



DER GESANG DES HEILIGEN

PAUL DEUSSEN

Aus dem Mahâbhârata - Der Gesang des Heiligen

In der Übersetzung von Paul Deussen

Inhalt:

[Einleitung.](#)

[1. Der ethische Teil \(I-VI\).](#)

[2. Der metaphysische Teil \(VII-XII\).](#)

[3. Der psychologische Teil \(XIII- XVIII\).](#)

[I \(Adhyâya 25\).](#)

[II \(Adhyâya 26\).](#)

[III \(Adhyâya 27\).](#)

[IV \(Adhyâya 28\).](#)

[V \(Adhyâya 29\).](#)

[VI \(Adhyâya 30\).](#)

[VII \(Adhyâya 31\).](#)

[VIII \(Adhyâya 32\).](#)

[IX \(Adhyâya 33\).](#)

[X \(Adhyâya 34\).](#)

[XI \(Adhyâya 35\).](#)

[XII \(Adhyâya 36\).](#)

[XIII \(Adhyâya 37\).](#)

[XIV \(Adhyâya 38\).](#)

[XV \(Adhyâya 39\).](#)

[XVI \(Adhyâya 40\).](#)

[XVII \(Adhyâya 41\).](#)

[XVIII \(Adhyâya 42\).](#)

Der Gesang des Heiligen, Paul Deussen
Jazzybee Verlag Jürgen Beck
Loschberg 9
86450 Altenmünster

ISBN: 9783849600020

www.jazzybee-verlag.de
admin@jazzybee-verlag.de

Einleitung.

Unter den philosophischen Episoden, welche dem *Mahâbhâratam*, diesem grossen Nationalepos der Inder und umfangreichsten Dichterwerke der Welt, eingewoben sind, ist keine so berühmt geworden, steht keine in so hohem und fast heiligem Ansehen wie die *Bhagavadgîtâ*, »der Gesang des Heiligen«, auch im Plural vorkommend als *Bhagavadgâitâh* (sc. *upaniskadah*), »die von dem Heiligen gesungenen (Greheimlehren)«, eine Bezeichnung, welche dieses Werk an Dignität den geheiligten Vedatexten gleichstellt. Keine der in Indien so zahlreichen religiösen Erbauungsschriften wird von den Indern so eifrig studiert wie die *Bhagavadgîtâ*, viele wissen sie auswendig, und nicht wenige betrachten es als eine religiöse Pflicht, sämtliche 700 Doppelverse des Gedichtes täglich mit Andacht herzusagen.

Diesen hohen Wert, welchen die Inder der Bhagavadgîtâ beilegen, verdankt sie nicht nur der schönen, poetischen Sprache sowie der warmen und erwärmenden Begeisterung, mit welcher hier die edelsten Gedanken des Veda vorgetragen werden, sondern auch der Energie, mit welcher das Gedicht den von Natur zum Quietismus neigenden Inder auf das tatkräftige Handeln als die höchste dem Menschen gestellte Aufgabe hinweist, sowie nicht am wenigsten der theistischen Wendung, welche hier der aus dem Veda überkommenen Âtmanlehre gegeben wird. Das Prinzip aller Dinge, das *Brahman*, oder, was dasselbe bedeutet, der *Âtman* (das Selbst), wohnt ganz und ungeteilt in jedem von uns, aber für den gewöhnlichen, zur philosophischen Meditation weniger befähigten Menschen ist es ein tief empfundenes und nicht unberechtigtes Bedürfnis, das in ihm selbst liegende Ewige und Göttliche objektiv aus sich herauszusetzen und als eine ihm gegenüberstehende Persönlichkeit anzuschauen, zu der er reden, die er verehren, der er sich unterwerfen kann; und diesem aus der Schwäche der menschlichen Natur entspringenden Bedürfnis kommt die Bhagavadgîtâ durch die theistische Wendung entgegen, welche sie der von Haus aus pantheistischen Âtmanlehre gibt, indem sie das *Brahman*, den *Âtman*, das Prinzip aller Dinge, verkörpert darstellt in *Krishna*, welcher eine Inkarnation des Allgottes *Vishnu* ist und als Wagenlenker des *Arjuna* diesen zum Kampfe anfeuert auf Grund der Belehrungen, welche er ihm im Verlaufe der ganzen Dichtung zuteil werden lässt.

Diese grossen Vorzüge der Bhagavadgîtâ lassen hinwegsehen über die nicht weniger grossen Schwächen, welche dem Gedichte als philosophischem Werke anhaften. Es ist kein eigentlicher Philosoph, der hier zu uns redet, sondern ein Dichter, welcher überkommene, hohe und edle

Gedanken in seiner Weise sich zurechtgelegt hat und ausspricht, unter häufiger Wiederholung des Nämlichen, ohne logische Ordnung und ohne strenge Bestimmung der Begriffe. Dazu kommt, dass dieser Dichter in einer Übergangszeit lebt, in welcher der reine Idealismus der ältesten Upanishad's schon stark durch das Überwuchern realistischer Neigungen getrübt ist, wie sie schliesslich zum Sâmkhyasysteme sich kristallisierten, dessen Grundbegriffe wir hier schon überall hervortreten sehen. Die Grundanschauung ist die alte Upanishadlehre geblieben, nach welcher der Âtman die einzige Realität, die Welt eine blosser Illusion, eine *Mâyâ* ist (vgl. S. 53, 14), aber diese *Mâyâ* hat sich für die Zeit und den Standpunkt unseres Dichters schon zu einer sehr konkreten Urmaterie, der *Prâkriti*, verdichtet, von welcher sich loszusagen nunmehr als die höchste Aufgabe erscheint. Das fortwährende Hineinspielen von Sâmkhyabegriffen einerseits und des populären Theismus andererseits in die als Grundlage fortbestehende idealistische Upanishadlehre gibt dem ganzen Gedichte sein mehr das religiöse Bedürfnis als die philosophischen Anforderungen befriedigendes Gepräge.

Näher betrachtet zerlegen sich die achtzehn Gesänge in drei deutlich unterschiedene Teile, einen ethischen (I-VI), einen metaphysischen (VII- und einen psychologischen (XIII-XVIII). Der ethische Teil stellt als höchste Aufgabe des Menschen das selbstlose Handeln auf, der metaphysische zeigt, dass ein solches Handeln die Einswerdung mit Gott zum letzten Ziele hat, und der psychologische Teil schildert in der *Prâkriti* die hemmenden Kräfte, welche überwunden werden müssen, um dieses Ziel zu erreichen. Sonach fehlt es dem Gedichte bei aller Verschiedenheit der in ihm verarbeiteten Motive doch nicht an einem einheitlichen Grundgedanken. Wir wollen versuchen, aus der bunten

Mannigfaltigkeit der hier in einander verflochtenen Betrachtungen die wesentlichsten Gedanken hervorzuheben.

1. Der ethische Teil (I-VI).

Die verwandten Fürstengeschlechter der und *Kuru's* und *Pândava's*, deren bis zur gegenseitigen Vernichtung geführter Kampf das Grundgewebe der ganzen Mahâbhâratadichtung bildet, stehen im sechsten Buche des Gesamtwerkes, dem die Bhagavadgîtâ eingeflochten ist, zum Kampfe gerüstet mit ihren Heeren einander gegenüber. Die Muscheln auf beiden Seiten werden zum Angriffe geblasen, Pauken und Trommeln werden gerührt, und Arjuna, der Hauptheld unter den Pândusöhnen, stürmt auf seinem von Krishna gelenkten Streitwagen zum Angriffe vor. Da sieht er in der gegenüberstehenden Schlachtordnung seine Verwandten, seine ehemaligen Freunde und Waffengenossen; Verzagtheit überkommt ihn, er sinkt auf dem Sitze seines Wagens nieder, lässt Pfeil und Bogen fallen und erklärt, dass er nicht imstande sei, gegen seine Freunde und Verwandten zu kämpfen. Da ergreift sein Wagenlenker *Krishna* das Wort, welcher eine der zehn Menschwerdungen (*avatâra*) des *Vishnu*, wie dieser wieder eine populäre Personifikation des *Brahman* oder *Âtman* ist, und belehrt ihn im Verlaufe des ganzen Gedichtes darüber, dass es seine Pflicht sei, zu kämpfen. Leben und Tod, so sagt er, sind nur vorübergehende, bedeutungslose Zustände, welche unser wahres und ewiges Selbst, unseren *Âtman*, nicht berühren. Gleichwie ein Mann die alten Kleider ablegt und andere, neue anzieht, so legt der *Âtman*, die Seele, die Leiber ab und geht auf dem Wege der Seelenwanderung (*samsâra*) in andere und immer wieder

andere Leiber ein. Jede der vier von Brahman als Weltschöpfer eingesetzten Kasten hat ihre besondere Aufgabe zugewiesen erhalten, und die Pflicht der Kriegerkaste, zu welcher Arjuna gehört, ist es, zu kämpfen. Dies ist, wie es S. 15, 39 heisst, der Standpunkt des *Sânkhyam*, der berechnenden Überlegung, und ihm stellt der Heilige in der folgenden Erörterung den *Yoga*, den Standpunkt der Hingebung, gegenüber, wobei die Begriffe *Sânkhyam* und *Yoga* hier wie weiterhin in ihrer ursprünglichen Bedeutung und noch nicht im Sinne der späteren, diese Namen tragenden philosophischen Systeme gebraucht werden. Die Hingebung an das Werk, der *Yoga*, besteht aber darin, wie das folgende entwickelt und immer wieder aufs neue einschärft, dass man seine Pflicht tut nicht aus Hoffnung auf Lohn oder Furcht vor Strafe, sondern ohne Verlangen nach einer Frucht der Werke, ohne Anhänglichkeit (*sanga*) an das Leben und seine Genüsse; S. 24, 19: »Darum betreibe allezeit die obliegende Pflicht ohne Anhänglichkeit; denn wer ohne Anhänglichkeit seine Pflicht erfüllt, der Mann erlangt das Höchste.« Dieses Höchste aber besteht in der Abstreifung alles dessen, was als Natur (*prakriti*) uns anhängt und unserem wahren Wesen, unserem *Âtman* (Selbst) oder *Purusha* (Geist) fremd ist. Dies ist die Erkenntnis, welche den Weisen von dem Unweisen unterscheidet, und aus welcher die Erfüllung der Pflicht ohne Anhänglichkeit an den Lohn der Werke entspringt. Wer diese Erkenntnis besitzt, der schaut sein eigenes Selbst in allen Wesen und alle Wesen in dem eigenen Selbst (S. 47, 29), der schaut, wie der unmittelbar darauffolgende Vers sagt, den Allgott, welcher als Krishna diese Belehrung erteilt, in allen Wesen, fühlt sich eins mit diesem Allgott, ist ihm in Liebe und Verehrung zugetan und wird, »durch mannigfache Geburten geläutert, endlich den höchsten Weg gehen«.

2. Der metaphysische Teil (VII-XII).

Die zuletzt erwähnten Stellen zeigen, wie schroff und unvermittelt in unserem Gedichte der Pantheismus der alten Upanishad's und der aus ihm hervorgegangene Theismus neben einander stehen. Die Anschauungen unseres Dichters wie die seiner ganzen Zeit ruhen zunächst auf dem festen Grunde des aus den Upanishaden überkommenen Idealismus, nach welchem der Âtman in uns die alleinige Realität, die ganze vielheitliche Welt aber eine bloße *Mâyâ* (Illusion) ist. Dieser Idealismus, welcher am reinsten in den Namen des Yâjnavalkya tragenden Texten der Brihadâraryaka-Upanishad vorliegt, musste weiterhin schon auf dem Boden der alten Upanishad's dem Realismus die Konzession machen, dass die vielheitliche Welt zwar existiert, dass aber diese ganze vielheitliche Welt in Wahrheit nur der Âtman ist. Aber diese Identität des einen Âtman und der vielen Dinge, so oft sie auch, namentlich in der Chândogya-Upanishad, behauptet wird, war und blieb doch unverständlich, und so ersetzte man diese nicht zu verstehende Identität durch die als populäre Vorstellung von alters her bestehende Kausalität und erklärte den Âtman für die Ursache, die Welt für die aus ihm hervorgegangene Wirkung. Ein weiterer Schritt führte dazu, den Âtman in uns als die individuelle Seele (*jîvâtman*) von dem weltschaffenden Âtman als dem höchsten Âtman (*paramâtman*) zu unterscheiden, wodurch dann der ursprüngliche Pantheismus in den Theismus umschlug, wie ihn unser Gedicht in der Weise vertritt, dass (wie in einem Codex palimpsestus) alle jene früheren Entwicklungsstadien noch in ihm durchschimmern. Der aus Krishna redende Allgott erklärt sich für Anfang, Mitte und

Ende aller Wesen; er hat alle Erscheinungen der Welt aus sich herausgesetzt, trägt und erhält sie, ohne doch in ihnen aufzugehen: »Ich trage die Wesen und bin doch nicht in den Wesen befasst, mein Selbst ist der Bildner der Wesen«, wie es S. 62, 5 heisst. Und wie er die Welt aus sich herausgesetzt hat, so schlingt er sie am Ende einer Weltperiode (*kalpa*) wieder in sich herein; wie Wasserströme in den Ozean, wie Mücken in das flammende Feuer, so stürzen alle Wesen in seinen zähneklaffenden, furchtbaren Rachen (S. 79, 27 fg.); er ist der Weltschöpfer und der Weltvernichter, aber immer wieder entstehen auf dem Wege der Seelenwanderung die Wesen aufs neue, bis sie endlich vom Samsâra erlöst in das Urwesen eingehen und in ihm zur Ruhe kommen.

Zwei Wege sind es, welche, wie S. 86, 2 fg. gelehrt wird, zu diesem höchsten Ziele führen; der eine besteht darin, dass man in der Weise der alten Upanishadlehre sich selbst in allen Wesen und alle Wesen in sich selbst sieht, sich als den ewigen Âtman weiss und durch diese Erkenntnis zur Erlösung eingeht. Aber dieser Weg ist für die Menschen schwer zu erlangen. Leichter und sicherer wird dasselbe Ziel erreicht, wenn man im Glauben an den persönlichen Gott und im Vertrauen auf seine Hilfe mit allem Denken und Tun ihm allein sich hingibt: »Die, welche alle ihre Werke auf mich werfen, mich für das Höchste erachten, mich mit einer auf nichts anderes gerichteten Hingebung meditieren, verehren, für diese, die ihren Geist in mich versenken, werde ich, o Sohn der Prithâ, alsbald zum Erretter aus dem Ozean des Todes und der Seelenwanderung« (S. 87, 5-7). Die, welche »in Verehrung mir anhängen, die sind in mir und ich bin in ihnen«, wie es S. 66, 29 (in ähnlicher Wendung wie Ev. Joh. 14, 20) heisst. Wer so steht, der weiss sich selbst in Gott und Gott in allen Wesen, und so wird er alle Wesen lieben, wie sich selbst:

»Wer in allen Wesen den höchsten Gott wohnen sieht, der nicht vergeht, wenn sie vergehen, wer den sieht, der ist wahrhaft sehend; denn indem er allerwärts denselben Gott wohnen sieht, wird er nicht sich selbst durch sich selbst verletzen wollen, und so geht er den höchsten Weg« (S. 94, 27-28).

Soweit das Gedicht sich in den bisher zusammengefassten Gedanken bewegt, vertritt es in lebendiger, poetischer Reproduktion die Âtmanlehre der alten Upanishad's, nur dass der Âtman, welcher voll und ganz in den Tiefen unseres eigenen Innern zu finden ist, behuss lebendigerer Erfassung vorgestellt wird als ein ausser uns bestehender, persönlicher Gott, in der Hingabe an welchen mit allem unseren Tun und Denken wir die höchste Seligkeit finden.

Aber die realistischen Neigungen, welche jedem Menschen von Natur innewohnen, und auf denen auch im Grunde der Theismus beruht, haben in dem Zeitalter, welchem unser Gedicht verdankt wird, noch nach einer anderen Seite hin zu einer wesentlichen Modifikation der alten Vedântalehre geführt. Nach ihr war der eine ewige Âtman das allein Reale, und die ganze Welt der Vielheit und des Werdens wurde für eine blosse *Mâyâ*, eine trügerische Sinnestäuschung, erklärt. Aber diese *Mâyâ*, dieses blosse Nichtseiende, verdichtete sich allmählich zu einer konkreten, empirische Formen annehmenden Realität, der *Prakriti*, der »aus den drei *Guna*'s bestehenden *Mâyâ*« (*gunamayî Mâyâ*, wie es S. 53, 14 heisst), welche einerseits, der ursprünglichen Anschauung entsprechend, vom Âtman abhängig ist, andererseits aber als eine selbständige Wesenheit sich vom Âtman abgelöst hat, welcher ihr nunmehr als der *Purusha*, der Geist, das Subjekt des Erkennens, gegenübertritt. Diese zweideutige Stellung der *Prakriti* als einer vom *Purusha* abhängigen

und doch wieder ihm selbständig gegenüberstehenden Wesenheit ist für den Standpunkt unseres Gedichtes charakteristisch, und tritt uns als ein nicht ausgeglichener Widerspruch überall aus demselben entgegen. So werden S. 51, 4 Elemente und psychische Organe, wie sie im späteren Sâmkhyam die Evolutionen der Prakriti bilden, von dem Gotte für seine eigene, achtfach gespaltene Natur erklärt, und ebenso heisst es S. 52, 12: »Alle sattva-artigen Zustände, alle rajas-artigen und alle tamas-artigen stammen aus mir, das sollst du wissen«; S. 62, 4: »Von mir in der Gestalt des Unentfalteten ist diese ganze Welt ausgebreitet worden«; und so stammt in diesem Sinne auch alles Böse aus Gott (vgl. z.B.S. 64, 12; 68, 5). Hingegen wird S. 39, 14-15 erklärt, dass die Werke, böse wie gute, aus der eigenen Natur der Geschöpfe entspringen und nicht durch den Herrn der Welt gewirkt werden, und dass Gott im Gegensatze zur Prakriti, welche nur seine niedere Natur bilde, noch eine andere, höhere Natur besitze, welche allem Unvollkommenen als das Vollkommene gegenüberstehe. In diesem Sinne ist er, wie S. 52, 8 fg. weiter ausgeführt wird, das Beste in allem, der Verstand der Verständigen, die Stärke der Starken; S. 74, 41: »Alles was mächtig und gut, alles was schön und kraftvoll ist, das alles, sollst du wissen, entsteht als ein Teil aus meiner Kraft.« So steht schon hier der Prakriti als der niederen Natur Gottes seine höhere Natur als der *Purusha* gegenüber; S. 59, 22: »Das ist, o Prithâsohn, jener höchste Purusha, der durch eine nur ihm zugewandte Verehrung ergriffen wird, der alle Wesen in sich befasst und durch den dieses ganze Weltall ausgebreitet ist.«

So sehen wir, wie in unserem Gedichte die alte Upanishadlehre von der alleinigen Realität des Âtman, neben welchem alles andere ein blosses Scheinwesen, *Mâyâ*, war, auf dem Wege ist, in einen Dualismus

überzugehen, in welchem die Mâyâ als *Prakriti* zu einer vom Âtman unabhängigen und doch auch wieder abhängigen Stellung gelangt ist, während ihr der Âtman als *Purusha* gegenübersteht und sie doch auch wieder in sich befasst. Beide Begriffe, *Purusha* und *Prakriti*, sind noch nicht, was sie im späteren Sâmkhyasystem geworden sind, aber sie sind auf dem Wege, es zu werden. Wir können daher der Ansicht derer nicht beipflichten, welche in der Bhagavadgîtâ eine Mischphilosophie, sei es einen durch Sâmkhyaelemente modifizierten Vedânta, sei es ein mit Vedântagedanken durchsetztes Sâmkhyam sehen, und bleiben, ohne dem auf diese Untersuchungen verwendeten Scharfsinn unsere Anerkennung zu versagen, doch bei unserer schon früher ausgesprochenen Ansicht, dass die Bhagavadgîtâ, wie auch die übrigen philosophischen Texte des Mahâbhâratam, Denkmäler nicht einer Mischphilosophie, sondern einer Übergangsphilosophie sind, eines Vedânta, welcher durch die mehr und mehr sich geltend machenden und aus der Anlage der menschlichen Natur begreiflichen realistischen Tendenzen in einer Entwicklung begriffen ist, welche schliesslich zu dem zur Zeit der Entstehung unserer Dichtung noch gar nicht vorhandenen Sâmkhyasysteme überleitete.

3. Der psychologische Teil (XIII- XVIII).

Hatte der erste Teil unseres Gedichtes die Hingebung (*yoga*) an das interesselose Handeln als höchste Aufgabe hingestellt, und der zweite in diesem interesselosen Handeln eine Hingebung an Gott und eine Einswerdung mit ihm gesehen, so handelt der dritte und letzte Teil des Werkes von den Hindernissen, welche der Erfüllung dieser