

## **Einleitung**

### **Zur vorliegenden Übersetzung**

Eigentlich gibt bereits genügend deutsche Übersetzungen der Bhagavadgita. Für eine Neuübersetzung bedarf es einer guten Rechtfertigung. Sie muß etwas leisten oder versuchen, was noch nie geleistet wurde.

Die Idee zur vorliegenden Übersetzung der Bhagavadgita entstand Anfang der 80er-Jahre in einer mehrsemestrigen Veranstaltung der *Evangelischen Studiengemeinschaft an den Zürcher Hochschulen* zum Thema „Bhagavadgita und Neues Testament“. Der Kurs wurde geleitet von dem Zürcher Professor für Religionsphilosophie Hans-Jürg Braun, unter Mitwirkung folgender Personen: David Krieger, heute Professor an der Pädagogischen Hochschule Luzern und Leiter des Instituts für Kommunikation und Kultur (IKK), entwickelte damals als Doktorand eine Theorie des interkulturellen Dialogs. Annette Wilke, heute Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Münster, trug als Kennerin der Schriften Shankaras zur Diskussion bei. Ich selbst spielte in jener Veranstaltung ebenfalls als Sanskritist eine wichtige Rolle. Während etwa sechs Semestern wurde die ganze Bhagavadgita gelesen, wobei ich die Lektüre leitete und eine eigene Übersetzung lieferte. Die vorliegende Übersetzung stellt eine Überarbeitung und Weiterentwicklung meiner damaligen Arbeit dar. Nicht verschwiegen werden sollte bei dieser Gelegenheit der bedeutende Beitrag anderer Teilnehmer, die ich hier nicht alle nennen kann. Besonders in Erinnerung geblieben sind mir der Luzerner Künstler, Germanist und Philosoph Bruno Müller und der Sankt-Galler Germanist und Philosoph Florian Vetsch.

Die Notwendigkeit, eine neue Übersetzung zu schaffen, zeigte sich in den Kapiteln 2 und 3, z.B. am Begriff *buddhi*, der hier eine wichtige Rolle spielt. Wie man weiß, handelt es sich hierbei um einen wichtigen *terminus technicus* altindischer spiritueller Theorien. Doch aus keiner der herkömmlichen Übersetzungen wurde dies deutlich oder konnte auch nur erahnt werden, und zwar schon deshalb nicht, weil der Begriff oft mit wechselnden deutschen Wörtern wiedergegeben wurde. Es war diesen Übersetzungen somit gar nicht anzusehen, wo-

von in den betreffenden Partien genau die Rede ist. Daher stellte sich die Frage, wie eine adäquate Übersetzung aussehen müßte.

Auf Anhieb scheint das Problem unlösbar. Jeder, der mehr als eine Sprache beherrscht, weiß, daß es unmöglich ist, eine strenge Gleichsetzung zwischen Wörtern zweier Sprachen herzustellen, besonders, wenn es um abstrakte Begriffe wie „Geist“, „Einsicht“ oder „Sinn“ geht. Man schlage nur einmal eines dieser Wörter in einem deutsch-englischen oder einem anderen Wörterbuch nach. Die Bedeutungsvielfalt dieser Begriffe wird auf Anhieb sichtbar.

Doch im Falle der Bhagavadgita erweisen sich solche Argumente, auch wenn sie noch so sehr auf der Hand liegen, als Kurzschuß. Es handelt sich um einen philosophisch-religiösen Text, der eine sehr technische Sprache verwendet, ein System von präzise definierten philosophischen Begriffen, die nicht in zahllosen Bedeutungen und Nebensinnen schillern, sondern klar umrissene Sachverhalte bezeichnen. Auch wenn die Definitionen dieser Begriffe kaum je explizit in der Bhagavadgita oder in verwandten Texten zu finden sind, so bestätigen doch die Traditionen der Auslegung, also die Vedantaschulen, daß solche Definitionen gegeben werden können und daß nur auf diesem Wege der eigentliche Gehalt der Bhagavadgita erschlossen werden kann. Wenn es nun gelänge, für alle *termini technici* der Bhagavadgita deutsche Entsprechungen zu finden, so wäre eine Übersetzung möglich, in der jedes Sanskrit-Wort, das *terminus technicus* ist, stets mit demselben deutschen Wort wiedergegeben werden kann. Diese Idee ist übrigens nicht neu. Dasselbe Verfahren ist auch bei lateinischen Übersetzungen griechischer Philosophen, z.B. der Texte des Aristoteles, verwendet worden und hat sich durchaus bewährt. ΟυσΙΑ wurde konsequent mit *substantia*, συµβεβηκος stets mit *accidens* wiedergegeben.

Die vorliegende Übersetzung versucht also genau dies: dasselbe Sanskritwort stets mit demselben deutschen Wort wiederzugeben. Trotz gewisser Probleme, die ich noch schildern werde, hat sich dies weitestgehend als möglich erwiesen. Es stellte sich sogar heraus, daß es für die Bhagavadgita gar keine Unterscheidung zwischen technischen und nichttechnischen Begriffen gibt. Das Verfahren ließ sich so umfassend anwenden, daß ich bald zu der Schlußfolgerung kam, daß die Sprache der Bhagavadgita *insgesamt* eine technische Sprache ist. Selbst Begriffe wie „stehen“ oder „gehen“ sind wichtige Bestandteile ihres wohldefinierten philosophisch-spirituellen Systems, wie ich noch erläutern werde. Und im Grunde ist dies auch keineswegs er-

staunlich. Der indische Geist hat eine besondere Neigung zur technischen Behandlung aller Dinge. Selbst das Kamasutra, das Lehrbuch der Liebe, ist in äußerst technischem Stil verfaßt. Extrem technisch ist auch die Sprache Shankaras und anderer Kommentatoren der Bhagavadgita. Auch die indischen Silbenschriftsysteme muten wie Computercode an. Die Silbentrennung geschieht ohne jede Rücksicht auf linguistische oder etymologische Kriterien streng nach dem Muster

Silbe = n Konsonanten + Vokal.

Zum Beispiel würde man das Wort Mitternacht in Devanagari, der Schrift des Sanskrit, wie folgt schreiben: mi-tte-rna-cht-. Das wirkt so, als würden die Wörter nicht von einem Menschen in sinnvolle, organische Teile zergliedert, sondern wie von einem Computer maschinell in uniforme Einheiten zerhackt. Vergleichbare quasi-maschinelle Behandlung liessen die Inder auch ihren spirituellen Lehren angedeihen.

Es ist klar, daß eine Übersetzung, die der technischen Sprache der Bhagavadgita in besagter Weise Rechnung tragen will, ihrerseits sehr technisch anmuten wird. Dies ist aber kein Fehler, denn es soll ja nur das Original angemessen abgebildet werden. Im Hinblick auf Verständlichkeit mag meine Übersetzung gewöhnungsbedürftig sein. Sie ist gewiß nicht einfach, das Deutsch wirkt fremdartig, und selbst die deutsche Grammatik muß ich hie und da etwas strapazieren. Doch einfach ist auch das Original nicht. Um den Text verstehen zu lernen, ist ein sorgfältiges Studium zwingend, auch wenn man noch so fließend Sanskrit beherrscht. Gängige, flüssiger lesbare Übersetzungen leisten hier m.E. nicht mehr, sondern weniger. Sie machen den Text höchstens platt. Ich meine, daß die vorliegende Übersetzung – sofern man nicht direkt mit dem Originaltext arbeiten kann – sich für ein sorgfältiges Studium der Bhagavadgita besser eignet als herkömmliche Übersetzungen.

Gleichwohl liegt es auf der Hand, daß bei einer derartigen philosophisch-technischen Übersetzungsarbeit, wie ich sie versucht habe, besondere Probleme auftreten. Ich möchte diese kurz schildern.

1. Für etliche zentrale Sanskritbegriffe sind präzise Entsprechungen in der deutschen Sprache schwer zu finden. Weder das Begriffsinstrumentarium bestimmter philosophischer Schulen noch die deutsche Alltagssprache bieten sich hier bereitwillig an. Gerade die wichtigsten Begriffe vedantischer Weisheits-

lehre, wie z.B. *manas*, *buddhiḥ*, *ātmā*, *brahma*, *yogaḥ*, *prāṇaḥ* sind nicht einfach zu übersetzen.

Die Lösung für dieses Problem ergibt sich von daher, daß philosophische oder wissenschaftliche Begriffe im Grunde genommen beliebig definiert werden können. Es kommt nicht so sehr darauf an, mit welchem deutschen Wort ich ein Sanskritwort übersetze, sondern mit welchem Inhalt ich es fülle. Es genügt also, daß ich ein einigermaßen passendes deutsches Wort finde und mich daran gewöhne, daß dieses Wort in diesem Text eine ganz besondere Bedeutung hat. Diese besondere Bedeutung könnte ich entweder in Form einer Definition liefern, in einer Art Wörterbuch, das ich an die Übersetzung anhänge. Oder aber ich lasse den Leser selbst sich den Inhalt der Begriffe erarbeiten, da der Kontext ja selbst Hinweise darauf gibt, wie sie zu verstehen sind.

Statt dessen könnte man natürlich auch die Sanskrit-Termini, z.B. *yogaḥ*, unübersetzt stehen lassen. Doch das würde nicht unbedingt helfen; im Gegenteil würde es die Leser mit größter Wahrscheinlichkeit auf falsche Fährten schicken. Denn unter „Yoga“ versteht man heute keineswegs das, was die Bhagavadgita darunter versteht, und so wäre der unübersetzte Gebrauch dieses Sanskritwortes in der deutschen Übersetzung völlig irreführend. Es ist daher ratsamer, eine Sammlung von *deutschen termini technici* schaffen, die mit derjenigen des Sanskrit exakt gleichzusetzen ist. Ich bin also diesen Weg gegangen und habe z.B. gesagt: *yogaḥ* = „Anschirung“ und *karma* = „Tun“. Diese Gleichsetzungen haben nicht nur den Vorteil, daß sie den ursprünglichen Sinn der Sanskrit-Begriffe recht gut zum Ausdruck bringen. Aber nicht nur das: Sie sind auch genügend frei von geistesgeschichtlichem Ballast, so daß sie mit spirituellem Sinn gefüllt werden können. Beim Lesen meiner Übersetzung dürfte sich die Erfahrung einstellen, daß diese Wörter nach und nach mit einem besonderen Gehalt gefüllt werden, den sie vorher nicht hatten.

2. Ein weiteres Problem besteht darin, daß ein und dasselbe Sanskritwort je nach Kontext durch verschiedene deutsche Wörter übersetzt werden muß. Ein Beispiel:

<i>man-</i>	=	„denken“
	=	„einschätzen als, halten für“

*bhayaḥ* = „Furcht“  
 = „Gefahr“

Dieses Problem läßt sich letztlich nicht lösen. In der Übersetzung verwende ich normalerweise die Bedeutung „denken“. Wenn ich aber „einschätzen“ verwenden muß, füge ich die Bedeutung „denken“ in eckigen Klammern hinzu, übersetze also: „einschätzen [denken]“, oder „Gefahr [Furcht]“.

Ich betone: Die [ ]-Klammern geben *nicht* so etwas wie eine eigentliche oder ursprüngliche Bedeutung an, sondern geben Auskunft darüber, wie ich ein Wort in der Bhagavadgita gewöhnlich übersetze.

3. Auch das umgekehrte Problem tritt auf, daß manchmal verschiedene Sanskritwörter nur durch ein und dasselbe deutsche Wort wiedergegeben werden können. Z.B.:

*cetas, cittam* = „(innerer) Sinn“

*sthitah, ava-sthitah, vyava-sthitah* = „stehend“

*gam-, i-, ṛ-, yā-* = „gehen“

*dehah, śarīram, kāyaḥ* = „Körper“

Ein Bedeutungsunterschied kann für diese Wörter tatsächlich nicht festgestellt werden, jedenfalls nicht in der Bhagavadgita. Es mag schwerfallen, dies zu glauben, denn in anderen Sprachen werden wir das Phänomen exakter Synonyme kaum finden. Aber die textimmanente Untersuchung dieser Wörter läßt keinerlei Zweifel daran. Entscheidend für die Wortwahl ist häufig wohl nur das Versmaß. Wahrscheinlich erklärt sich dies von daher, daß das Sanskrit der Bhagavadgita bereits eine tote Gelehrtensprache und in verschiedener Hinsicht degeneriert ist. Insbesondere die Präfixe von Verben wie *abhi-*, *ava-*, *pra-* usw. usf. sind sehr oft, wenngleich nicht immer, bedeutungslos und werden offensichtlich nur dem Versmaß zuliebe verwendet.

In der Übersetzung behandle ich diese Fälle manchmal so, daß ich den verschiedenen Wörtern kleine tiefgestellte Buchstaben zuordne, z.B.:

*dehah* = „Körper<sub>a</sub>“

*śarīram* = „Körper<sub>b</sub>“

*kāyaḥ* = „Körper<sub>c</sub>“

Der Leser erhält damit im Prinzip die Möglichkeit, allfällig vorhandene Bedeutungsnuancen zu entdecken, die mir selbst verborgen geblieben sind.

4. Schließlich treten die Probleme 2. und 3. manchmal kombiniert auf, und zwar insbesondere bei den Verben des Sprechens und des Gehens. Zum einen müssen diese Verben im Deutschen, je nach Kontext verschieden übersetzt werden, z.B.:

<i>vac-</i>	=	„sagen“
	=	„sprechen“
	=	„nennen“
	=	„erzählen“
	=	„verkünden“

Zum anderen findet sich genau dieselbe Bedeutungsvielfalt auch bei anderen Verben des Sprechens, wobei es schwierig ist, für diese Verben einen Bedeutungsunterschied anzugeben. Hier verzichte ich auf erklärende [ ]-Klammern oder tiefgestellte Buchstaben. Es genügt, wenn der Leser hiermit weiß, daß es a) im Sanskrit zwar zahlreiche Verben des Sagens, Sprechens usw. gibt, daß diese Sprache jedoch keine Unterscheidung von „Sagen“, „Sprechen“, „Nennen“ usw. kennt. Und b), daß der Sinn der verschiedenen Verben des Sprechens, zumindest in der Bhagavadgita, nur schwer zu differenzieren ist. Eine Ausnahme ist das Verb *pra-vac-*, das stets mit „verkünden“ übersetzt werden kann.

Die obigen Erklärungen machen bereits genügend deutlich, daß das Vorhaben, dasselbe Wort immer mit demselben Wort zu übersetzen, nicht zu hundert Prozent durchgehalten werden kann. Aber es kann dies doch ziemlich weitgehend. Die resultierende Übersetzung sollte im übrigen auch den Vorteil haben, daß jedes Wort sehr bewußt gewählt ist und daß nur schon dadurch ein tieferes Verständnis des Textes möglich ist als bei herkömmlichen Übertragungen.

Indizes für die in der Bhagavadgita verwendeten Begriffe und ihre deutschen Entsprechungen finden sich im Anhang.

### ***Die Grundbegriffe der Bhagavadgita***

Ich erkläre nun einige zentrale Begriffe der Bhagavadgita und rechtfertige die von mir gewählten deutschen Entsprechungen. Man wird

feststellen, daß ich einige dieser deutschen Entsprechungen immer kursiv schreibe. Dies ist z.B. beim Wort *brahma* der Fall, das ich auf deutsch stets mit „*Kraft*“ (kursiv!) wiedergebe. Ich tue dies deshalb, weil das Sanskritwort *brahma* nie physische oder psychische Kraft bedeutet, sondern immer nur eine bestimmte spirituelle Energie. Es ist unter „*Kraft*“ also etwas zu verstehen, das normalerweise nicht in diesem Wort liegt, gleichzeitig aber von ganz besonderer spiritueller Bedeutung ist. Wir dürfen hierbei durchaus ein wenig an jenen Spruch denken, den wir aus George Lucas’ „Star Wars“ kennen: „May the force be with you“. Auf gleiche Weise verfare ich mit anderen Begriffen.

Dies ist der Grund, weshalb es in Übersetzung und Kommentar so sehr wimmelt von kursiven Wörtern. In der Folge muß ich, wenn ich eine Aussage betonen will, eine andere Art der Hervorhebung wählen. Wie soeben deutlich geworden ist, benutze ich hierfür die Unterstreichung.

Ich bespreche vorerst nur die wichtigsten Grundbegriffe der Bhagavadgita. Andere werden im Kommentar an geeigneter Stelle behandelt.

*brahma*

„*Kraft*“

Die Kommentatoren der Vedantaschulen leiten den Begriff von *br̥hat* her, deuten ihn also als „das Große“. Aber *br̥h-* bedeutet eigentlich „groß werden, wachsen (vom Vieh)“. Das Wort *brahma* bezeichnet ursprünglich das „swelling of the spirit or soul“ beim Gebet oder beim Sprechen einer magischen Formel.<sup>1</sup> Es handelt sich also um eine *Kraft*, die den Priester erfaßt. Tatsächlich ist das Leben der Priesterkaste so sehr auf diese Kraft ausgerichtet, daß die Priesterkaste selbst als *brahma* bezeichnet wird. Der Ausdruck *brāhmaṇaḥ*, „Brahmane“, bedeutet eigentlich „zum Brahman gehörig“. In BhG 17.23-24 wird der Brahmane als *brahma-vādī* gedeutet, also als einer, der das „Wort der *Kraft* hat“.

Doch das *brahma* ist nicht nur die *Kraft*, mit der der Priester umgeht. Eine ausführliche Beschreibung des *brahma* findet sich in BhG 13.12-17. Unter anderem wird es dort als das bezeichnet, was alles Seiende durchdringt, trägt, verschlingt und hervorbringt (BhG 13.16) Das *brahma*, mit dem der Priester oder Brahmane umgeht, ist also gleich-

---

<sup>1</sup> Wörterbuch von Monier-Williams, S. 737, col.3.

zeitig auch die *Kraft*, die alles Seiende hervorbringt und trägt. Das „alldurchdringende *brahma*“ nennt Krishna auch seinen „Schoß“, in den er einen Keim legt, so daß daraus alles Seiende wird (BhG 14.3, vgl. 3.15).

Ich übersetze *brahma* daher mit „*Kraft*“, wobei ich das Wort stets kursiv schreibe, um damit anzudeuten, daß es in einem ganz besonderen Sinn zu verstehen ist.

Natürlich ist es unmöglich, das Wesen des *brahma* in einem Wort umfassend zum Ausdruck zu bringen, also etwa derart, daß auch sein Lichtcharakter oder die Tatsache, daß es „weder seiend noch nicht seiend“ (BhG 13.12) sei. Doch das ist gar nicht nötig. Wir sollten den Ausdruck „die *Kraft*“ hier ganz einfach als Namen für etwas Göttliches hören und im Laufe der Lektüre *lernen*, was in diesem Namen alles mitschwingt.

Das Wort *brahma* existiert nicht nur als Neutrum, also nicht nur als die geschlechtslose alldurchdringende *Kraft* oder als die Brahmanenkaste, die sich mit dieser Kraft befaßt, sondern auch als Maskulinum. Dann haben wir es entweder mit dem Namen des „Allherrn“ Brahmā zu tun oder mit einem Angehörigen der Brahmanenkaste. Nicht immer läßt sich mit Sicherheit sagen, ob der Text gerade das Neutrum oder das Maskulinum verwendet. Die beiden Wörter unterscheiden sich voneinander nämlich nur im Nominativ (*brahma* ↔ *brahmā*) und Akkusativ (*brahma* ↔ *brahmānam*), in allen anderen Fällen dagegen lauten sie identisch.

Die Bedeutungen des Wortes *brahma* in beiden Genera lassen sich somit wie folgt darstellen:

<i>brahma</i> (n.)	<i>brahmā</i> (m.)
die schöpferische All- <i>Kraft</i>	der „Allherr“, auch <i>Prajāpatiḥ</i> , „Herr <alles> Geborenen“, genannt
die Kaste der <i>Kraft</i> -Kundigen (die Brahmanenkaste)	ein <i>Kraft</i> -Kundiger (Brahmane)

Über das Verhältnis zwischen *brahma* und *Brahmā* macht die Bhagavadgita leider keine präzisen Angaben. Die berühmte Dreiheit Brahma – Vishnu – Shiva, gedeutet als Dreiheit von „Schöpfer, Erhalter und Zerstörer“, sollte hier jedenfalls nicht ins Spiel gebracht werden, weil Vishnu in der Bhagavadgita die Rollen aller drei in sich vereinigt. Brahmā sollte ohnehin nicht als „Schöpfer“ in dem Sinne verstanden werden, wie der jüdisch-christliche Schöpfer, der die Menschen entweder aus dem Nichts oder zumindest aus Erde formt und



ihnen Odem einhaucht. Eher ist Brahmā das „Oberste“ aller Lebewesen, d.h. die Spitze der spirituellen Hierarchie, in die sie eingebunden sind. Die alldurchdringende, d.h. alles entfaltende, ordnende und einende *Kraft* (das *brahma*) bildet in ihm einen Kristallisationspunkt, auf den hin sich die ganze Welt anordnet. Gleichwohl ist Brahmā, obwohl das oberste aller Lebewesen und eine Gottheit, durchaus ein Lebewesen wie wir und in gewisser Weise auch Geburt und Tod unterworfen. (BhG 8.16ff.) In der Kaushitaki-Upanishad allerdings begegnet er uns als das Selbst aller Wesen und als höchste Gottheit. Dort übernimmt er also die Rolle, die bei uns Krishna bzw. Vishnu übernimmt.

Aus BhG 3.10 wird deutlich, daß Brahmā (bzw. Prajāpati, der Herr-alles-Gewordenen) der Stifter des Opfers ist, das die Welt hervorbringt und erhält. Insofern ist er der Urpriester, der Urbrahmane. Und von daher versteht sich auch, weshalb das männliche Wort *brahmā* auch einen Priester bezeichnen kann. Allerdings wird im selben Kapitel 3 deutlich, daß auch Krishna eine ganz ähnliche Funktion übernimmt. Er praktiziert das auf Tatfrucht verzichtende, als Opfer zu verstehende Tun, und die ganze Welt folgt seinem Vorbild; täte sie dies nicht, ginge sie zugrunde (BhG 3.22-24). Worin unterscheidet er sich dann von Brahmā-Prajāpati? Krishna ist eine Inkarnation Vishnus in einem menschlichen Körper und weilt sozusagen als Mensch unter den Menschen und wirkt als konkretes Vorbild. Brahmā-Prajāpati dagegen ist eine Gottheit ohne materiellen Körper. Er „verkörpert“ das *Prinzip* des Opfers und des Priestertums.

Durch das als Opfer verstandene Tun erreicht der Mensch sein höchstes Ziel. Er kommt in Einklang mit jener *Kraft*, die alles durchdringt und deren Wesen Opfer ist. (BhG 3.15) Oder, wie Krishna sagt:

*Kraft* ist die Darbringung, *Kraft* das Guß<opfer>,  
 ins *Kraft*-Feuer von der *Kraft* ausgegossen.  
 Zur *Kraft* soll man kommen [gehen] durch diese  
 Sammlung im Tun der *Kraft*.“ (BhG 4.24; vgl. 31f.; 5.10)

Diese All-Einheits-Erfahrung wird deshalb möglich, weil im Opfer, d.h. im Verzicht auf Tatfrüchte, die Fixierung auf Gegensätze wie „Ich und die Anderen“, „Erwünscht und Unerwünscht“ usw. aufgehoben werden. Alles wird dadurch Eins. Die Bhagavadgita nennt dies das „Feststehen in der *Kraft*“ (*brahmaṇi sthā-*, BhG 2.72; 5.19f.) oder das „Kommen/Gehen zur *Kraft*“ (*brahma gam-/yā-* etc., BhG 4.31; 5.6; u.a.) oder das „Werden zur *Kraft*“ (*brahma bhū-*, BhG 5.24; 6.27; 14.26; 18.53f.). Auch vom „Gehen zum Verlöschen in der *Kraft*“



- am Ende eines Kompositums: „seinem Wesen nach ... seiend“
- als Reflexivpronomen: „sich selbst“
- als Substantiv: „das Selbst“, „der Atma“

Wie lassen sich diese verschiedenen Bedeutungen vereinbaren? Man muß wissen, daß *ātmā* nicht im gleichen Sinne ein Reflexivpronomen ist wie das deutsche „sich selbst“. Wenn ich in Sanskrit sage: „ich kenne mich selbst“ (*ātmānaṃ veda*), so sage ich genau genommen: „ich kenne <mein> Wesen (<meinen> Atem)“. Ein Seitenblick auf eine andere Sprache möge den Sachverhalt verdeutlichen. Auch das Baskische kennt keine eigentlichen Reflexivpronomen. Wenn ich auf baskisch sagen will: „ich kenne mich selbst“, so sage ich *neuk neure burua ezagutzen dut*. Genau genommen bedeutet dies jedoch: „ich kenne meinen eigenen Kopf“. Es gibt im Baskischen keine andere Weise, um auszudrücken, daß man *sich selbst kennt, liebt, schlägt usw.* Stets drückt man dies durch eine Bezugnahme auf den eigenen Kopf aus. *Auf ähnliche Art wird das Wort ātmā* verwendet, auch wenn „ich kenne mein eigenes Wesen“ nicht so merkwürdig klingt wie „ich kenne meinen eigenen Kopf“. Man fährt am besten, wenn man *ātmā*, wo immer möglich, mit „Wesen“ oder „<eigenes> Wesen“ übersetzt. Wir können dies auch da tun, wo wir normalerweise mit „sich selbst“ übersetzen würden. Es gibt tatsächlich nur sehr wenige Stellen, wo auf die Übersetzung „sich selbst“ nicht verzichtet werden kann. Da füge ich dann in eckigen Klammern „[sein <eigenes> Wesen]“ hinzu.

Nach der Lehre des Advaitavedanta ist nun der *ātmā*, das wahre Wesen des Menschen, identisch mit dem *brahma*. Doch das Wort *ātmā* bezeichnet in der Bhagavadgita nur sehr selten ein „Höheres Selbst“. Meist wird es in einem sehr alltäglichen Sinn verwendet. Z.B. heißt es, daß jemand „erschüttert sei im innersten Wesen“ (*pravyathitāntarātmā*, BhG 11.24) oder „Begierde zum Wesen habe“ (*kāmātmā*, BhG 2.43), und sehr häufig wird das Wort auch im Sinne von „sich selbst“ verwendet. Sogar wo es um die Erkenntnis des wahren Wesens oder „Selbst“ geht, tritt das Wort *ātmā* in einer Weise auf, daß es sich vom Reflexivpronomen nicht unterscheiden läßt. So spricht etwa BhG 4.35 von der

Erkenntnis ...

durch welche du die gewordenen <Lebewesen> restlos

in dir selbst (in <deinem eigenen> Wesen) und in mir sehen wirst.

Es scheint also, daß zum Erreichen der *Kraft* auf Fragen wie „was ist mein wahres Selbst oder mein wahres Wesen?“ verzichtet werden

kann. Statt dessen genügt es, wenn ich alle Lebewesen „*in mir selbst* und in Gott sehe“. Ähnliches gilt auch für folgenden Vers BhG 5.16:

Denen aber durch Erkenntnis diese Nichterkenntnis  
ihrer selbst (oder: des <eigenen> Wesens) vernichtet ist,  
denen <macht> die Erkenntnis sonnengleich  
dieses Höchste offenbar [leuchtend-klar].

Oder BhG 5.26:

Denjenigen, die von Begierde und Zorn abgeschirrt sind,  
den *Sich-mühenden* mit gezügeltem Sinn,  
befindet sich [bewegt sich] nahe das *Verlöschen*-<in>-der-Kraft,  
<denn> sie kennen sich selbst (oder: <ihr eigenes> Wesen).

Zwar gibt es etliche Stellen wo man *ātmā* statt als Reflexivpronomen auch als „wahres“ oder „höchstes Selbst“ lesen könnte, doch ist dies fast nie zwingend. Der erste Vers, wo dies m.E. zwingend ist, findet sich erst in BhG 6.7:

Wer das <eigene> Wesen (oder: sich selbst) besiegt hat und zum Frieden  
<gekommen> ist,  
dem ist das Höchste Wesen (oder: Selbst, *paramātmā*) gesammelt.

Es gibt nur wenige weitere Stellen, an denen vom „Höchsten Wesen/Selbst“ (*paramātmā*) die Rede ist: BhG 13.22, BhG 13.31, BhG 15.17. Ohne den Zusatz „höchstes“ erscheint das „wahre Selbst“ vielleicht noch in BhG 10.11:

in der Sein<weise> des <eigenen> Wesens stehend (*ātmabhāvasthāḥ*).

Zwar lehrt auch die Bhagavadgita die für den Vedanta so wichtige Technik der Unterscheidung des wahren Selbst oder Wesens von Körper, Sinnen, Denken, Ich und Einsicht. Doch wo dies geschieht, wird das wahre Wesen nicht *ātmā* genannt, sondern erhält andere Namen, wie „*Feldkenner*“ (*kṣetrajñah*), „*Körperhaber*“ (*dehī, śarīrī*) oder „*der Mensch*“ (*puruṣah*). Ich werde diese Begriffe etwas weiter unten erklären. Jedenfalls scheint es, daß die Bhagavadgita es vermeidet, den *ātmā* allzu sehr vom reflexiven Selbstgewahren des Menschen loszukoppeln. Dies bedeutet: Jeder Selbstbezug des Menschen enthält auch eine Bezugnahme auf das wahre Selbst. Und wenn Krishna sagt:

Ich bin das Selbst (oder: <eigene> Wesen), Dichthaariger,  
das im Herzen<sup>2</sup> aller Gewordenen steht.“ (10.20),

so meint er damit den Selbstbezug in allen Lebewesen.

---

<sup>2</sup> eig. „Ruheplatz“

Diese selbstbezügliche Natur des *ātmā* zeigt sich übrigens auch darin, daß man nicht nur sagen kann: „*ātmā* ist *brahma*“ oder: „das Selbst ist die *Kraft*“, sondern, wie die Brihadaranyaka-Upanischad lehrt, auch: „ich bin die *Kraft*“ (*ahaṃ brahmāsmi*) (BĀUp 1.4.10). Man beachte nebenbei: Auf dem Wörtchen „ich“ liegt in diesem Satz eine besondere Betonung. Wollte man hier das „Ich“ nicht betonen, oder wollte man vielmehr die „*Kraft*“ betonen, so hieße dies auf Sanskrit entweder *brahmāsmi*, ohne Verwendung des Personalpronomens *ahaṃ*, oder *ahaṃ brahma*, ohne Verwendung des Verbs *as-*, „sein“. Und um die „*Kraft*“ zu betonen, würde man hinter *brahma* wohl noch eine Partikel der Betonung setzen, etwa *brahmaivāsmi*. Doch wenn sowohl *ahaṃ* als auch *asmi* steht, liegt eine Betonung auf dem *ahaṃ*: „Ich bin die *Kraft*.“ Der Satz bringt eine plötzliche Einsicht oder Erleuchtung zum Ausdruck, die den Inhalt hat, daß nicht etwas anderes, von mir Verschiedenes, sondern ich selbst die *Kraft* bin.<sup>3</sup>

Doch zurück zum Wort *ātmā*. In den oben zitierten Textstellen habe ich es zu Demonstrationszwecken oft mit „selbst“ übersetzt. Tatsächlich aber übersetze ich es – mit ganz wenigen Ausnahmen – stets mit „Wesen“ oder „<eigenes> Wesen“. Dies geht auch da, wo es als Reflexivpronomen verwendet ist, meist völlig problemlos. Ob einer „sich selbst erkennt und mit sich selbst zufrieden ist“ oder „<sein eigenes> Wesen erkennt und mit <seinem eigenen> Wesen zufrieden ist“ macht keinen wesentlichen Unterschied. Tatsächlich aber kommt die letztere Formulierung der Art und Weise, wie das Sanskrit „denkt“, wohl näher.

*śarīra-śarīrināu*      „*Körper* und *Körperhaber*“  
*deha-dehināu*

Damit kommen wir zur Technik der *Unterscheidung* (*vijñānam*) zwischen dem Unsterblichen und dem Sterblichen am Menschen. Diese Unterscheidungstechnik, die aus der so genannten *Sāṃkhya*-Schule stammt, soll den Menschen zur höchsten Erkenntnis und zur Unsterblichkeit führen.

---

<sup>3</sup> Vgl. auch Brihadaranyaka-Up. 1.4.5, wo Prajāpati erkennt: *ahaṃ vāva sṛṣṭir asmi*, „ich, fürwahr, bin die Ausströmung (d.h. die emanierte Welt)“. Dieser Satz ist einem Textabschnitt entnommen, der dem Textabschnitt, aus dem der Satz *ahaṃ brahmāsmi* stammt, exakt analog aufgebaut ist. Auf dem *ahaṃ* muß also in beiden Sätzen eine Betonung liegen.

Die Lehre von der *Unterscheidung* begegnet uns in der Bhagavadgita mehrmals, und zwar in jeweils verschiedener Gestalt. In Kapitel 2 lehrt Krishna die Unterscheidung zwischen „*Körper* und *Körperhaber*“. Die Sanskrit-Termini dafür sind entweder *dehaḥ/dehī* oder *śarīram/śarīrī*. Ein Bedeutungsunterschied zwischen *dehaḥ* und *śarīram*, die ich beide mit „*Körper*“ übersetze, kann, wie schon gesagt, nicht festgestellt werden. Der Autor benutzt wohl jeweils einfach denjenigen Begriff, der fürs Versmaß besser paßt.

Ich schreibe beide Begriffe kursiv, weil der Begriff des „*Körpers*“ hier nicht genau dem entspricht, was wir uns unter einem „*Körper*“ vorzustellen gewohnt sind. „*Körper*“ meint hier nicht nur den physischen Leib, sondern den ganzen psychophysischen Organismus einschließlich der Sinne, des Denkens und Erkennens. Entsprechend ist auch der *Körperhaber* von diesen seelisch-geistigen Funktionen zu unterscheiden.

Der *Körperhaber* ist eine philosophische Begriffsschöpfung, die über jenes Wesen, das den *Körper* hat, eigentlich gar nichts aussagt. Dies muß bewußt gewollt sein. Der Text hätte ja auch ein Äquivalent des deutschen Wortes „Seele“ oder „Geist“ wählen können. Er tut es aber nicht. Er trägt damit zum einen der Tatsache Rechnung, daß dieses unsterbliche Wesen im menschlichen *Körper* schwer zu beschreiben ist. Wenn man es nach so Dingen wie „Geist“ oder „Seele“ benennt, so würde man dem Unsterblichen im Menschen eine ganz bestimmte Natur zuschreiben, die ihm nach Auffassung der Bhagavadgita tatsächlich nicht zukommt. Der Begriff „*Körperhaber*“ vermeidet derartige Gefahren. Er nennt präzise dasjenige, das den Körper hat, ohne ansonsten etwas über dieses zu sagen.

*kṣetra-kṣetrajñau* „*Feld* und *Feldkenner*“

Auf Anhieb als technische Begriffsschöpfungen erkennbar sind auch „*Feld*“ (*kṣetram*) und „*Feldkenner*“ (*kṣetrajñah*). Man kann dieses Begriffspaar mit dem Paar „*Körper* und *Körperhaber*“ gleichsetzen. Die Begriffswahl hängt nur vom jeweiligen Kontext ab. Geht es darum, deutlich zu machen, daß das unsterbliche Wesen im Menschen durch Geburt oder Tod in keiner Weise gemehrt oder geschmälert werden kann, so wird man von „*Körper* und *Körperhaber*“ sprechen (in BhG 2). Geht es dagegen darum zu sagen, wo exakt der Unterschied zwischen diesen beiden Prinzipien liegt, wird man die Begriffe „*Feld* und *Feldkenner*“ bevorzugen.

In Kapitel 13 wird dieser „dieser <mein oder dein> Körper“ als „das Feld“ bezeichnet (BhG 13.1), und es wird gesagt, daß er sich aus den folgenden Elementen zusammensetzt: den fünf grobstofflichen Elementen, den Sinnen und Sinneswahrnehmungen, dem Denken, dem Ich (*ahamkārah*), der „Einsicht“ (*buddhiḥ*) und dem „Erscheinungslosen“ (*avyaktam*). (BhG 13.5) Einige dieser Begriffe sind erklärungsbedürftig und werden weiter unten behandelt. Wichtig ist, daß all diese Dinge nicht das unsterbliche Wesen des Menschen sind. Das unsterbliche Wesen ist vielmehr dasjenige, was all diese Bestandteile des „Körpers“ oder „Feldes“ „kennt“. Darum heißt es „der Feldkenner“. Und was heißt hierbei „kennen“? Der *Feldkenner* ist das Bewußtseinslicht, in dem all die erwähnten Bestandteile sich als seiend präsentieren. Für Europäer ohne Meditationspraxis schwer zu begreifen, aber für die Vedanta-Lehre ganz zentral, ist die Tatsache, daß dieses Bewußtseinslicht jenseits von Denken, Ich und Einsicht erfahren werden kann. Diese Erfahrung nennt man die „Unterscheidung von Feld und Feldkenner“ (*kṣetra-kṣetrajña-vijñānam*). Wer diese Unterscheidung erkennt und vollzieht, sich somit als „Feldkenner“ erfährt, der erlangt Unsterblichkeit.

*prakṛti-puruṣau*      „Struktur und Mensch“

Bleibt noch die Dualität von „Struktur“ (*prakṛtiḥ*) und „Mensch“ (*puruṣaḥ*) zu behandeln, die wiederum mit der Dualität von „Feld“ und „Feldkenner“ gleichgesetzt werden kann. Der Begriff *prakṛtiḥ* wird exakt im Sinne des „Feldes“ verwendet, d.h. er wird in dieselben oben erwähnten Bestandteile zergliedert wie das „Feld“. (s. BhG 7.4) Der Antipol zur *prakṛtiḥ*, der *puruṣaḥ*, steht seinerseits synonym für den „Feldkenner“. In der kaschmirischen Version der Bhagavadgita, BhG 13.0, werden die beiden Begriffspaare explizite gleichgesetzt.

Eine adäquate Übersetzung ist für das Begriffspaar leider nur schwer zu finden. „Stoff und Geist“ wäre nicht ganz unpassend im Hinblick auf die oben erwähnte *Unterscheidung* (*vijñānam*). Doch dem eigentlichen Sinn der beiden Wörter wird man damit nicht gerecht. Denn *puruṣaḥ* bedeutet eigentlich „Mann, Mensch“ und wird auch in der Bhagavadgita häufig in diesem Sinne verwendet. Im Zusammenhang mit der *Unterscheidung* bedeutet *puruṣaḥ* also „eigentlicher Mensch“ oder das wahre, unsterbliche Wesen im Menschen. Aus diesem Grund übersetze ich das Wort stets mit „der Mensch“. Wo aber der *Feldkenner* gemeint ist, schreibe ich das Wort kursiv („der Mensch“), um die besondere Art seiner Verwendung kenntlich zu machen. An einigen

Stellen allerdings – die Bhagavadgita ereignet sich ja auf einem Schlachtfeld – muß das Wort mit „Mann [Mensch]“ übersetzt werden.

Das Sanskritwort *prakṛtiḥ* bedeutet genau genommen „das Vorhergemachte“, die „Urgestalt“ oder „Urform“, der „Grundcharakter“. Ein eng verwandtes Wort ist *prakārah*, es bedeutet: „Seinsweise, Modus“. Tatsächlich ist ein wesentliches Merkmal der *prakṛtiḥ*, daß sie wandelbar ist und dadurch die *Seinsweise* oder den *Seinsmodus* eines Wesens bestimmt. Die *prakṛtiḥ* ist also das wandelbare, modifizierbare Substrat, in dem der *puruṣaḥ* wohnt und durch das er verschiedene Seinsweisen (*prakārah*) erfahren kann. Daß die *prakṛtiḥ* oft mit „Materie“ in Verbindung gebracht wird, ist unglücklich. Denn zur *prakṛtiḥ* gehört nicht nur Materie, sondern gehören auch die Sinneswahrnehmungen, das Denken, das Ich und die Einsicht. Wie sollten denn diese sich aus „Materie“ bilden? Es handelt sich bei *prakṛtiḥ* eher um die „Urgestalt“ oder die „Architektur“ des Lebewesens. Diese „Architektur“ besteht unabänderlich aus den erwähnten Bestandteilen, doch ist sie individuell modifizierbar, so daß jedes Lebewesen und jeder Mensch dadurch seinen eigenen Charakter erhält. Ich werde auf diese Modifizierbarkeit unter dem Stichwort (*guṇah*, „Strähnen“) noch näher eingehen.

Gerade die Modifizierbarkeit hat allerdings zur Folge, daß der Begriff *prakṛtiḥ* doppeldeutig verwendet wird. Einmal kann also die Architektur oder die Urform selbst des Lebewesens gemeint sein, sodann aber auch die besondere *Modifikation* dieser Architektur, die dem Wesen seine Eigenart gibt. Das Wort *prakṛtiḥ* kann daher auch „Eigenart, Natur, Charakter“ bedeuten.

Wie also soll man *prakṛtiḥ* dann übersetzen? Ich habe entschieden, den Begriff mit „die *Struktur*“ wiederzugeben, und zwar auch da, wo der besondere Charakter eines Individuums gemeint sein könnte; dort ist dann eben von dessen persönlicher „*Struktur*“ die Rede. Unser Begriffspaar *prakṛti-puruṣau* heißt also auf deutsch „*Struktur* und *Mensch*“. Ich räume gern ein, daß „Stoff und Geist“ oder „Stoff und Subjekt“ sich eher nach Urprinzipien der Existenz anhören. Doch es ist besser, korrekte Begriffe mit korrektem Inhalt zu füllen, als beim Leser mit derartigen durch die abendländische Geistesgeschichte stark vorbelasteten Begriffen irreführende Assoziationen zu wecken.

Bleibt zu erwähnen, daß auch der Begriff der *Kraft* für die *prakṛtiḥ* stehen kann. So an der bereits zitierte Stelle BhG 14.3-4, wo Krishna sagt:



Die große *Kraft* ist mein Schoß.  
 In diese lege ich einen Keim.  
 Das Werden aller Gewordenen  
 wird aus diesem, Bharater.  
 Welche Formen auch werden  
 in allen Schößern, Kuntisohn,  
 die große *Kraft* ist ihr Schoß,  
 und *ich* bin der samengebende Vater.

Shankara deutet diese Stelle so, daß die als „Mutterschoß“ alles Seienden fungierende *Kraft* hier für die *prakṛtiḥ* steht und der „samengebende Vater“ für den *puruṣaḥ*. Shankara unterscheidet *dieses brahma* streng von dem ebenfalls *brahma* genannten absoluten Sein. Doch allzu streng sollte man diese Differenz nicht sehen. Die Differenz von Vater, Mutter und Keim in den obigen Versen bleibt eine Differenz innerhalb der Gottheit. Wir werden auf diese Fragen im Kommentar zurückkommen.

*avyaktam, vyaktiḥ* „das Erscheinungslose“, „die Erscheinung“

Die *prakṛtiḥ* oder *Struktur* besteht aus verschiedenen Schichten, die als *vyaktayah* (im Singular *vyaktiḥ*), d.h. „Erscheinungen, Manifestationen, Entfaltungen“ bezeichnet werden. Diese Schichten sind hierarchisch übereinander gelagert, und es wird gelehrt, daß sie bei der Weltentstehung in der von dieser Hierarchie vorgegebenen Reihenfolge auseinander hervorgehen und beim Weltende in umgekehrter Reihenfolge wieder sich auflösen. Die *Struktur* ist zunächst „erscheinungslos“ (*avyaktam*), und in ihrer tiefsten Schicht bleibt sie dies auch immer. Denn auch wenn sie die verschiedenen Erscheinungen hervorbringt, behält sie eine ercheinungslose Schicht bei. Diese Schicht ist identisch mit dem *brahma*, wie es in BhG 14.3-4 erscheint, verstanden als „Mutterschoß“ Gottes, der alle Dinge hervorbringt.

Der Begriff des *avyaktam*, des „Erscheinungslosen“, ist übriens wiederum doppeldeutig, ähnlich wie der Begriff *brahma*. Nach BhG 8.18-19 gehen alle Lebewesen bei der Weltentstehung aus dem „Erscheinungslosen“ hervor und lösen sich am Ende der Welt in dieses wieder auf. Hier ist von der Grundsicht der *Struktur* oder *prakṛtiḥ* die Rede. Im darauffolgenden Vers 20 heißt es dann aber:

Höher als dieses Erscheinungslose aber  
 ist eine andere ercheinungslose Sein<sweise>, urewig,  
 die, wenn auch alle Gewordenen  
 vernichtet werden, nicht vernichtet wird.

Diese höhere erscheinungslose Seinsweise ergibt sich aus der Erkenntnis des *Feldkenners*, bzw. aus der Unterscheidung des *Feldkenners* vom *Feld*. Das „Erscheinungslose“ (*avyaktam*) kann also entweder die erscheinungslose Grundsicht des *Feldes* oder aber der *Feldkennner* sein.

*buddhiḥ* „Einsicht“

Die zweite Schicht der *prakṛtiḥ* oder *Struktur* ist die *buddhiḥ*. Das Wort bedeutet „Einsehen, Erkennen, Gewähr-sein, Vernehmen“. In der vorliegenden Übersetzung gebe ich es stets mit „Einsicht“ wieder. Natürlich ist auch das Wort Buddha damit verwandt. Es kann die Bedeutungen „erwacht, gewahr-geworden, eingesehen, erkannt, vernommen“ haben.

Auch bei der Weltentstehung, so heißt es, geht aus dem Erscheinungslosen zunächst die *buddhiḥ* hervor. Da zu diesem Zeitpunkt jedoch noch keine Sinne und Sinnesgegenstände, ja nicht einmal ein Ich oder ein Denken existiert, muß dieses „Einsehen“ zunächst sehr „rein“ und abstrakt sein.

*ahaṁkāraḥ* „Ich-tun“

Die dritte Schicht der *Struktur* ist der *ahaṁkāraḥ*, das „Ich-tun“. Man könnte auch übersetzen mit „Ich-machen“, „Ich-sagen“, „Aufs-Ich-beziehen“ oder einfach „Ich“. Die Konstruktion des Wortes gleicht derjenigen der Wörter *omkāraḥ*, *akāraḥ*, „OM-Laut“, „A-Laut“. Der Bestandteil *-kāraḥ* kommt vom Verbum *kr-*, „tun“. Der Laut OM oder A wird „getan“, d.h. „ausgesprochen“. Und so ähnlich geschieht es auch mit dem Ich. Ich ziehe es vor, den „tun“-Bestandteil in der Übersetzung beizubehalten, also *ahaṁkāraḥ* mit „Ich-tun“ wiederzugeben. Denn Krishna sagt in BhG 3.27:

Getan werden durch die *Strähnen*  
der *Struktur* die Taten allseits.  
Der, dessen Wesen vom Ich-tun verwirrt ist,  
denkt: ‚Ich bin der Täter.‘

Das „Ich-tun“ bringt also die Illusion hervor, daß ich der Täter meiner Taten sei.

*manas* „Denken“

Die vierte Schicht der *Struktur* ist das *manas* oder „Denken“. Viele übersetzen dieses Wort mit „Gemüt“, weil der Inhalt dieses Denkens weniger akademischer, sondern mehr alltäglicher Art und oft von Gefühlen geleitet ist. Im Englischen würde man mit *mind* übersetzen. Doch *manas* ist eine Ableitung des Verbums *man-*, das meist mit „denken“ zu übersetzen ist.

*indriyāṇi* „Sinne“

Die nächste Schicht der *Struktur* wird von den fünf Sinneswahrnehmungen gebildet, die je einem der fünf Elemente zugeordnet werden:

Gehör	-	Äther
Gesicht	-	Feuer
Berührung	-	Luft
Geschmack	-	Wasser
Geruch	-	Erde

Die fünf Elemente sind zunächst noch feinstofflicher Natur. Eine weitere Schicht der *Struktur* wird von den grobstofflichen Elementen und von den fünf Tatorganen gebildet.

Die verschiedenen Schichten der *Struktur* gehen in der oben gegebenen Reihenfolge bei der Weltentstehung aus dem Erscheinungslosen hervor und lösen sich am Ende der Welt in umgekehrter Reihenfolge wieder auf. Es fällt schwer, sich die daraus resultierenden Zwischenzustände der Welt auf dem Wege der Entstehung oder Auflösung vorzustellen – z.B. ein „Ich“ ohne Denken und Sinnesorgane. Ich kann den Lesern hierbei nicht helfen.

*guṇāḥ* „Strähnen“

Die verschiedenen Schichten (*vyaktiḥ*, eig. „Erscheinungen, Entfaltungen“) der *Struktur* sind damit grob beschrieben. Darüber hinaus lehren die heiligen Schriften, daß die *Struktur* Verwandlungen durchläuft und dabei dreierlei Qualität annehmen kann. Diese drei Qualitäten gleichen den *Strähnen* (*guṇāḥ*) eines Fadens, wobei der Faden dem Lebenslauf oder Schicksal des Individuums entspricht. Die drei *Strähnen* sind stets alle drei vorhanden, doch kann jeweils eine die Ober-

hand über die beiden anderen gewinnen (*abhibhū-*, *vivṛdh-*, BhG 14.10ff.). In BhG 14, 17 und 18 wird eingehend beschrieben, wie das Überwiegen einer der drei *Strähnen* sich in den verschiedenen Bereichen des Lebens auswirken. Ich gehe hierauf nicht näher ein.

Das Verhältnis der drei *Strähnen* zueinander bedarf jedoch noch einer kurzen Klärung. Zwar sind immer alle drei *Strähnen* vorhanden und kann allenfalls eine die beiden anderen „überwiegen“. Dennoch scheinen die *Strähnen* auch in einem hierarchischem Verhältnis zueinander zu stehen, indem sie so etwas wie eine Skala des Lichtes oder der geistigen Luzidität vorgeben. Die für den spirituellen Sucher günstigste *Strähne* ist *sattvam*, eigentlich „Seiendheit“. Sie wird mit Güte, Reinheit und Licht assoziiert. Man beachte, daß das Sanskritwort „seiend“ (*sat*) tatsächlich auch „gut“ oder „rein“ bedeuten kann. An verschiedenen Stellen der Bhagavadgita bin ich gezwungen, es mit „gut [seiend]“ zu übersetzen. In der Mitte der drei *Strähnen* steht *rajas*, die „Trübheit“ oder „Leidenschaft“. Ursprünglich bedeutet *rajas* „Dunst, atmosphärische Trübung“, von daher sekundär aber auch „Unreinheit, emotionale Verwicklung, Leidenschaft“. Die dritte, spirituell ungünstigste *Strähne* schließlich, *tamas*, läßt sich mit „Finsterkeit, Trägheit, Starre“ übersetzen.

Man ahnt, daß die drei *Strähnen* mit „Licht, Trübung, Finsterkeit“ übersetzt werden können und damit eine Hell-Dunkel-Skala aufspannen, und die Bhagavadgita sagt auch, daß der Weg der sattvischen Menschen nach oben führt, der Weg der rajasischen Menschen auf gleicher Höhe bleibt und der Weg der tamasischen nach unten führt. (BhG 14.18) Doch die Unterscheidung der drei *Strähnen* erschöpft sich nicht in dieser Skala. Vielmehr haben alle drei ihre eigenen unverwechselbaren Qualitäten, die sich durch die Skala nicht einfach erklären. Sattvische Menschen sind *gut*, rajasische *leidenschaftlich*, und tamasische *träge*. Es ist nicht leicht, eine *Strähne* aus den anderen zu erklären.

*yogaḥ*

„Anschirung“

Man würde meinen, daß *yogaḥ* ein schwer zu übersetzender Begriff sei und in allen möglichen Bedeutungen verwendet werde. Doch in der Bhagavadgita kann er stets, und zwar völlig ausnahmslos, mit „Anschirung“ übersetzt werden. Zum ersten Mal tritt das Wort in BhG 1.14 auf, und zwar in einem sehr konkreten Kontext mit bemerkenswerter Symbolik:

Da, auf mit weißen Rossen *geschirrtem*  
 großem Wagen stehend,  
 der Madhusohn (Krishna) und der Pandusohn Arjuna,  
 bliesen ihre himmlischen Muscheln.

Dieses Bild steht ohne Zweifel für eine in der Bhagavadgita immer wieder zu hörende Aufforderung an den spirituellen Sucher, seine Sinne und das Denken „anzuschirren“. Mehr brauche ich über den Begriff *yogaḥ* an dieser Stelle nicht zu sagen.

*karma*                      „Tun, Tat“

Ein weiterer Begriff, dessen Übersetzung unerwartet problemlos ist, ist *karma*. Jedem, der sich mit indischer Religion beschäftigt hat, ist das Konzept des „Karma“ geläufig, welches das Prinzip zum Gegenstand hat, demzufolge meine gegenwärtige Lebenssituation durch meine Taten in früheren Leben bestimmt wird und meine gegenwärtigen Taten künftige Leben bestimmen. Doch in der Bhagavadgita hat das Wort *karma* kein einziges Mal diese Bedeutung. Zwar läßt sich eine vergleichbare „Karmalehre“ auch in der Bhagavadgita finden (BhG 6.37ff.; 13.21; 14.14ff.), doch das Wort *karma* wird in ihr nie in diesem Sinne verwendet. Statt dessen können und müssen wir *karma* stets mit „Tun“ oder „Tat“ übersetzen.