungetrübt, welche Handlungen sie auch immer vollziehen mag¹⁸⁵. Was sich ereignen wird, wenn die kosmische Entwick-

¹⁸² III, 25.

¹⁸³ IV, 34.

¹⁸⁴ XV, 7.

¹⁸⁵ VI, 31.

Es ist ohne weiteres klar, daß hier der *puruṣa* des Sāṃkhya und nicht das Brahman der Upaniṣaden beschrieben wird. Der *puruṣa* ist jenseits der Bereiche Form und Gedanke, und die Veränderungen, die Geist, Leben und Körper befallen, berühren ihn nicht. Das undenkbare (*acintya*) und unveränderliche (*avikārya*) Selbst ist auch dann gemeint, wenn diese Aussage an das höchste Selbst angewandt wird, welches das eine in allem ist. Arjunas Kummer ist unangebracht, da das Selbst nicht verletzt noch getötet werden kann. Die Gestaltungen mögen wechseln, die Dinge mögen kommen und gehen, aber dasjenige, was hinter ihnen allen ist, besteht für immer ²²¹.

WIR SOLLEN DAS VERGÄNGLICHE NICHT BETRAUERN

26. *atha cainaṃ nityajātaṃ*
nityaṃ vā manyase mṛtam
tathāpi tvaṃ mahābāho
nainaṃ śocitum arhasi

(26) Selbst wenn du meinst, daß das Selbst immer wieder geboren werde und immer wieder sterbe, selbst dann, o Großarmiger (Arjuna), sollst du nicht klagen.

27. *jātasya hi dhruvo mṛtyur*
dhruvaṃ janma mṛtasya ca
tasmād aparihārye 'rthe
na tvaṃ śocitum arhasi

(27) Denn dem Geborenen ist der Tod gewiß, dem Toten ist die Geburt gewiß. Darum sollst du über eine unvermeidliche Sache nicht trauern.

Vgl.: »Welcher Tote in dieser kreisenden Welt des Werdens kommt nicht

²²¹ Da Krito fragt: »Auf welche Weise sollen wir dich begraben, o Sokrates?«, antwortet dieser: »Wie ihr wollt, wenn ihr mich nur wirklich haben werdet und ich euch nicht entwischt bin . . . Du mußt mutig sein und sagen, daß du meinen Leib begräbst, und diesen begrabe nur, wie es dir eben recht ist, und wie du es am meisten für schicklich hältst!« (*Phaidon* 115).

śrutivipratipanna: von den vedischen Texten verwirrt. Indem einzelne Schulen der Theorie und der Praxis erklären, daß ihre Lehren von den Vedas gestützt werden, verwirren sie.

samādhi ist nicht Bewußtseinsverlust, sondern die höchste Form des Bewußtseins²⁹⁰. Das Objekt, mit welchem der Geist in Verbindung tritt, ist das göttliche Selbst. Buddhiyoga ist die Methode, vermittels welcher wir über den vedischen Ritualismus hinauskommen und unsere Pflicht ausführen können, ohne uns an die Ergebnisse unserer Handlung zu verhaften. Wir *müssen* handeln, aber stets mit Gleichmütigkeit, und dies ist noch wichtiger als jedes Handeln. Die Frage lautet nicht: Was werden wir tun?, sondern: Wie werden wir es tun? In welchem Geiste werden wir handeln?

DIE MERKMALE DES VOLLKOMMENEN WEISEN

arjuna uvāca

54. *sthitaprajñasya kā bhāṣā
samādhisthasya keśava
sthitadhīḥ kiṃ prabhāseta
kiṃ āsita vrajeta kiṃ*

Arjuna sagte:

(54) Welches ist die Beschreibung eines Menschen, der diese festgegründete Weisheit hat, dessen Wesen im Geiste feststeht, o Keśava (Kṛṣṇa)? Wie wird er, dessen Verstand gefestigt ist, sprechen, wie wird er sitzen, wie wird er gehen?

Im Lebensplan der Hindus gibt es eine letzte Stufe, *saṃnyāsa* (»Entsagung«) genannt, auf welcher das Ritual aufgegeben und die gesellschaftlichen Obliegenheiten anderen überlassen werden. Die erste Stufe ist die der Schülerschaft, die zweite die des Hausherrn, die dritte die der Zurückgezogenheit und die vierte und letzte ist die der vollkommenen Entsagung. Die Entsagenden sind jene, die das häusliche Leben verlassen und das Leben der Heimatlosigkeit auf sich nehmen. In diesen Stand kann man jederzeit eintreten, obwohl er normalerweise erst dann an die Reihe kommt, wenn die übrigen drei Stufen durchlaufen sind. Die *saṃnyāsins* sterben im buch-

²⁹⁰ Es ist, was Plato meint, wenn er die Seele auffordert, sich »in sich selbst zu sammeln und zusammenzuhalten« (*Phaidon* 83 A).

(72) Dies ist, o Pārtha (Arjuna), der göttliche Zustand. Wer ihn erreicht hat, wird nicht (mehr) verwirrt. Wer am Ende (in der Todesstunde) in ihm feststeht, geht in die Seligkeit Gottes (*brahmanirvāṇa*) ein.

brahmasthiti: das ewige Leben.

nirvāṇa: *mokṣa* (Ś.), Erlösung.

nirgataṃ vānaṃ gamanaṃ yasmin prāpye brahmaṇi tan nirvāṇam (Nīlakaṇṭha).

Der Ausdruck *nirvāṇa* ist innerhalb des Buddhismus verwendet worden, um den Zustand der Vollkommenheit anzudeuten. Der *Dhammapada* sagt: Das Heil ist der größte Gewinn, die Zufriedenheit ist der größte Reichtum, der Glaube ist der beste Freund und das Nirvāṇa ist das höchste Glück²⁴⁵.

Diese Heiligen haben einiges mit dem Übermenschlichen Nietzsches, mit den seit Alexander bekannten Theophoren gemeinsam. Freude, Heiterkeit, das Bewußtsein innerer Stärke und des Erlöstseins, Mut, Zielstrebigkeit und ein beständiges Leben in Gott kennzeichnen sie. Sie stellen einen Wendepunkt in der menschlichen Entwicklung dar. Schon durch ihr Dasein, ihre Persönlichkeit und ihr Bewußtsein verkünden sie, daß die Menschheit sich über ihre vermuteten Schranken erheben kann, daß die Flut der Entwicklung einem neuen hohen Wasserstande zutreibt. Sie gewähren uns ein Beispiel und erwarten, daß auch wir uns über unsere augenblickliche Selbstsucht und Verderbtheit erheben.

Weisheit ist das höchste Mittel zur Erlösung, aber diese Weisheit schließt die Hingabe an Gott und das begierdelose Handeln nicht aus. Schon zu

²⁴⁵ 204. Vgl. auch MB. XIV, 543:

*vibhāya sarvasaṃkalpān buddhyā śarīramānasān
sa vai nirvāṇam āpnoti nirīndhana ivānalāḥ.*

Vgl. Plato: »Wenn sie (die Seele) sich rein losmacht und nichts von dem Leibe mit sich zieht, weil sie mit gutem Willen nichts mit ihm gemein hatte im Leben, sondern ihn floh und in sich selbst gesammelt blieb und dies immer im Sinn hatte . . . die geht zu dem ihr Ähnlichen, dem Unsichtbaren, und zu dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen« (*Phaidon* 80 D).

Die Beschreibungen des idealen Menschen, des *jñānin*, des *sthitaprajña*, des *yogārūḍha*, des *gūṇātīta* oder des *bhakta* stimmen in allen wesentlichen Zügen überein. Siehe VI, 4–32; X, 9–10; XII, 13–20; XIII, 7–11; XIV, 21–35; XVI, 1–3; XVIII, 50–60.