

# Bhagavadgītā + Von der Hindu-Bibel zur Yoga-Philosophie

Eckard Wolz-Gottwald

Die Bhagavadgītā<sup>1</sup> gehört heute zu den bekanntesten und gleichzeitig auch zu den bedeutendsten Texten der indischen Kultur. Sie wurde von nahezu allen großen religiösen Führern wie auch Philosophen der indischen Geschichte und Gegenwart kommentiert<sup>2</sup> und ist heute in nahezu alle indischen wie auch europäischen Sprachen übersetzt.<sup>3</sup> Wie kaum ein anderes Werk vermochte die Bhagavadgītā auf das religiöse Leben Indiens zu wirken, sodass sie sogar als die Bibel der Hindus bezeichnet wurde. Gleichzeitig zählt sie bis heute zu einer der zentralen Grundschriften der Philosophie des Yoga.

Es war gerade die Vielfalt ihrer Lehren und aufgezeigten Wege, die in Indien traditionell positiv als ein Zeichen des Reichtums der Ideen gewertet wurde. Westlicher Wissenschaft erschienen die hierdurch auftretenden Gegensätze dagegen immer wieder als Widersprüche, die Mannigfaltigkeit der Konzepte als eklektische Unklarheit des Denkens.<sup>4</sup> Unter östlichem und westlichem Blickwinkel vermag die gleiche Schrift in einem sehr unterschiedlichen Licht zu erscheinen.

Wenn in der folgenden Interpretation auf der einen Seite die religiösen und auf der anderen die yogisch/philosophischen Aspekte der Bhagavadgītā zu klären sind, so muss gerade der Blickwinkel, unter dem die Untersuchung erfolgt, eine besondere Rolle spielen. Traditionell indische Interpretationen sehen in der Bhagavadgītā eine Schrift göttlichen Ursprungs mit dem Anspruch unfehlbarer Offenbarung. Moderne Philologie und wissenschaftliche Textkritik blickt dagegen auf sie als ein historisch entstandenes und von Menschenhand erschaffenes Zeugnis der indischen Kultur.

Die vorliegende Interpretation möchte darüber hinaus einen dritten Weg wagen, der den Geist und den Lebensbezug des indischen Zugangs

<sup>1</sup> Der Sanskrit-Begriff Bhagavadgītā lässt sich wörtlich mit *Gesang (gītā) des Erhabenen (bhagavad)* übersetzen, womit die feierliche Unterweisung (Gesang) des Krishna (Erhabener), einer irdischen Erscheinungsform des Gottes Vishnu gemeint ist.

<sup>2</sup> Von den klassischen Philosophen Shankara, Rāmānuja oder Madhva liegen genauso Kommentare vor wie von den Vertretern des gegenwärtigen indischen Geisteslebens B.G. Tilak, Shrī Aurobindo, Mahātma Gandhi oder Sarvapalli Radhakrishnan.

<sup>3</sup> Maßgebliche Textausgabe ist die Critical Edition des Mahābhārata. Als neueste deutsche Übersetzungen seien hier erwähnt: Bhagavadgītā. Wege und Weisungen. Übers. von Peter Schreiner, Zürich 1991 sowie Bhagavadgītā. Übers. von Michael von Brück, spiritueller Kommentar von Bede Griffiths, München 1993.

<sup>4</sup> Siehe hier zum Beispiel die Einleitungen bei Richard Garbe, Die Bhagavadgītā. Leipzig 2. verb. Aufl. 1921; G. v. Simson, Die Einschaltung der Bhagavadgītā im Bhīshmaparvan des Mahābhārata. In: Indo-Iranian Journal (11) 1969, 159ff.; Klaus Mylius, Die Bhagavadgītā. Wiesbaden 1980, 11–17 und insbesondere E. Sharpe, The Universal Gītā. Western Images of the Bhagavadgītā. A Bicentenary Study, London 1985.

mit der kritischen Analyse westlicher Wissenschaft zusammenbringen will. Es geht dann einerseits um eine Interpretation aus der jeweiligen Erfahrungs- und Lebensdimension selbst, sei es aus der Lebenswelt des religiösen Glaubens wie auch der yogischen Erfahrung. Andererseits gilt es, den jeweiligen lebensweltlichen Horizont mit wissenschaftlicher Genauigkeit und rationaler Begründung zu prüfen und zu analysieren. Die Interpretation wird im Medium der Begriffe durchgeführt, die jeweilig durch Graphiken im Medium des Bildes Unterstützung findet. Den Engführungen und der Präzision der Begriffe sei die Offenheit des Bildes gegenübergestellt. Vielleicht mag gerade in der wechselseitigen Erhellung von Begriff und Bild jener dritte Weg zu gehen sein, für den Wissenschaft und Geist, abstrakt-rationale Präzision und Sprechen aus der Konkretion des Lebens keine sich ausschließenden Gegensätze mehr sind.

Um diese Aufgabe zu erfüllen, gilt es zunächst, die historischen Wurzeln zu umreißen, auf die das Denken der Bhagavadgītā gegründet ist. Schon hier zeigt sich, dass eine breite Vielfalt von einerseits religiösen, andererseits aber auch philosophischen und yogischen Strömungen Aufnahme gefunden hat.

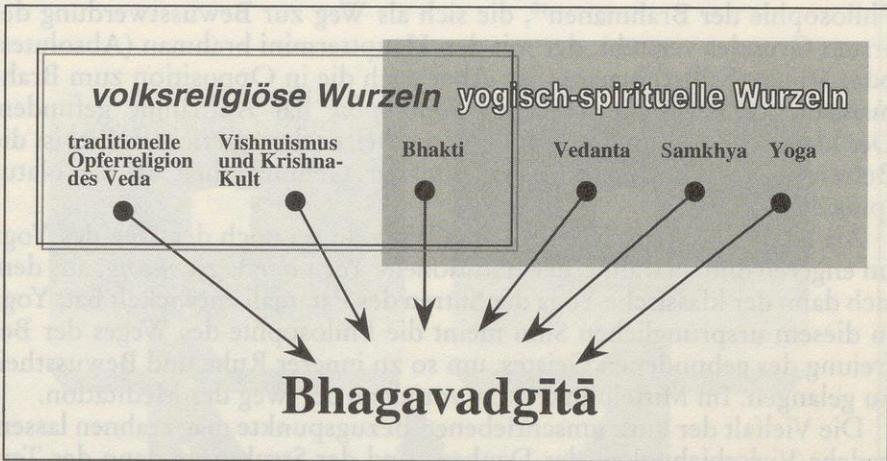
### 1. Die Vielfalt der historischen Wurzeln

Als religiöse Schrift ist die Bhagavadgītā dem Vishnuismus zuzurechnen, einer Haupttrichtung der hinduistischen Religionswelt. Sie hat darüber hinaus aber im Laufe ihrer Geschichte als heiliger Text für den ganzen Hinduismus Bedeutung erlangt.<sup>5</sup> Der gläubige Hindu nimmt an, dass die Gītā, als wörtliche Offenbarung der Lehren des Gottes Krishna, zu Beginn des gegenwärtigen Zeitalters des Kali-Yuga, also ungefähr 3000 v. Chr. offenbart worden ist. Sie gilt so als einheitlicher, geschlossener Glaubenstext, für den die Frage nach historischen Wurzeln nicht relevant erscheint.

Wissenschaftliche Philologie und Geschichtsforschung muss dagegen zu anderen Ergebnissen gelangen. Die Einbettung der Bhagavadgītā in die Rahmenhandlung des indischen Nationalepos Mahābhārata gibt wichtige historische Hinweise.<sup>6</sup> Das Mahābhārata ist zwischen dem fünften Jahrhundert v. Chr. und dem zweiten Jahrhundert n. Chr. entstanden. Da die Bhagavadgītā in den jüngeren Abschnitten bereits zitiert wird, können die Ursprünge ihrer Entstehung bis in das vierte Jahrhundert v. Chr. zurückreichen. Sie mag in ihrer heutigen Gestalt im zweiten Jahrhundert n. Chr. in das Mahābhārata eingefügt worden sein.

<sup>5</sup> Wenn die religiöse Literatur des Hinduismus in *Offenbarungstexte (shruti)* und *religiöse Lehren (smṛiti)* eingeteilt wird, so ist die Bhagavadgītā eigentlich der letzten Gruppe zuzuordnen. Sie wurde jedoch in der Geschichte vielfach wie ein Offenbarungstext behandelt. Mit den *Upanishaden* und den *Brahma-Sūtren* zählt sie auch zu den drei großen Texten des *Vedānta*, der traditionell/brahmanischen spirituellen Philosophie.

<sup>6</sup> Sie umfasst dort mit ihren in 18 Kapiteln zusammengefassten 700 Doppelversen (ślokas) im 6. Buch die Kapitel 25 bis 42.



Die volksreligiösen und yogisch-spirituellen Wurzeln der Bhagavadgītā

In diesen sechs Jahrhunderten ihrer möglichen Entstehungszeit haben zahlreiche Geistesströmungen Einfluss ausgeübt. Den Bezugnahmen auf die *traditionell-brahmanische Religion des Veda* ist eher eine untergeordnete Stellung zuzusprechen. Ob sie als ursprünglich anzusehen sind oder sogar erst in einer späteren Redaktion hinzugefügt wurden, ist umstritten.<sup>7</sup> Man findet Opfer, Ritual und Veda-Rezitation betont.<sup>8</sup> Religiöse Hauptquelle bildet jedoch nicht der Veda, sondern die neu aufgekommene Bewegung der *vishnuitischen Krishna-Verehrung*. Im Veda nur selten erwähnt, steigt Vishnu zur Zeit der Entstehung der Bhagavadgītā neben Shiva zu einem der Hauptgötter der hinduistischen Religionswelt auf. Krishna, als Protagonist der Bhagavadgītā, wird als einer der göttlichen Inkarnationen (*avatāra*) des Vishnu geglaubt.<sup>9</sup>

Als wichtigste Quelle ist jedoch die *Bhakti-Bewegung* zu nennen, die einerseits als religiöse Bewegung zu verstehen ist, als *Bhakti-Yoga* jedoch auch zu einem der bedeutendsten Wege des Yoga heranreife. Ursprünglich handelt es sich hierbei um eine gegen jeden veräußerlichten Ritualismus gerichtete spirituelle Bewegung, die auf die transformierende Hingabe an eine erwählte Gottheit (*ishta-devatā*) ausgerichtet ist. Diese Hingabe bezieht sich in der Bhagavadgītā auf ihren zentralen Protagonisten Krishna/Vishnu. Die Bhagavadgītā wird dann zur ersten Schrift und auch zur Hauptschrift der Bhakti-Bewegung.

Zwei weitere yogisch-spirituelle Quellen sind zu nennen, die eine eher philosophische Ausrichtung aufweisen. Wichtig wurde der *Vedānta* die

<sup>7</sup> Die meisten Indologen wie R. Garbe, M. Winternitz oder F.O. Schrader gingen von einer Überarbeitung des Textes durch orthodox-brahmanische Hand aus.

<sup>8</sup> BG 1.40 ff.; 4.13; 8.41 ff.

<sup>9</sup> Wie in der Bhagavadgītā beschrieben, verkörpert sich Vishnu immer dann, wenn die göttlich-sittliche Weltordnung aus den Fugen zu geraten droht (BG 4.6–8). Im 11. Kapitel gibt sich Krishna Arjuna in einer Vision seiner Allgestalt als Avatāra, als Inkarnation des Gottes Vishnu zu erkennen.

Philosophie der Brahmanen<sup>10</sup>, die sich als Weg zur Bewusstwerdung des ersten Grundes versteht, der mit den Haupttermini brahman (Absolutes) oder ātman (Selbst) benannt ist. Aber auch die in Opposition zum Brahmanismus entstandene *Sāmkhya-Philosophie* hat Aufnahme gefunden. Der klassische Ansatz des Sāmkhya ist atheistisch ausgerichtet. Ziel ist die Befreiung des Geistes (purusha) von der Gebundenheit an die Natur (prakriti).

Als letzte der yogisch-spirituellen Wurzeln sei noch der Weg des Yoga im engeren Sinn erwähnt, der traditionelle *Yoga der Versenkung*, aus dem sich dann der klassische Yoga der Sūtren des Patañjali entwickelt hat. Yoga in diesem ursprünglichen Sinn meint die Philosophie des Weges der Befreiung des gebundenen Geistes, um so zu innerer Ruhe und Bewusstheit zu gelangen. Im Mittelpunkt steht vor allem der Weg der Meditation.

Die Vielfalt der kurz umschriebenen Bezugspunkte mag erahnen lassen, welche Vielschichtigkeit des Denkens und der Strukturen dann der Text selbst aufweisen wird. Diese Vielfalt findet jedoch eine zentrale Engführung, wenn sich der ganze Text aus einer einzigen Grundfrage heraus entwickelt, und alle Wege nur in den Dienst der Beantwortung dieser einen Grundfrage gestellt werden.

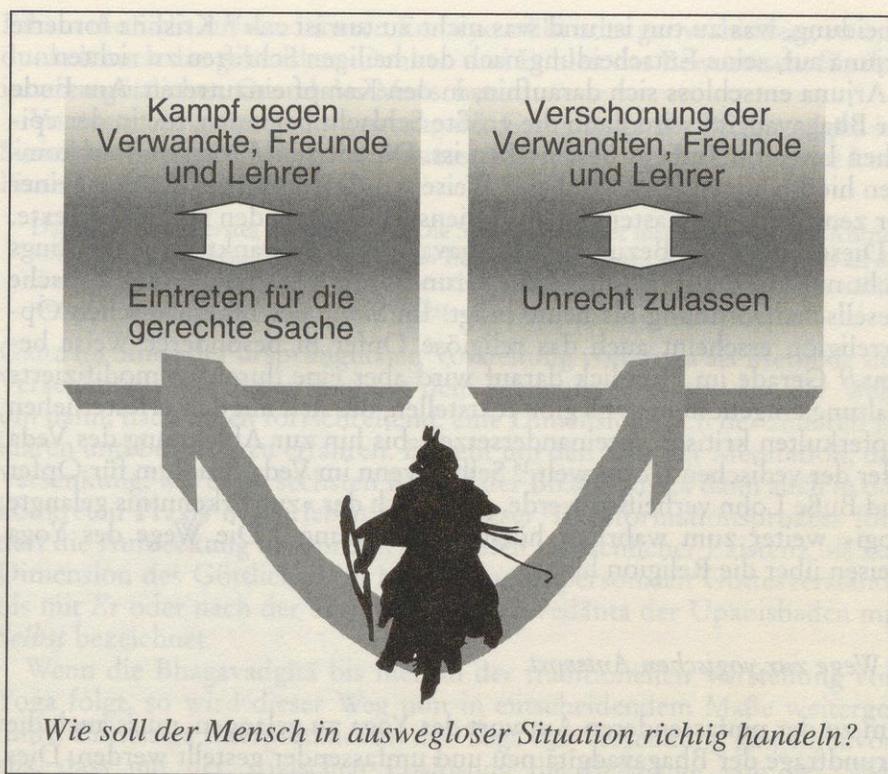
## 2. Die eine Grundfrage der Bhagavadgītā

Der Titel des Mahābhārata lautet: *Das große (Epos vom Kampf) der Bhāratas*. Der Seher Samjaya schildert hier dem blinden König Dhritarāshtra den Kampf der beiden miteinander verwandten Bhāratafamilien, der (guten) Pāndavas und der (bösen) Kauravas, um die Macht über das aufgeteilte Königreich, einem dem Stoff der Nibelungen nicht unähnlichen Verwandtenkonflikt. Die Bhagavadgītā ist an der Stelle im Erzählverlauf eingeschoben, als beide Parteien sich zur alles entscheidenden Schlacht rüsten und auf dem Schlachtfeld in Kampfbereitschaft gegenüberstehen.

Es ist die Situation des Kriegshelden Arjuna beschrieben, einem Führer der Pāndavas, wie er, kampfbereit, auf der gegenüberliegenden Seite des Schlachtfeldes seine gegnerischen Vettern, die Kauravas, und auch viele Freunde und Lehrer sieht, gegen die er nun in der bevorstehenden Schlacht anzutreten hat. Es kommen ihm Zweifel, ob er tatsächlich kämpfen und somit für das Recht eintreten solle. Er würde gegen ihm lieb gewordene Menschen seine Waffen richten müssen. Die Alternative zum Kampf wäre der Rückzug, was gleichzeitig jedoch Rückzug von der guten Sache bedeuten würde. Die Grundfrage der Bhagavadgītā wird aufgeworfen:

*Wie soll der Mensch in auswegloser Situation richtig handeln?*

<sup>10</sup> Bezugspunkte bilden hierbei insbesondere die zur vedischen Literatur zu zählende Katha- und Shvetāshvatara-Upanishad.



### Die Grundfrage

In seiner Not fragt Arjuna seinen Wagenlenker Krishna, die Inkarnation des Gottes Vishnu, um Rat. Die 18 Kapitel der Bhagavadgītā beinhalten Krishnas Wege zu einer Antwort. Am bekanntesten wurde die religiöse Antwort.

### 3. Die religiöse Antwort

Von Beginn an macht Krishna Arjuna klar, dass er zu kämpfen habe, weil ihm die göttlichen Gebote dies auferlegten.<sup>11</sup> Es ist die Aufgabe eines Mitglieds der Kshatriyas, der Kriegerkaste, in den Krieg zu ziehen. Da Arjuna ein Kshatriya ist, hat auch er sich dem Kampf zu stellen. Diese zunächst weltliche Pflicht eines Kriegers wird religiös überhöht zu einer Pflicht, die in den heiligen Schriften geoffenbarten Kastengesetze zu erfüllen: »Deshalb sollen dir die heiligen Schriften die Richtschnur sein für die Ent-

<sup>11</sup> Um Arjunas Bedenken zu zerstreuen bringt er nicht nur das auf dem Sāmkhya-Ansatz basierende Argument hervor, dass nur der Leib, nie jedoch die Seelen der Gegner getötet werden könnten. Die Seelen würden sich wieder neu verkörpern und vermögen so weiterzuleben (BG 2.13–30). Krishna bezieht sich auch auf die altindische Kriegerethik, nach der der Tod den Krieger direkt in den Himmel bringt (BG 2.31–37).

scheidung, was zu tun ist und was nicht zu tun ist ...«<sup>12</sup> Krishna forderte Arjuna auf, seine Entscheidung nach den heiligen Schriften zu richten.

Arjuna entschloss sich daraufhin, in den Kampf einzutreten. Am Ende der Bhagavadgītā wird dann die größte Schlacht beginnen, die in der epischen Literatur Indiens beschrieben ist. Die meisten Protagonisten kommen hierbei ums Leben. In dieser Weise wurde die Bhagavadgītā zu einer der zentralen, das Kastensystem Indiens legitimierenden religiösen Texte.

Dieser religiöse Bezug der Bhagavadgītā beschränkt sich allerdings nicht nur auf die so beschriebene Grundforderung, die die hinduistische Gesellschaftsordnung bis heute prägt. Im Sinne der brahmanischen Opferreligion erscheint auch das religiöse Opfer in besonderer Weise betont.<sup>13</sup> Gerade im Hinblick darauf wird aber eine durchaus modifizierte Haltung eingenommen. Es gibt Textstellen, die sich mit den priesterlichen Opferkulten kritisch auseinandersetzen, bis hin zur Ablehnung des Veda oder der vedischen Götterwelt.<sup>14</sup> Selbst wenn im Veda-Studium für Opfer und Buße Lohn verheißen werde, gehe doch der »zur Erkenntnis gelangte Yogi« weiter zum wahrhaft höchsten Ursprung.<sup>15</sup> Die Wege des Yoga weisen über die Religion hinaus.

#### 4. Wege zur yogischen Antwort

Um zu der umfassenderen Antwort des Yoga zu gelangen, muss auch die Grundfrage der Bhagavadgītā neu und umfassender gestellt werden. Dies tut Arjuna mit folgenden an Krishna gerichteten Worten:

*Von wem denn begeht der Mensch die Übeltat, die er doch gar nicht tun will ...?*

Krishna antwortet hierauf:

*Das ist die Begierde, das ist der Zorn (...) Wie der von einer Eihaut umhüllte Embryo, so ist hiervon alles umhüllt.*<sup>16</sup>

Die Antwort auf solches Fragen kann nicht mehr durch das Befolgen von Geboten und Gesetzen der religiösen Schriften erlangt werden. Voraussetzung ist, dass der Mensch die Verdunklung seines Bewusstseins erkennt. Dabei sind es nicht nur die Emotionen, die solche Unklarheit verursachen. Es ist die Gebundenheit und Abhängigkeit des Menschen von den Dingen der Welt. Diese Gebundenheit erstreckt sich auf alle Ebenen, auf den Körper, die Sinne, das Denken und auch auf die Einsicht. Je tiefer der Mensch in sich hineinschaut, desto weniger sieht er. Der tiefste Grund des menschlichen Seins, das göttliche Selbst, ist unerkennbar. Wie die

<sup>12</sup> BG 16.24.

<sup>13</sup> BG 3.10ff.

<sup>14</sup> Siehe z. B. BG 2.42–46; 7.21–23; 9.20–24; 17.12.

<sup>15</sup> BG 8.28.

<sup>16</sup> BG 3.36–38.

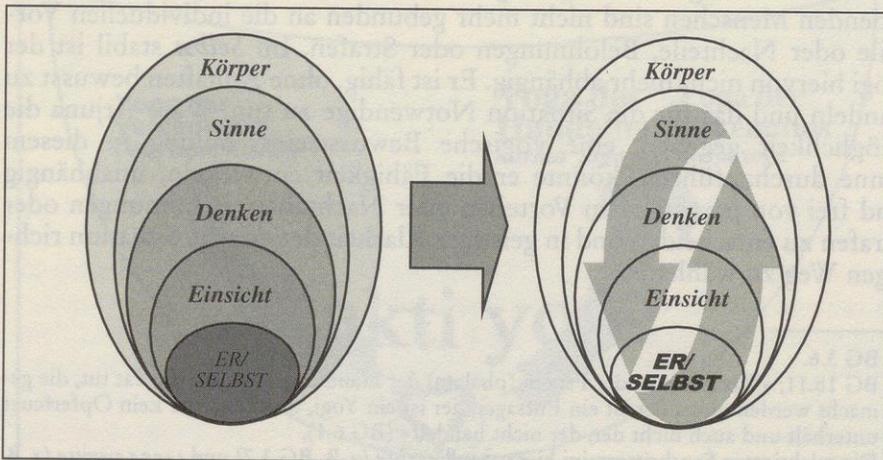
Eihaut die Sicht auf den inneren Embryo trübt oder gar verhindert, so verdunkelt auch das gebundene Denken und Fühlen das Bewusstsein für den inneren göttlichen Grund des Menschen.

Voraussetzung zur Beantwortung der Grundfrage der Bhagavadgītā im Sinne des Yoga ist ein Weg der Bewusstseins-schulung, die Übung der Loslösung von der Gebundenheit:

Darum zügle als erstes die Sinne (...) Die Sinne bezeichnet man höher als den Körper, höher als das Denken. Aber höher als das Denken ist die Einsicht. Viel höher aber als die Einsicht ist *Er*. Wenn Du das, was höher als die Einsicht ist, erkannt hast, dann stabilisiere das (niedrige) Selbst durch das *Selbst* ...<sup>17</sup>

Ganz im Sinne der ursprünglichen Vorstellung von Yoga als Methode der Versenkung beginnt der Weg mit dem Rückzug der Sinne von der Welt, um dann, nach innen fortschreitend, eine Dimension nach der anderen zu klären und bewusst zu erfahren. Es geht um den Weg der Meditation, der Versenkung, wie er im sechsten Kapitel der Bhagavadgītā dann auch in der konkreten Praxis beschrieben wird. Dieser Transformationsprozess fördert die Aufdeckung der spirituellen Tiefen menschlicher Existenz bis zur Dimension des Göttlichen im Menschen, im personalen Gottesverständnis mit *Er* oder nach der Terminologie des Vedānta der Upanishaden mit *Selbst* bezeichnet.

Wenn die Bhagavadgītā bis hierhin der traditionellen Vorstellung von Yoga folgt, so wird dieser Weg nun in entscheidendem Maße weitergeführt. Einseitige Interpretationen des Yoga der Versenkung gingen davon aus, dass mit der yogischen Loslösung die Befreiung von der Welt schlechthin gemeint sei. Jedes Handeln, sei es gut oder auch schlecht, führe hiernach zu neuen Verstrickungen in der Welt. Ziel dürfe somit



Der Weg yogischer Bewusstseins-schulung

<sup>17</sup> BG 3.41–42.

nicht die Wendung vom schlechten zum guten Handeln sein, sondern die Aufgabe jeglichen Handelns in der Welt, sei es schlecht oder auch gut.

Dass diese weltverneinende Interpretation des Yoga zur Beantwortung der Grundfrage nach richtigem Handeln nur wenig hilfreich ist, liegt auf der Hand. Die Bhagavadgītā macht sich über einen Yogi lustig, der sich in die Einsamkeit zur Meditation zurückzieht, in seinem Denken jedoch noch auf das gerichtet ist, was er äußerlich verlassen hat.<sup>18</sup> Dies sei, so heißt es, ein grundlegender Irrtum. Entsagung des Handelns ist schlechthin unmöglich, solange wir in dieser Welt leben. Der Versuch, nicht mehr zu handeln und dadurch Befreiung zu erlangen, kann nur zu einer Form von Selbstbetrug führen. Nicht der Welt und dem Handeln ist zu entsagen, sondern der Gebundenheit an die Welt und dem unfreien Handeln in ihr. Es gilt: »Wer aber sich um die Früchte (phala) seiner Taten nicht kümmert, der wird ein Mann der echten Entsagung (tyāgin) genannt.«<sup>19</sup> Wer sein Handeln nicht von Erfolg oder Misserfolg abhängig macht, der ist nicht an dessen Früchte gebunden. Er vermag frei zu handeln ohne anzuhafte.<sup>20</sup>

Damit Yoga fruchtbar wird, muss der Weg des Yoga über die Wendung nach innen hinaus weitergeführt werden. Die in der Meditation erfahrene Bewusstheit ist, nach der Bhagavadgītā, mitten im Handeln der Welt zu leben.<sup>21</sup> Die Dimensionen des niedrigen Selbst, vom Körper über Sinne und Denken bis hin zur Einsicht, sind durch das göttliche *Selbst* zu stabilisieren. Das *Selbst* wird zur tragenden Instanz, zum Fundament eines freien Lebens in der Welt.

*Samatvam yoga ucyate – Geistiger Gleichmut, das wird Yoga genannt.*<sup>22</sup>

Die Entscheidungen des in geistigem Gleichmut aus dem göttlichen Selbst lebenden Menschen sind nicht mehr gebunden an die individuellen Vorteile oder Nachteile, Belohnungen oder Strafen. Im *Selbst* stabil ist der Yogi hiervon nicht mehr abhängig. Er ist fähig, ohne Anhaften bewusst zu handeln und das für die Situation Notwendige zu tun. Wäre Arjuna die Möglichkeit gegeben, eine yogische Bewusstseinschulung in diesem Sinne durchzuführen, könnte er die Fähigkeit entwickeln, unabhängig und frei von persönlichen Vorteilen oder Nachteilen, Belohnungen oder Strafen zu entscheiden und in geistiger Klarheit den für die Situation richtigen Weg zu wählen.

<sup>18</sup> BG 3.6.

<sup>19</sup> BG 18.11; »Wer nicht an der Frucht (phalam) der Handlung hängend die Tat tut, die gemacht werden muss, der ist ein Entsager, der ist ein Yogi, nicht der, der kein Opferfeuer unterhält und auch nicht der, der nicht handelt« (BG 6.1).

<sup>20</sup> Die wichtigsten Sanskrittermini hierzu sind *asakta* (z. B. BG 3.7) und *sanga varjita* (z. B. BG 11.55).

<sup>21</sup> Auf diese Wendung des Yoga zum Handeln in der Welt stützen sich insbesondere die modernen Gītā-Interpreten Indiens, von Aurobindo über Gandhi bis zu Vivekananda. Siehe z. B. Swami Vivekananda, *Thoughts on the Gita*. Calcutta 1981, 76–80.

<sup>22</sup> BG 2.48.

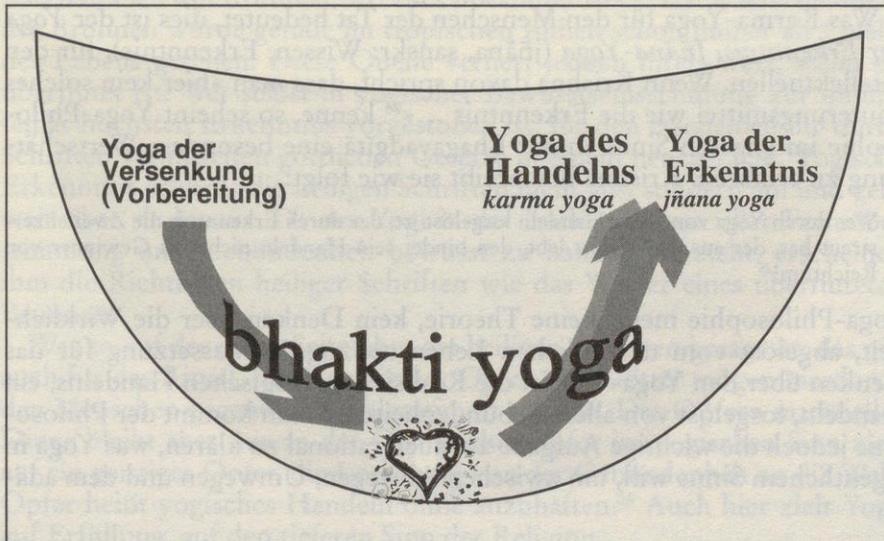
Die traditionelle Vorstellung von Yoga wird somit in der Bhagavadgītā wesentlich weitergeführt. Ein *erstes* Moment dieser Weiterführung liegt vor, wenn Yoga als Weg nach innen nicht mehr Abwendung von der Welt bedeutet, sondern Loslösung von der inneren Gebundenheit, um so das bewusste Leben mitten in der Welt zu ermöglichen. Aber noch ein *zweites* Moment des Wandels prägt den Yoga der Bhagavadgītā, wenn die je verschiedenen Wege yogischer Bewusstseinschulung wiederum ihre Rückbindung in der Religion finden. Gemeint ist jedoch nicht die Volksreligion, sondern Religion in ihrer besonderen Ausprägung als Bhakti-Yoga.

### 5. Die Rückbindung aller Yoga-Wege in Bhakti

Wenn auch der existentielle Grund des menschlichen Seins zunächst, in der Terminologie des Vedānta, mit dem Begriff *Selbst/ātman* benannt ist, so wird dieses *Selbst* doch auch mit der personalen Anrede *Er* gleichgesetzt. Der innerste Grund des Menschen ist Gott, ist Krishna/Vishnu. Selbst der *Yoga der Versenkung* erscheint nun in spezifisch religiöser Form. Der Yoga der Meditation, wie auch alle anderen Yoga-Wege in der Bhagavadgītā, finden sich gegründet in dem *Yoga der Hingabe an Gott*, in *Bhakti-Yoga*.

Die Essenz des Bhakti-Yoga (bhakti, sanskr.: Hingabe) fasst Krishna im 11. Kapitel der Bhagavadgītā zusammen:

Wer um *meinetwillen* tätig ist, *mich* als Höchsten (erkennt), sich *mir* hingibt (madbhaktah), frei von Anhaften ist, wer frei von Feindseligkeit gegenüber allen Wesen ist, der gelangt zu *mir* ...<sup>23</sup>



Die Rückbindung aller Yoga-Wege in Bhakti-Yoga

<sup>23</sup> BG 11.55.

Als Religionsform wendete sich die Bhakti-Bewegung gegen den veräußerlichten Ritualismus der Brahmanen. Als Yoga-Weg meint Bhakti den Weg der religiösen Hingabe an Gott als den Übungsweg der personalen Wandlung. Der Bhakta gibt sich Gott im Ritual und Gebet existentiell hin, um so gerade die Loslösung vom Anhaften an die Dinge zu fördern. Es geht um eine neue Bewusstseinshaltung, eine Haltung der Liebe, die nicht nur Gott, sondern alle Wesen in der Welt mit einschließt. Bhakti-Yoga meint in dieser Weise den Weg religiöser Erfahrung, die Lösung von der Ausrichtung des Lebens nach religiösen Schriften hin zu einem unmittelbaren Leben aus Gott. Gelänge es Arjuna, diese Haltung der Hingabe zu verwirklichen, dann würde er in liebender Hingabe die richtige Entscheidung über Kampf oder Nicht-Kampf finden können.

Bhakti meint die Hingabe an Gott und somit auch die Loslösung von allem Anhaften an die Dinge der Welt. Diese innere Loslösung und Gelassenheit bildet dann das Fundament für zwei weitere Wege des Yoga. Wenn das *Handeln* ohne Anhaften in den Mittelpunkt des Yoga-Weges gerückt ist, wird von *Yoga des Handelns*, *Karma-Yoga* (karma, sanskr.: Handeln) gesprochen. Krishna fasst die Essenz des Karma-Yoga in folgendem Vers zusammen:

Aber wer die Sinne durch den Geist stabilisiert und zu handeln beginnt (...) und ohne Anhaften mit den Tatorganen handelt, der ragt hinaus.<sup>24</sup>

Karma-Yoga meint Handeln ohne an den Früchten des Handelns anzuhaften. Voraussetzung für solches Handeln ist innere Stabilität, sei sie durch Meditation, Gebet oder Ritual gefördert. Nicht Erfolg und Misserfolg bilden für den Karma-Yogi dann die Leitlinien seines Handelns, sondern die Bewusstheit für das im Augenblick Notwendige.

Was Karma-Yoga für den Menschen der Tat bedeutet, dies ist der *Yoga der Erkenntnis*, *Jñāna-Yoga* (jñāna, sanskr.: Wissen, Erkenntnis), für den Intellektuellen. Wenn Krishna davon spricht, dass man »hier kein solches Läuterungsmittel wie die Erkenntnis ...«<sup>25</sup> kenne, so scheint Yoga-Philosophie im engeren Sinne in der Bhagavadgītā eine besondere Wertschätzung zu erfahren. Krishna beschreibt sie wie folgt:

Wer durch Yoga von allem Handeln losgelöst ist, der durch Erkenntnis die Zweifel zerstreut hat, der aus dem *Selbst* lebt, den bindet sein Handeln nicht, oh Gewinner von Reichtum!<sup>26</sup>

Yoga-Philosophie meint keine Theorie, kein Denken über die Wirklichkeit, abgelöst vom tatsächlichen Lebensvollzug. Voraussetzung für das Denken über den Yoga-Weg ist die Realisierung yogischen Handelns, ein Handeln, losgelöst von allen Gebundenheiten. Dann kommt der Philosophie jedoch die wichtige Aufgabe zu, auch rational zu klären, was Yoga in eigentlichem Sinne will, um zwischen Abwegen, Umwegen und dem adä-

<sup>24</sup> BG 3.7.

<sup>25</sup> BG 4.38.

<sup>26</sup> BG 4.41.

quaten Weg unterscheiden zu lernen, um Zweifel zu zerstreuen und Sicherheit über den rechten Weg zu finden.

Die so beschriebenen Wege des Yoga sind durchaus in gewisser Selbstständigkeit zu sehen. Neben dem klassischen Yoga der Versenkung und der Meditation meint Bhakti-Yoga den Yoga der Religion, Karma-Yoga den Yoga des in der Welt Handelnden und Jñāna-Yoga die Philosophie des Yoga. Aus einem umfassenderen Blickwinkel erscheinen sie jedoch alle als verschiedene Aspekte der *einen* yogischen Bewusstseins-schulung, wobei in der Bhagavadgītā der Weg des Bhakti-Yoga als das alle anderen Aspekte integrierende Fundament hervorgehoben wird. Bhakti-Yoga bildet dann jedoch nicht nur die innere Einheit aller Yoga-Wege, sondern auch die Tiefendimension der Volksreligion.

### *6. Yoga als Tiefendimension der Volksreligion*

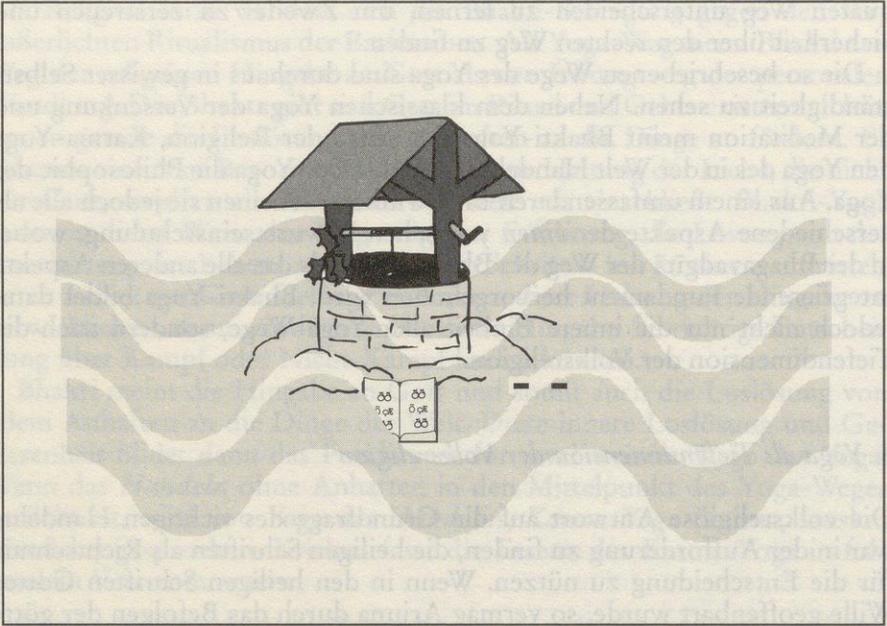
Die volksreligiöse Antwort auf die Grundfrage des richtigen Handelns war in der Aufforderung zu finden, die heiligen Schriften als Richtschnur für die Entscheidung zu nützen. Wenn in den heiligen Schriften Gottes Wille geoffenbart wurde, so vermag Arjuna durch das Befolgen der göttlichen Gesetze sein Handeln nach Gottes Willen auszurichten und somit religiös richtig zu entscheiden. Das Befolgen der Schriften meint einen machbaren Weg; wie gezeigt, ist hier bestimmt noch nicht die letzte Möglichkeit menschlichen Handelns ausgeschöpft.

In diesem Sinne ist an anderer Stelle zu lesen, dass die heiligen Schriften für den Brahmanen, der höchste Erkenntnis erlangt hat (*vijñānan*), soviel nützen, »wie ein Brunnen, wo alles überflutet ist«. <sup>27</sup> Ein wasserspendender Brunnen wurde gerade im tropischen Indien schon immer als Quelle des Lebens gesehen. Diese Quelle verliert jedoch ihren Wert, wenn sie überflutet ist. Wer selbst in yogischer Bewusstseins-schulung zur unmittelbar höchsten Erkenntnis vorgestoßen ist, für den erscheinen die durch Schriften vermittelten göttlichen Gesetze in einem neuen Licht. Yogische Erkenntnis schließt die heiligen Schriften nicht aus, sondern ein und geht weit über sie hinaus. Da der Yogi in der Loslösung von aller Fremdbestimmung und Gebundenheit bewusst zu handeln versteht, erscheinen ihm die Richtlinien heiliger Schriften wie das Wasser eines überfluteten Brunnens.

Was so auf der einen Seite über die heiligen Schriften gesagt ist, das gilt auch für das Ritual, für das religiöse Opfer. Die Götter mögen hierdurch den Menschen gegenüber wohlgestimmt werden. Das Opfern materieller Dinge bleibt aber nur an der Oberfläche. Opfer im yogischen Sinn zielt auf ein geistiges Opfer, die Loslösung von der Gebundenheit an die Welt. Opfer heißt yogisches Handeln ohne anzuhafte. <sup>28</sup> Auch hier zielt Yoga auf Erfüllung, auf den tieferen Sinn der Religion.

<sup>27</sup> BG 2.46.

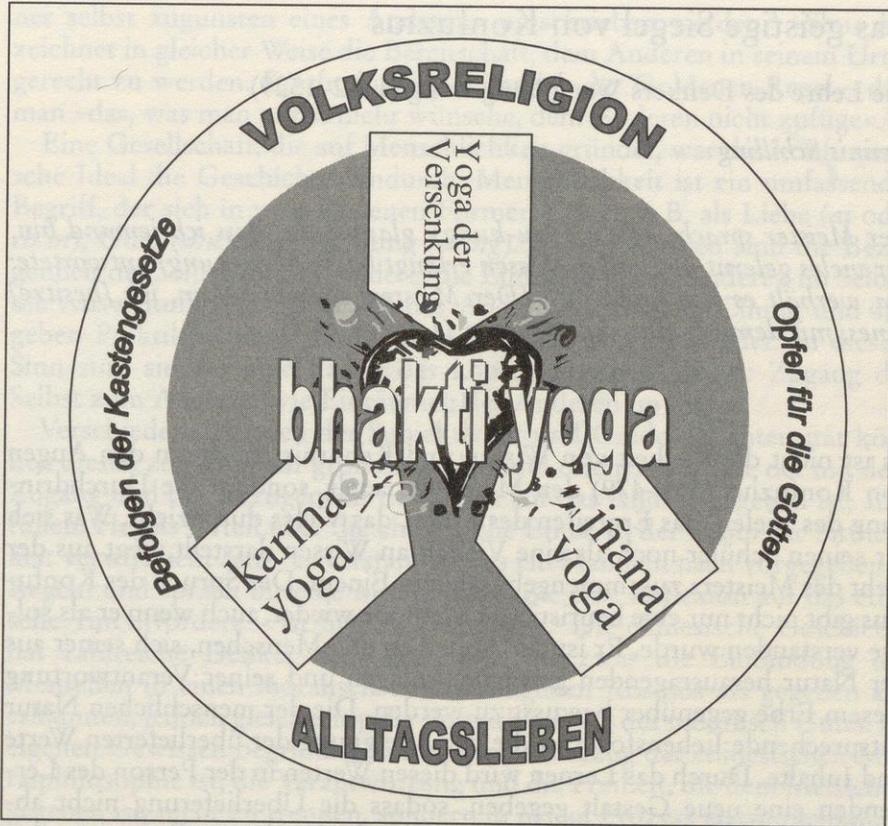
<sup>28</sup> Diesbezügliche Gegenüberstellungen sind in BG 3.11–19 und BG 4.23–33 zu finden.



Yogische Erkenntnis und Schriftwissen – ein überfluteter Brunnen

Volksreligion als Befolgen der in den Schriften geoffenbarten göttlichen Gesetze sowie der rituellen Durchführung von Opfern erscheint aus der Sicht des Yoga gleichsam nur als äußere Hülle, als Oberflächendimension menschlichen Lebens. Die Grundfrage der Bhagavadgītā war hier schnell und eindeutig zu beantworten. Die Wege des Yoga weisen jedoch in die Tiefe. Die Grundfrage nach richtigem Handeln wird umfassender gestellt. Gefragt wird nach der Ursache, warum der Mensch nicht richtig zu handeln vermag. Um zu einer Antwort zu gelangen, die die Problematik an ihrer Wurzel packt, ist es notwendig, die Ursache der Unbewusstheit, das Anhaften an den Dingen der Welt, die Abhängigkeit von Erfolg und Misserfolg, Belohnung und Bestrafung anzugehen. Der Weg zur yogischen Antwort meint deswegen eine eher langwierige Bewusstseinsbildung, einen Bewusstseinsprozess zu eigener Erkenntnis und einem von umfassender Bewusstheit getragenen Handeln. Antworten können nur erfahren oder besser: er-lebt werden.

Die Bhagavadgītā zeigt somit ein spezifisches Verhältnis von Religion und Yoga auf, das sie einerseits zur Bibel der Hindus, andererseits aber auch zu einer Grundschrift der Philosophie des Yoga gemacht hat. Volksreligion und Yoga werden nicht als Gegensätze beurteilt. Yoga und Religion sind auch nicht eins. Yoga stößt in eine neue Dimension menschlichen Bewusstseins vor, in die innere Tiefe alles religiösen wie auch weltlichen Lebens. Dieser Durchbruch zum tieferen Sinn von Religion könnte in der Konkretion einer möglichen Verwirklichung jedoch durchaus auch Revolution bedeuten. Dies wird dann deutlich, wenn die äußere



Volksreligion und die Wege des Yoga - eine Frage der Dimensionen

ren Gesetze der Religion und die innere Einsicht des Yogis nicht mehr übereinstimmen, wenn der Yogi zum Beispiel die Notwendigkeit der äußeren Kastengesetze nicht zwangsläufig auch als die eigene, innere Notwendigkeit erkennen würde. Diese Möglichkeit zieht die Bhagavadgītā selbst jedoch nicht in Betracht, sodass sie in der Geschichte Indiens bisher immer nur als integrierende und einende Kraft zu wirken vermochte. Die Entfaltung ihres im Yoga liegenden revolutionären Potentials wurde zwar insbesondere im modernen Yoga durchaus angemahnt<sup>29</sup>, musste bisher jedoch noch auf seine Verwirklichung warten.

<sup>29</sup> Diese revolutionäre Komponente betont insbesondere Aurobindo, wenn er schreibt: »Here it is necessary to state the Gita's view of the fundamental opposition on which like all Indian teaching it takes its position.« Sri Aurobindo, *Essays on the Gita*. Pondicherry 1972, 554.