

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Yoga als Weg zur mystischen Vereinigung mit der Gottheit nach der Bhagavadgita”
by Manfred Hutter

was originally published in

Spirita. Zeitschrift für Religionswissenschaft 6 (1992), 32–41.

This article is used by permission of [Diagonal Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Yoga als Weg zur mystischen Vereinigung mit der Gottheit nach der Bhagavadgita

Dr. Manfred Hutter (Graz)

Der in den letzten Jahrzehnten des 19. Jh. entstandene Neohinduisismus war eine Reaktion auf die langandauernde westliche Vorherrschaft in Indien. Mit Hilfe neuer, dem indischen Denken bis dahin fremder Interpretationsmodelle, die vor allem die Gedanken einer linearen Evolution und einer Wertschätzung des irdischen Daseins beinhalteten, sollte die eigene Tradition als der westlichen gleichwertig dargestellt werden. Auch der Yoga, der einen wesentlichen Bestandteil indischer Religiosität bildet, wurde in zentralen Punkten umgedeutet. Ausgehend von der Bhagavadgita, der wichtigsten der populären heiligen Schriften, untersucht der Autor anhand zweier Interpreten den Bedeutungswandel, dem der Yoga unterlag. Während Aurobindos integraler Yoga den traditionellen Rahmen in entscheidender Weise überschreitet, ist der Ansatz Prabhupadas inzwischen auch von den Vertretern des orthodoxen Hinduismus anerkannt.

DIE BHAGAVADGITA ist ein Text, der längst über die Grenzen des Hinduismus hinaus bekannt ist. Es ist daher eine interessante Aufgabe für den Religionshistoriker, der Frage nachzugehen, welchen Stellenwert in der Bhagavadgita (Bhg.) beschriebene Phänomene wie Yoga und Mystik im Hinduismus hatten und wie sie - in gewandelter Form - in neuen religiösen Strömungen aufgegriffen werden. Obwohl die Bhg. immer geschätzt war, wie die klassischen Kommentare zu ihr zeigen,¹ ist sie in Indien erst ab 1880 allgemein verbreitet worden, indem sie zur religiösen und sozialen Urkunde für das

aufkommende indische Nationalbewußtsein wurde.² Von den zahlreichen Kommentaren aus unserem Jahrhundert nenne ich nur B. G. Tilak, V. Bhave, Sri Aurobindo Ghosh, S. Radhakrishnan oder M. Gandhi. Der vorliegende Artikel will die theistische Interpretation skizzieren, nach der die Bhg. einen Weg zur Einheit mit Gott durch Yoga lehrt. Die Mittel dazu sind insbesondere *karmayoga*, *jnanayoga*, *bhaktiyoga* und *dhyanyoga*. Die Vorstellungen über Yoga sollen im Detail analysiert werden. Im Anschluß daran wird das Yogaverständnis zweier Bhagavadgitakommentare des 20. Jh., die auch in Europa über den religionswissenschaftlichen Fachbereich hinaus bekannt sind, aufgezeigt. Dabei läßt sich wenigstens an einem Punkt zeigen, welche zentrale Bedeutung der Bhg. nach wie vor zukommt.

1. Der literarische und inhaltliche Rahmen

Im jetzigen Kontext ist die Bhg. im Mahabharata, dem großen Epos vom Kampf zwischen den Pandavas und den Kauravas, im 6. Buch an jener Stelle eingeordnet, wo Arjuna den Mut verliert: Er sieht sich seinen Verwandten und Lehrern gegenüber, gegen die er kämpfen müßte. In dieser scheinbar aussichtslosen Situation zwischen dem *dharm* des Kampfes, den Arjuna als Angehöriger der Kriegerkaste erfüllen muß und dem Versuch, den Verwandtenmord zu vermeiden, belehrt Krishna, der als Arjunas Wagenlenker fungiert, den Helden. Diese Belehrung ist der Hauptbestandteil der Bhg., und sie zerstreut alle Zweifel Arjunas. In der Forschung



herrscht weitgehende Einhelligkeit darüber, daß die Bhg. nachträglich in das Mahabharata eingeschoben worden ist. Die ursprüngliche - selbständige - Bhg. ist älter als das Epos, wobei S. Radhakrishnan an eine Abfassung im 5. Jh. v. Chr. denkt, obwohl er jedoch spätere Änderungen nicht ausschließt. Weitgehend rechnet man jedoch mit einer Entstehungszeit im 4./3. Jh., wobei die Einfügung ins Mahabharata im 2. Jh. n. Chr. geschehen sein dürfte.³ Die runde Zahl von 700 Versen dürfte (als Kontrollfunktion) die gute Erhaltung des Textes gefördert haben, doch hat es nicht an Stimmen gefehlt, literarkritisch eine Ur-Bhagavadgita zu rekonstruieren, da man - nach europäischer Ratio - keinen logischen Gedankenfortschritt feststellen konnte; durch solche Rekonstruktionsversuche sollte das unausgeglichene Nebeneinander verschiedener philosophischer Anschauungen beseitigt werden.⁴ Allerdings fügt sich die Bhg. mit ihrem vielfältigen Inhalt durchaus in die großen Traditionsstränge der älteren Upanishaden ein, etwa wenn die Identität zwischen *brahman* und *atman*⁵ stillschweigend vorausgesetzt, aber nicht besonders hervorgehoben wird, weil das höchste Prinzip theistisch (d. h. als Krishna) aufgefaßt wird.⁶ Um zu diesem höchsten Prinzip zu gelangen, lehrt Krishna drei Heilswege, die jedoch miteinander verbunden sind und sich gegenseitig stützen und fördern (4,38-42; 10,7-11; 18, 49-56).⁷ Ausgehend von Arjunas Zweifel hinsichtlich des Kampfes legt Krishna die richtige Theorie des Handelns dar (*karmayoga*), d. h. Arjuna soll kämpfen und tätig sein, ohne aber am Ergebnis seiner Aktivität haften zu bleiben (2,47):

Nur um Taten bemühe dich,
niemals um (deren) Ergebnisse.
Nie sei der Lohn einer Tat für dich Ursache (des
Handelns):
Du sollst (aber auch) nicht am Nicht-Tun haften.⁸

Mit dieser Betonung der Aktivität ist ein früher Einwand gegen ein einseitiges Asketentum formuliert, der aber gleichzeitig dazu beiträgt, einen gangbaren Weg zwischen der Notwendigkeit von Arbeit und dem Streben nach Erlösung aufzuzeigen, so daß - in Verbindung mit Wissen - eine Möglichkeit gefunden werden kann, trotz der Notwendigkeit des Handelns dessen kausale Folgen zu vermeiden.⁹ Dieses ethische Postulat hat wohl wesentlich zur Beliebtheit der Bhg. als religiösem Text beigetragen, gibt ihr aber auch bleibende Bedeutung, indem dieser "soziale" Aspekt des *karmayoga* in unserem Jh. - unter westlichem Einfluß - in den Kommentaren von Tilak und Gandhi, z. T. auch von Vivekananda, besonders her-

vorgehoben worden ist.¹⁰ Als zweiten Heilsweg betont Krishna das erlösende Wissen (*jnanayoga*), das zugleich die Voraussetzung für richtiges Handeln ist; denn nur durch Unwissen wird man verführt zu glauben, daß man Taten um des weltlichen Nutzens willen vollbringen muß (vgl. 5,13-16). Gleichzeitig führt Wissen zur Erkenntnis Krishnas als des *brahmans*.¹¹ Die Auslegung der Bhg. auf den *jnanayoga* hin ist dabei in der indischen Tradition am ältesten; bereits die Anugita aus dem 3. Jh. n. Chr., eine Art "Anhang" zur Bhg., betont *jnana*.¹² Genauso sieht im 8. Jh. Shankara in seiner Kommentierung *jnanayoga* als den Yoga par excellence an.¹³ Als einfachster Weg zur Erlösung wird allerdings in der Bhg. die liebende, persönliche Hingabe (*bhaktiyoga*) genannt; dieses neue Konzept hat in Verbindung mit dem Theismus ebenfalls wesentlich die Verbreitung der Bhg. gefördert und etwa im Kommentar von Ramanuja (Ende 11. / Anfang 12. Jh.) eine ausführliche Würdigung erhalten.¹⁴ Bhakti faßt zwar *karma* und *jnana* inklusivistisch als Höchstes zusammen (18,54-57), dennoch beruht auch sie auf den beiden anderen Komponenten; *bhaktiyoga* kann dabei beinahe als summum bonum betrachtet werden, weil das Handeln in Bhakti-Haltung zur Gemeinschaft mit der persönlich gedachten Gottheit - und nicht mit dem unpersönlichen *brahman* - führt, ohne die der *bhakta* nicht mehr leben kann.¹⁵ Trotzdem bleibt zu betonen, daß ein Weg allein nicht zum idealen Ziel führt, sondern daß der Gita-yoga, worunter die Kombination aller drei genannten Komponenten zu verstehen ist,¹⁶ als einziger Weg zur Erlösung (*moksa*) betrachtet werden muß.

2. Yoga im Kapitel 6 der Bhagavadgita

Das Nomen Yoga ist vom Verbum *yuj* "anschnüren, anbinden" hergeleitet, wobei die Grundbedeutung an der ersten Stelle der Bhg., wenn Arjunas Streitwagen mit den angeschnürten (*yukta*) weißen Pferden beschrieben wird (1,14), zutage tritt; in diesem technischen Sinn ist die Wurzel in zahlreichen indoeuropäischen Sprachen nachweisbar (etwa lat. *iugum* oder dt. *Joch*). Die Metapher des Anschnürens bzw. Verbindens ist es, die es ermöglicht, den Begriff aus dem profanen in den religiösen und philosophischen Bereich zu übernehmen, da "Yoga" die Verbindung des Individuums mit einem höchsten Wesen bzw. dem Einen ermöglichen soll; aus dem Anschnüren der Zugtiere wird die Anstrengung der Reise in die transzendente Welt.¹⁷ Somit ist es naheliegend, daß die Bhg. immer wieder Begriffe des Wortfeldes von *yuj*

verwendet; das Zeitwort *yuj* wird 27 Mal gebracht, die Substantive *yoga* bzw. *yogin* 34 bzw. 25 Mal,¹⁸ wozu noch zahlreiche Komposita treten.

Daß die Vorstellungen über Yoga, wie sie die Bhg. ausdrückt, nicht neu sind, zeigt der Text selbst. Krishna verkündet Arjuna hier lediglich etwas, was seit dem Bestehen des Menschengeschlechtes bekannt ist, aber nun wieder verkündet werden muß (4,1-3). Dieses hohe Alter verleiht der Lehre höchste Autorität, läßt uns aber auch nach traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen fragen.¹⁹ Neben der Taïttiriya-Upanishad (2,4), die die wohl älteste Verwendung des Wortes Yoga im technischen Sinne enthält,²⁰ ist besonders auf die Svetasvatara-Upanishad (2,8-13) zu verweisen. Sowohl die Beschreibung der festen Körperhaltung (SvetUp 2,8; Bhg. 6,13) als auch die Betonung der Wichtigkeit der richtigen Sitzhaltung (SvetUp 2,10; Bhg. 6,11) finden sich übereinstimmend in der Upanishad und in der Bhg., ebenso sind die Atemvorschriften (SvetUp 2,9) der Bhg. (4,29; 5,27) nicht fremd, auch wenn sie im sechsten Kapitel nicht ausdrücklich erwähnt werden. In der Beschreibung des Yoga als Technik steht die Bhg. somit in einer Tradition, die im Yogasutra (YS) des Patanjali schließlich die volle systematische Darstellung erlangt, wobei dieser Text kaum früher als in das 2. oder 3. Jh. n. Chr. zu datieren sein dürfte.²¹ Trotz dieser traditionsgeschichtlichen Gemeinsamkeit und Einordnung des Yoga der Bhg. ist hier bereits ein wesentlicher Unterschied hervorzuheben:²² Yoga ist in der Bhg. ein Weg, um zu Krishna zu gelangen, d. h. es werden nicht das unpersönliche *brahman* oder die Einheit zwischen *atman* und *brahman* angestrebt, auch wenn jene Teile der Bhg., die den *jnanayoga* betonen, dem näherzustehen scheinen. Genausowenig wird der *samadhi* (Versenkung) im Sinne von Patanjalis YS (3,3) durch Unterdrückung der Sinneseindrücke durch den achtgliedrigen Yoga angestrebt.²³

Betrachtet man das sechste Kapitel im Detail, so zeigt sich eine gewisse Gliederung durch den Dialog zwischen Arjuna und Krishna, indem Arjuna zweimal die Belehrung Krishnas unterbricht: In 6,33 f. verweist er auf die Schwierigkeit, den schwankenden Geist (*cançalam ... manah*) zu zügeln, in 6,37-39 wird die Frage aufgeworfen, was mit denen geschieht, die von der Yoga-Übung wieder abschweifen. Beide Fragen dienen dazu, die Belehrung zielstrebig der Aufforderung zuzuführen, daß Arjuna selbst ein Yogin werden soll (6,46), wozu jedoch mehrere Vorbereitungen nötig sind.

Ausgangspunkt für Krishna ist die Frage nach der Notwendigkeit von Taten und Aktivität, wobei die

Darlegung des *karmayoga* zugleich eine Abgrenzung gegen ein ausschließliches Asketenideal ist (6,1-2):

Wer, ohne am Erfolg von Taten zu hängen,
die zu tuende Tat ausführt,
der übt Entsagung und Yoga;
nicht, wer kein (Opfer-) Feuer unterhält und tatenlos
ist.

Was man Entsagung nennt,
das erkenne als Yoga, o Pandu-Sohn!
Denn wer den Wünschen nicht entsagt,
kann (auch) nicht Yoga üben.

Entsagung/Askese (*samnyasa*) wird somit dem *yoga* gleichgesetzt, der wahre *samnyasin* ist aber jener *yogin*, der nicht durch Rückzug aus seinen weltlichen Verpflichtungen das Heil zu erlangen versucht, sondern sein Bleiben in der Welt mit der richtigen Geisteshaltung verbindet, da dies für die Erreichung des Ziels entscheidend ist. Deshalb sind die Yoga-Übungen und Techniken lediglich eine methodische Hilfe, die ohne ethische Voraussetzungen nichts fruchten. Im achtstufigen System Patanjalis werden diese Voraussetzungen als *yama* (Zucht) und *niyama* (Beherrschung) bezeichnet, wozu Gewaltlosigkeit, Wahrhaftigkeit, Nicht-Stehlen, reiner Lebenswandel und Nicht-Besitzergreifen einerseits, Reinheit, innere Ruhe, Askese, eigenes Studium und Hingabe an Gott andererseits gezählt werden (YS 2,30.32). Obwohl diese beiden Begriffe in der Bhg. nicht belegt sind,²⁴ klingt die Notwendigkeit der ethischen Vorbereitung immer wieder an.²⁵ Vor allem die äußeren Aspekte werden mehrfach betont, etwa die Notwendigkeit der Wahrheit (6,21), des rechten Lebenswandels (6,14; 8,11; 17,14), und des Nicht-Besitzergreifens (6,10). Ebenso klingt mehrfach an, daß innere Reinheit und Ruhe Grundlagen für yogisches Handeln sind (5,7; 6,12; 12,14.19). Durch all das vorbereitet, erlangt der Yogin die nötige Gleichgültigkeit gegen die Früchte seiner Taten (6,8b-9):

Vereint (mit dem *atman*) wird der Strebende
bezeichnet,
der Erdklumpen, Steine und Gold als gleich
(ansieht).

Wer gegen Wohlgesinnte, Freunde, Feinde,
Neutrale, Unparteiische, Verhaßte und Verwandte,
gegen Gute wie auch Böse gleichgesinnt ist,
der ragt hervor.

Erst darauf aufbauend kann die "technische"
(körperliche) Seite der Yogapraktik stehen, wobei die
Bhg. dies lediglich als Mittel sieht, dem allein kein

Wert zukommt. Auch ist der körperliche Yoga noch insofern von untergeordneter Bedeutung, als diese Praktiken allein nicht zu den übernatürlichen Wunderkräften (*siddhayah*) führen, die etwa Patanjalis YS betont.²⁶ Die Kontrolle über den Körper hat in der Bhg. lediglich vorbereitenden Sinn, um darüber hinaus die Kontrolle des Geistes zur Erlangung des befreienden Wissens und der Vereinigung mit der Gottheit zu erreichen.²⁷ Die drei in Patanjalis YS (2,29) systematisch angeführten Schritte, nämlich richtige Sitzhaltung, Atemregelung und Zurückhalten der Sinne von den Objekten der Welt, finden sich bereits in der Bhg., jedoch noch nicht in dieser genormten Reihenfolge, gleich wie auch die SvetUp (2,8-10) diese drei Teilaspekte des Yoga kennt, aber ebenfalls eine andere Reihenfolge bietet. Zunächst wird die Sitzhaltung betont (6,11 f.):

An einem sauberen Ort für sich
soll er einen festen Sitz hinstellen,
nicht zu hoch und nicht zu niedrig,
Stoff, ein Fell und Gras darauf.
Dort den Geist auf einen Punkt gerichtet,
Denken, Sinne und Tun gezügelt,
sich niederlassend auf dem Sitz,
übe er Meditation, zur Läuterung des Selbst.

Eine entsprechende Anweisung geben SvetUp 2,9 und YS 2,46-48, wo jedoch die Beschaffenheit des Sitzes weniger detailliert beschrieben wird. In dieser Sitzhaltung gelingt es, sich von den Sinnesobjekten zurückzuziehen (6,13):

Gleichmäßig Körper, Kopf und Hals
unbeweglich haltend, fest,
schauend auf die Nasenspitze,
blicke er nicht umher.

Diese Anweisung findet sich nochmals in Bhg. 5,27, wonach der Blick zwischen die Augenbrauen gerichtet werden soll; an dieser Stelle wird auch beiläufig die Atemregelung erwähnt, worauf sowohl in YS 2,49 als auch in SvetUp 2,8 f. mehr Gewicht gelegt wird. Die Einschränkung der Sinnestätigkeit, um dadurch die Meditation zu fördern, wird noch mehrfach in Bildern ausgedrückt: So wie eine Schildkröte ihre Gliedmaßen einzieht, soll derjenige, der in Weisheit fest steht, seine Sinne von den Objekten abziehen (2,58). Ähnlich der Vergleich (6,19) zwischen einem Yogin, wenn dieser sein Denken von der äußeren Welt zurückhält und einer Lampe, die an einem windstillen Ort nicht flackert. Nur derjenige, der alle Tore der Sinne abschließt, kann über den Weg der

Meditation zur Gottheit gelangen (8,12 f.). Trotz dieser Bilder, die den Anteil der Bhg. an den Hauptthemen indischer Meditation zeigen, liegt aber ihr Interesse nicht darin, die körperliche Seite des Yoga zu betonen; sie vertritt keinen "Unterdrückungsyoga" (YS 1,2: *nirodhah*) wie Patanjali,²⁸ sondern einen "mittleren Weg",²⁹ der vor Extremen warnen soll, ähnlich wie wir das auch vom "Mittleren Pfad" Buddhas kennen, der zwischen Totalaskese und einem Leben in Ausschweifung als Ideal hindurchführt. Das Nirvana (6,15) ist auch in der Bhg. nur durch Mäßigung in allen Extremen zu erreichen (6,16f), durch Verzicht auf Schlaf oder Speise kann die Loslösung vom Leid nicht herbeigezwungen werden (6,23).³⁰

Wenn diese technischen Vorkehrungen getroffen sind, kann der schwankende Geist durch regelmäßiges Bemühen und Entsagung gezügelt werden (6,26.35 f.; vgl. YS 1,12), auch wenn Arjuna einwendet, daß die Zügelung des Geistes genauso schwierig sei wie die des Windes (6,34; vgl. auch 6,37-39). Durch Übung ist die Vollendung auf dem Yoga-Weg erreichbar, so daß der Yogin am Ziel seiner Meditation höchstes Glück erfährt. Im Anklang an upanishadische Lehren, nach denen die Einheit von *atman* (Seele, Selbst) und *brahman* (Weltseele) als letztes Ziel angestrebt wird, spricht die Bhg. ebenfalls mehrfach vom "brahman-Werden" (5,24; 6,27; 18,54) bzw. vom "Aufgehen im brahman" (2,72; 5,24-26). Der dahin führende Weg verbindet Meditation (Yoga) mit Wissen (*jnana*), jedoch ist das letzte Ziel der *unio mystica*³¹, die der Yogin der Bhg. erreichen will, nicht mehr das unpersönliche *brahman*. Vielmehr ist es der persönliche Gott Krishna. Er ist immer wieder das Objekt der Meditation (2,61; 8,5; 10,17), was besonders in 6,14 anklingt, wenn der Yogin seine Gedanken auf Krishna als das Höchste richten soll (*maccitto ... matparah*³²). Den Höhepunkt dieser mystischen Gottesschau³³ bildet aber zweifellos 6,30 f., wenn durch *bhaktiyoga* die ganze Wirklichkeit und somit der Yogin selbst als Gestalt des All-Herrn Krishna erfahren wird:

Wer mich überall sieht,
und alles in mir sieht,
dem entswinde ich nicht,
und er entschwindet mir nicht.
Wer mich als in allen Wesen befindlich liebt,
in Einheit (mit mir) befindlich,
wo er sich auch bewegt,
dieser (mir) Ergebene bewegt sich in mir.

Die Einheit mit Gott, die hier bereits erfahren ist, macht Krishna zum Herrn des Yoga (*yogesvara*, 11,4; 18,75.78), an den sich der Yogin in hingebungsvoller Liebe (*bhakti*) wendet, wie es in mehreren Kapiteln der Bhg. weiter entfaltet wird. Der *bhakta* ist so von Gott betroffen, daß er keinen Augenblick mehr ohne ihn leben kann, da sein ganzes Glück vom Kontakt mit Gott abhängt. Meditation und Yoga sind dabei der Anfang eines religiösen Weges, der zur Erlösung führt (vgl. 5,28). Einem Ergebnis M. Eliades folgend könnte man durchaus sagen, daß die Lehrrede Krishnas über den Yoga die "Gültigkeitserklärung eines der Andacht dienenden Yoga und damit der yogischen Technik als eines rein indischen Mittels zur mystischen Vereinigung mit einem persönlichen Gott für den gesamten Hinduismus" wird³⁴. Der Sieg des Yoga in der Bhg. ist dabei so vollständig, daß Yoga alles Handeln (*karmayoga*), Erkennen (*jnana yoga*) und Lieben (*bhaktiyoga*) umfaßt, Krishna als *yogesvara* angerufen wird, die Bhg. selbst als *yogasastram* tituiert wird und als idealer Mensch der Yogin gilt, der sein Streben auf Krishna richtet (6,46 ff.):

Höher ist der Yogin als die Büsser,
für höher gilt er selbst als Weise.
Höher ist der Yogin als die (nicht selbstlos) Tätigen.
Darum werde ein Yogin, o Arjuna!
Und unter all den Yogins gilt der,
der sein Inneres auf mich richtet,
mich gläubig liebt,
mit mir als am meisten verbunden.

3. Aktualität des Gita-Yogas im Neohinduismus

Die Präferenz, die die Bhg. je nach Kontext den verschiedenen Yogas zuzubilligen scheint, spiegelt sich z. T. auch in den indischen Kommentaren wider. Wenn ich nun einen Sprung über zwei Jahrtausende mache, um die Lebendigkeit der Lehren der Bhg. für neohinduistisches Denken zu zeigen, möchte ich zwei Beispiele auswählen. Jedes zeigt auf seine Weise, wie Yoga in einem ganz speziellen Sinn verstanden werden kann: Sri Aurobindo Ghosh bzw. Bhaktivedanta Swami Prabhupada können dabei auch als Exponenten einer Bhg.-Aktualisierung gelten, die zugleich die Vielschichtigkeit des Neohinduismus mit seiner universellen Ausrichtung zeigen.

3.1 Der Einfluß der Bhagavadgita auf Sri Aurobindos integralen Yoga

Sri Aurobindo Ghosh³⁵ wurde am 15. August 1872 in Kalkutta geboren, von wo aus er im Alter von sieben Jahren zur Ausbildung nach England geschickt wurde. Nach seiner Rückkehr nach Indien setzte er sich in der indischen Nationalbewegung ein, doch fand seine politische Tätigkeit 1908 ein jähes Ende, als er festgenommen wurde. Die Zeit im Gefängnis von Alipur bedeutete den Beginn einer Gotteserfahrung, die sich weitgehend auf die Bhg. stützte; in der sog. Uttapara-Rede bald nach der Freilassung bekennt Aurobindo³⁶: "Und es schien mir, daß Er (Krishna) wiederum zu mir sprach: ... 'Ich habe dich hierher [d. i. ins Gefängnis] gebracht, um dich zu lehren, was du selbst nicht lernen konntest, um dich so für dein Werk vorzubereiten.' Dann gab Er mir die Gita in die Hand. Seine Kraft teilte sich mir mit, und ich war nun in der Lage, meine religiösen Übungen nach der Gita zu tun. Ich hatte nicht nur intellektuell zu verstehen, sondern existentiell zu begreifen, was Sri Krishna von Arjuna verlangt ...: nämlich frei zu sein von Widerstreben und Wunschtrieb, Sein Werk zu tun, ohne auf die Frucht des Werkes zu rechnen, den Eigenwillen aufzugeben, ein passives und gläubiges Instrument in seinen Händen zu werden." Bald nach dieser Rede zieht sich Aurobindo nach Pondicherry (Südindien) zurück, wo er von 1910 bis zu seinem Tod 1950 bleibt.

In den Jahren 1916 bis 1920 entstehen in dieser Umgebung die "Essays on the Gita", die wesentliche Einblicke in die spirituelle Entwicklung Aurobindos geben, wobei er die Bhg. als das "erhabenste Evangelium eines Wirkens aus dem Geist, das der Menschheit bisher geschenkt wurde",³⁷ bezeichnet. Man kann dabei unschwer erkennen, daß der Yoga der Bhg. entscheidend die Lehre von Aurobindos neuem (integralen) Yoga beeinflusst; dieser Yoga kann durch vier Punkte charakterisiert werden,³⁸ wobei die Gemeinsamkeiten mit dem Yoga der Bhg., aber zugleich auch das Neue, das Aurobindo einbringt, deutlich werden:

1) Zunächst ist die Betonung der Herabkunft Gottes zu nennen. Im Unterschied zu den Yoga-Systemen, die einen Aufstieg des Individuums ermöglichen sollen, wird im integralen Yoga eine Bewußtseins-erweiterung nur aufgrund des Sich-Selbsterschließens einer höheren Bewußtseinsmacht³⁹ möglich, die der personale Gott ist. Diese Herabkunft ist zwar

terminologisch an die klassische Avatara-Lehre angelehnt, aber kaum damit in Übereinstimmung zu bringen. In der Bhg. sagt Krishna ausdrücklich von sich, daß er immer dann in die Welt kommt, wenn das Gute im Schwenden ist (4,7). Aurobindo deutet diesen Hinweis der Bhg. aber nicht als äußere Avatara-schaft, sondern betont vielmehr die innere Herabkunft der Gottheit, die schließlich den Aufstieg der menschlichen Seele zum Göttlichen möglich macht.⁴⁰

2) Wesentlich ist die personale Relation, die im integralen Yoga zum Ausdruck kommt: Gott ist für Aurobindo kein Es, sondern ein Er, der als persönlicher Gott erfahrbar wird. Man kann vielleicht mit O. Wolff sagen, daß es keinen zweiten Hindu gibt, der das Personsein Gottes so prinzipiell vertreten hat.⁴¹ Gerade diese personale Gottesvorstellung ist nicht vom Gottesbild der Bhg. zu trennen, da auch der Yoga der Bhg. nicht zur Vereinigung mit dem impersonalen *brahman*, sondern zu Krishna führt.

3) Mit der Betonung, daß der neue Yoga integral ist, setzt sich Aurobindo von der Einschränkung auf ein Spezifikum ab, wie es etwa im körperbetonten Hatha-Yoga (HY) oder im Raja-Yoga (RY) geschieht. Beide charakterisiert und kritisiert Aurobindo dahingehend, daß etwa beim HY die dazu notwendigen Mühen in keinem Verhältnis zum Resultat stehen, während auch der RY sich mit vorläufigen Resultaten zufrieden gibt und nicht die ganze menschliche Existenz in Besitz nimmt.⁴² Wirklich nutzbringend ist nur der dreifache Yoga-Pfad, wie ihn die Bhg. lehrt. Über diesen Pfad gelangt man, wenn er integral betrachtet wird, "am besten zum absoluten Wissen, zur Liebe und zum Dienst an dem Einen in allen Wesen und in aller Manifestation".⁴³ Der Yoga der Bhg. wird daher bereits in den Essays als ideale Form beschrieben, wenn es heißt:⁴⁴ "Der Yoga [der Bhg.] macht sich nicht irgendeine starre und systematische Abstufung zu eigen, sondern er ist ein Prozeß der natürlichen Entwicklung der Seele; er versucht, ... die Erneuerung der Seele und eine Art Änderung, Aufstieg oder neue Geburt aus der niedrigen Natur in die göttliche hervorzubringen. ... Die Gita geht dabei so weit, daß sie Werke zum Unterscheidungsmerkmal des Yoga macht. Während Handlungsweisen bei Patanjali nur vorbereitenden Charakter haben, sind sie für die Gita von grundlegender und dauerhafter Bedeutung ... und existieren sogar nach der vollkommenen Befreiung der Seele weiter". Yoga der Bhg. ist für Aurobindo an dieser Stelle somit hauptsächlich *karmayoga*, dessen Bedeutung als Mittel der

Erlösung er aber nicht hoch genug veranschlagen kann; in dieser Gesinnung die Taten auszuführen, ist nicht nur die höchste, sondern auch die weiseste Form,⁴⁵ so daß der integrale Yoga sowohl diesseitig als auch jenseitig ist. Sobald nämlich die höhere, göttliche Natur infolge des Yoga integral auf die niedrige einwirkt, bekommt das Handeln in der Welt eine neue Bedeutung, weil dadurch der göttliche Übergeist die ganze Welt durchdringen und erneuern kann.⁴⁶ Als praktische Folge resultiert daraus, daß man sich vor der Welt nicht verschließen oder in Abscheu von ihr abwenden darf, wobei von dieser "weltlichen" Seite der Aurobindo-Ashram in Pondicherry seit 1926 ein augenscheinliches Zeugnis ablegt.⁴⁷

4) Eng damit verbunden ist die ausgeprägte Bedeutung der Evolution. Der Yoga soll führen, die Herabkunft des supramentalen Bewußtseins ins Physische herbeizuführen, so daß dieses emporgehoben wird. Die Vollendung, zu der die Evolution hinführen soll, ist dabei die Schaffung des supramentalen Übermenschen durch die Umformung von Geist, Leben und Materie. Obwohl die Bhg. für die Entwicklung der Evolutionsidee keinen Anhaltspunkt bietet, kann der Yogin zu dieser Entwicklung beitragen; wesentliche Elemente dieses Teils seiner Lehre hat Aurobindo allerdings aus dem Tantrismus, wo die Materie ebenfalls in einen evolutionären Heilsprozeß einbezogen werden kann, übernommen.⁴⁸

Aurobindo hat das Ziel seines integralen Yoga 1926 erreicht,⁴⁹ mehrere Jahre nach Abschluß seiner Erklärungen zur Bhg., die ab diesem Zeitpunkt in den Hintergrund seiner Lehre tritt. Obwohl er keine neue Religion gründen wollte,⁵⁰ ist aus Aurobindos Lehre eine neohinduistische Religion mit Organisation und den inzwischen getrennten Zentren Aurobindo-Ashram mit ca. 2500 und Auroville mit 676 festen Mitgliedern, die teilweise europäischer Herkunft sind, entstanden.⁵¹ Weit über die kleine Zahl organisierter Anhänger sowohl in Indien als auch in Europa geht jedoch die Wirkung Aurobindos durch seine Schriften hinaus. Für jenen Teil seiner Lehre, der im Hinblick auf unsere Fragestellung relevant ist, hat sich gezeigt, daß die Aussagen der Bhg. über den Yoga einen wesentlichen Faktor für den integralen Yoga ausmachen. Die Bedeutung der Bhg. liegt für Aurobindo darin, daß in ihr der Versuch gemacht wird, innere Spiritualität und äußere Handlungen zu vereinen, und daß sie den Geist zur Evolution führen kann,⁵² auch wenn die Bhg. noch nicht die letzte Wahrheit bietet. Notwendig ist, schreibt Aurobindo

am Ende seiner Essays, "mit einem Wort ein neuer Yoga des integralen Wissens, des integralen Wollens, der integralen Werke, der integralen Liebe und der integralen spirituellen Vollkommenheit".⁵³ Dies ist der Yoga der Bhg. noch nicht, aber er ist für Aurobindo eine wesentliche Vorstufe dazu.

3.2 Yoga nach dem Bhagavadgita-Kommentar von Bhaktivedanta Swami Prabhupada

Bhaktivedanta Swami Prabhupada⁵⁴ wurde am 1. September 1896 in Kalkutta geboren, stammt also - wie Aurobindo - aus Westbengalen, wo ab dem Ende des 19. Jh. die Krishna-Frömmigkeit in der Nachfolge des bengalischen Mystikers Caitanya (1485-1534) eine neue Blüte erlebte.⁵⁵ Unter den führenden Gestalten der Caitanya-Bewegung sind v. a. Bhaktivinoda Thakur und Bhaktisiddhanta Sarasvati Gosvami Thakur hervorzuheben, die direkt auf Prabhupada gewirkt haben; von letzterem hat Prabhupada 1936 den Auftrag zur missionarischen Verkündigung der Krishna-Religion im Westen erhalten, wobei Prabhupada sich als letzter in einer Traditionskette sieht, die über Caitanya bis zu Krishna zurückreicht.⁵⁶ 1966 verließ Prabhupada Indien und ging nach New York, um dort die "International Society for Krishna Consciousness" (ISKCON) zu gründen, die in den folgenden Jahren als (neo-) hinduistische Religion in Amerika und Westeuropa, aber auch in Afrika Fuß fassen konnte. Als Prabhupada 1977 in Vrindavan südlich von Delhi stirbt, geht die Führung auf ein Führungskollegium über. Die Zahl der organisierten Mitglieder wird derzeit weltweit auf 10000 geschätzt, in Deutschland gibt es acht Zentren mit etwa 100 Mitgliedern, in der Schweiz und in Österreich jeweils drei Zentren mit ca. 50-70 Mitgliedern, doch sollen in Indien mehrere Millionen nichtorganisierte Mitglieder dieser Richtung angehören,⁵⁷ die von der Orthodoxie mittlerweile als ein Zweig des vishnuitisch-krishnaitischen Hinduismus weitgehend anerkannt ist.⁵⁸

Auch die Lehre bestätigt dies grundsätzlich: Das vedische Schrifttum⁵⁹ wird als unfehlbar autoritativ anerkannt, wobei das Korpus gegenüber der traditionellen Einteilung um die Puranas, das Mahabharata und das Ramayana erweitert wird. Eine Sonderstellung innerhalb des Schrifttums nehmen die Bhg. und das Bhagavata-Purana (BhagP.) ein; beide Werke sind von Prabhupada ausführlich kommentiert worden, wobei er ihr Verhältnis zueinander mehrfach

folgendermaßen charakterisiert: Die Bhg. ist der vorbereitende Text, durch den man zur Krishna-Verehrung geführt wird, wobei alle Themen, die in ihr nur kurz behandelt werden, später zur weiteren Erleuchtung im BhagP. ausgearbeitet werden. Der besondere Wert der Bhg. wird auch darin sichtbar, daß in ihr die Essenz des vedischen Wissens vorliegen soll, das von Krishna für diejenigen gesprochen wurde, die die übrigen vedischen Schriften wegen Zeitmangels nicht studieren können.⁶⁰ Prabhupadas Beschäftigung mit der Bhg. geht bis in die 20er Jahre unseres Jh. zurück, als er einen ersten - unveröffentlichten - Kommentar dazu verfaßte; wie weit dieser Text mit dem 1968 publizierten normativen Kommentar "The Bhagavad-gita As It Is" übereinstimmt, ist unbekannt. Der Titel legt aber das Selbstverständnis und die Auslegungskriterien⁶¹ von Prabhupada offen: er kann als einziger die authentische Erklärung des Textes geben, weil er in der Traditionsnachfolge jener Lehrer steht, die bis auf Krishna zurückgehen. Weltliche Gelehrsamkeit hilft dazu nicht weiter, sondern nur die Belehrung eines Menschen, der im reinen Krishna-Bewußtsein lebt; Prabhupada hat das Glück einer solchen Belehrung erfahren, wie er in seiner Kommentierung zu Bhg. 6,8 und 6,42 sagt:⁶² Er und sein Lehrer Bhaktisiddhanta Sarasvati sind jeweils in einer Familie geboren worden, die durch Krishna begnadet war, dieses reine Krishna-Bewußtsein zu besitzen. Dieser Traditionsbezug wird auch im Kommentar deutlich sichtbar, worin sich Prabhupada an die vishnuitische Kommentierung anschließt und zusätzlich die Bhg. im Lichte des BhagP. interpretiert; die "Bhagavad-gita wie sie ist" ist ein an *bhakti* orientierter Kommentar.

Für unsere Fragestellung interessiert besonders, wie Prabhupada die Yogalehre der Bhg. interpretiert. Formal akzeptiert er die äußere Form des Yoga aus Kapitel 6, der mehrfach mit dem achtfachen Yoga bei Patanjali identifiziert wird, ohne die Unterschiede zu beachten. Obwohl dadurch die Sinne und der Geist beherrscht werden könnten,⁶³ wird anlässlich der Beschreibung der Praktiken in 6,11-13 (vgl. auch 6,33 f.) einschränkend hinzugefügt, daß dieser Yoga heutzutage - im Kali-Yuga - eigentlich nicht mehr durchführbar ist.⁶⁴ Aufgrund dieser Einschränkung bekommt Yoga im sechsten Kapitel der Bhg. einen anderen Sinn. Den Schlüssel zum Verständnis⁶⁵ liefert dabei Bhg. 6,14, wenn der Yogin in Krishna das Höchste sehen soll. Diesem Ziel dient die ganze Yoga-Praxis, wobei aber Krishna im Herzen eines jeden einzelnen gegenwärtig ist; dies zu erkennen, ist der Sinn des Yoga, speziell des *bhaktiyoga*, durch

den man jede Beziehung zur materiellen Welt aufgeben kann, um zu Gott zurückzukehren. Yoga ist dabei aber nicht mehr ein körperlicher Vorgang, sondern jener geistige Zustand, in dem das Bewußtsein des Gottergebenen mit der höchsten absoluten Wahrheit (Krishna) verbunden wird. Wenn daher die Bhg. in 6,46 f. am Ende des Yoga-Kapitels von *bhakti* spricht, ist damit nichts anderes als das unübertreffbare Krishna-Bewußtsein gemeint, das als höchste und vollkommene Stufe des Yoga angesehen werden kann. Dieser Zustand wird durch das Rezitieren ("Chanten") der Silbe OM oder des großen Mantras der Befreiung "Hare Krishna Hare Krishna" erreicht, das bereits auf Caitanya zurückgeht.⁶⁶ Ein solcher Yogin wird schließlich als Geweihter Krishnas, "der mit großer Aufmerksamkeit und Ehrfurcht dieses *stotra* [Lobeshymne] chantet, ohne Verzögerung die höchste Vollkommenheit des Lebens erreichen".⁶⁷ Somit bekommt Yoga eine eigene, spezielle Bedeutung: Obwohl Prabhupada grundsätzlich durchaus drei Arten des Umgangs mit Gott anerkennt, wenn er vom Weg des "Unpersönlichkeitsphilosophen" (*jnani*), des "Meditierenden" (*yogi*) und des "Gottgeweihten" (*bhakta*) spricht,⁶⁸ mißt er ihnen verschiedene große Heilsbedeutung zu: Yoga im wörtlichen Sinn der Bhg. oder auch im Sinn Patanjalis ist unnötig. Einzelne körperbetonte Yogapraktiken werden sogar ausdrücklich als "Yoga-Show"⁶⁹ abgelehnt. An ihre Stelle treten der Guru, der durch seine Erklärung den Weg zur Erlangung des Krishna-Bewußtseins weist, und das Rezitieren der Namen Krishnas, worin der wahre Yoga zu sehen ist.

4. Schlußfolgerungen

Es gibt in der indischen Tradition einen bekannten Vergleich: Die Upanishaden sind Kühe, Krishna ist der Kuhhirte, Arjuna ist das Kalb, die Bhg. ist die Milch und die Weisen sind diejenigen, die diese Milch trinken.⁷⁰ In den verschiedenen Auslegungen ist aber umstritten, was an der Milch besonders wertvoll und nahrhaft ist. Die hier dargelegten Ausführungen konzentrierten sich auf das Yoga-Kapitel, wobei der Yoga der Bhg. trotz aller Aufgliederung in *karmayoga*, *jnanayoga* und *bhaktiyoga* letztlich als ein zusammenhängender Weg gesehen werden muß, der eine Möglichkeit schildert, aus dem Leid der Welt befreit zu werden und in die Herrlichkeit Krishnas einzugehen. Wer diesen Weg nicht geht, endet in der Gottesferne, deren Endgültigkeit in 16,19-22 zumindest angedeutet ist.⁷¹ Dabei wendet

die Bhg. ihr Interesse weniger jenem Teil des Yoga zu, der die technische Beherrschung des Körpers und der Sinnesorgane hervorhebt, sondern betont eher sowohl die ethischen Voraussetzungen des Yoga als auch das Ziel der dadurch erreichten Gottesnähe. Diese beiden Aspekte unterscheiden m. E. den Gita-Yoga von anderen Yoga-Arten der indischen Geistesgeschichte, die in zahlreichen Varianten auch in Europa Fuß gefaßt haben.⁷² Allerdings ist der Gita-Yoga auch in Indien selbst immer wieder verschiedenen Deutungen unterworfen worden. Wenn Aurobindo von einem integralen Yoga spricht, sind zwar die Anleihen aus der Bhg. unübersehbar, dennoch ist der integrale Yoga in einem Punkt damit unvereinbar: Aurobindos Yoga ist nicht das letzte Ziel, sondern es ist - aufgrund seines Evolutionsgedankens - ein Übermensch nötig, der diesen Yoga überbieten wird. Genauso wird bei Bhaktivedanta Swami Prabhupada der Yoga der Bhg. insofern neu gedeutet, als das Rezitieren des Gottesnamens als vollkommene Ausdrucksform des *bhaktiyoga* verstanden wird. Beide neohinduistischen Kommentare, deren Yogaverständnis hier dem Text der Bhg. gegenübergestellt wurde, liefern somit der Traditionsgeschichte teilweise fernstehende Interpretationen. Doch zeigen sie, daß Yoga in der Bhg. ein Thema ist, das in der Religionsgeschichte des Hinduismus weitreichende Bedeutung und Wirkung erzielt hat und im Fall der Deutung durch Aurobindo bzw. Prabhupada auch die abendländische Religionsgeschichte mitbeeinflusst. ■

Anmerkungen

- 1) Vgl. etwa A. SHARMA, *The Hindu Gita. Ancient and Classical Interpretations of the Bhagavadgita*, London 1986, xxiv-xxv.
- 2) Vgl. E. J. SHARPE, *The Universal Gita. Western Images of the Bhagavadgita*, London 1985, 69; U. KING, "Some Reflections on Sociological Approaches to the Study of Modern Hinduism", in: *Numen* 36 (1989) 72-97, hier 82-86; einen Einblick in die verschiedenen indischen Deutungen bieten P. M. THOMAS, *20th Century Interpretations of Bhagavadgita: Tilak, Gandhi and Aurobindo*, Delhi 1987 und R. MINOR (ED.), *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita*, Albany 1986.
- 3) K. MYLIUS, *Geschichte der Literatur im alten Indien*, Leipzig 1983, 124; J. GONDA, *Die Religionen Indiens I* (= RM 11), Stuttgart 1978²1978, 267; vgl. auch S. RADHAKRISHNAN, *The Bhagavadgita*, Bombay²1974, 14 und R. C. ZAEHNER, *The Bhagavad-Gita. With a Commentary Based on the Original Sources*, Oxford 1969, 7.
- 4) Z. B. R. GARBE, *Die Bhagavadgita*, Leipzig, ²1921 (Neudruck Darmstadt 1978), 20f; vgl. zu solchen Versuchen GONDA, *Religionen* 267; MYLIUS, *Geschichte* 123 und SHARPE, *Gita* 123-126.
- 5) Z. B. BAU 1,4,10; *ChU* 6,8ff; vgl. auch ZAEHNER, *Bhagavad-Gita* 8 f.
- 6) Vgl. GONDA, *Religionen* 267; MYLIUS, *Geschichte* 120.
- 7) Vgl. R. MINOR, "The Gita's Way as the Only Way", in: *PEW* 30 (1980) 339-354, hier 346 f. für weitere Belegstellen; weiters auch F. D'SA, "Zur Eigenart des Bhagavadgita-Theismus", in: W. STOLZ/S. UEDA (HG.), *Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, Freiburg 1982, 97-126, hier 97 f. und SHARMA, *Gita* xxiii.
- 8) Die Übersetzungen folgen im wesentlichen K. MYLIUS, *Die Bhagavadgita*, Leipzig 1980, wurden aber durchgehend anhand des Textes bei K. W. BOLLE, *The Bhagavadgita. A New Translation*, Berkeley 1979 überprüft und gelegentlich modifiziert.
- 9) Vgl. J. BRONKHORST, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Stuttgart 1986, 51, weiters GONDA, *Religionen* 269 f.
- 10) SHARMA, *Gita* xxiv; KING, *Reflections* 84 f.; D'SA, *Eigenart* 101 f.; J. W. HAUER, *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart 1958, 370-406 widmet dem *karmayoga* einen ausführlichen Abschnitt. Vgl. weiters THOMAS, *Interpretations* 56-80 und R. W. STEVENSON, "Tilak and the Bhagavadgita's Doctrine of Karmayoga", in: MINOR, *Interpreters* 44-60.
- 11) Vgl. MINOR, *Way* 343; zur traditionellen Verbindung von Wissen und Meditation siehe auch BRONKHORST, *Traditions* 53 f.
- 12) Vgl. dazu v. a. SHARMA, *Gita* 1-8; zur Übersetzung siehe K. T. TELANG, *The Bhagavadgita* (= SBE 8), Delhi 1965, 229-394.
- 13) Vgl. SHARMA, *Gita* 42-105.
- 14) Vgl. SHARMA, *Gita* 106-144; Ramanuja baut dabei auf der Deutung von Yamuna weiter, siehe J. A. B. VAN BUITENEN, *Ramanuja on the Bhagavadgita*, 's-Gravenhage 1953, 3.
- 15) Vgl. BUITENEN, *Ramanuja* 21f.
- 16) Vgl. MINOR, *Way* 350; es ist aber zu betonen, daß eine Synthese dieser drei nirgends angestrebt wird, SHARMA, *Gita* xxii.
- 17) J. C. HEESTERMAN, "Opferwildnis und Ritualordnung", in: G. OBERHAMMER, *Epiphanie des Heils*, Wien 1982, 13-25, hier 24.
- 18) Zahlen nach dem Glossar bei BOLLE, *Bhagavadgita* 304-306; in Kap. 6 finden sich dabei 29 Belege. - Im Kolophon wird die Bhg. auch als *yogasastram* "Lehrbuch des Yoga" bezeichnet.
- 19) Vgl. BRONKHORST, *Traditions* 42-64.
- 20) M. KOZHUPPAKALAM, *Ethik im Dialog. Ansätze in der Bhagavadgita für die Begegnung zwischen Hinduismus und Christentum*, St. Ottilien 1984, 115.
- 21) MYLIUS, *Geschichte* 275. - Daß auch Patanjali verschiedene Textgruppen aufgreift, sieht man noch daran, daß man vier Textgruppen im *YS* erkennen kann, die verschiedene Meditationstypen zeigen, vgl. G. OBERHAMMER, *Strukturen yogischer Meditation*, Wien 1977, 134f.
- 22) M. ELIADE, *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit* (= st 1127), Frankfurt 1985, 168. Aufgrund gewisser Gemeinsamkeiten dürfen hier auch die vier Meditationsstufen erwähnt werden, die Buddha vor seinem Eingehen ins Nirvana durchschritten hat, vgl. dazu H. J. KLIMKET, *Der Buddha. Leben und Lehre*, Stuttgart 1990, 171-173; zur Meditation im Buddhismus und ihren Einfluß auf

- hinduistische Praktiken siehe auch BRONKHORST, *Traditions* 65-74.
- 23) OBERHAMMER, *Strukturen* 162-167.
- 24) *Niyama* in 7,20 hat andere Bedeutung.
- 25) Vgl. auch J. FILIPSKY, "The Concept of Yoga in the Bhagavadgita", in: *Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients* 18, Berlin 1986, 526-531, hier 528.
- 26) Vgl. zu *siddhi* OBERHAMMER, *Strukturen* 211.222-224.
- 27) Vgl. auch BRONKHORST, *Traditions* 53 f.
- 28) Vgl. OBERHAMMER, *Strukturen* 135-162.
- 29) RADHAKRISHNAN, *Bhagavadgita* 199.
- 30) Vgl. zur Nähe dieser Yoga-Vorstellung zum buddhistischen Denken ZAEHNER, *Bhagavad-Gita* 229.
- 31) Vgl. auch den Kommentar von RADHAKRISHNAN, *Bhagavadgita* 203 zu 6,28 s. v. *brahmasamsarsam* sowie FILIPSKY, *Concept* 531.
- 32) Vgl. 10,9; 12,6; 18,57.58; vgl. ferner MINOR, *Way* 343 und KOZHUPPAKALAM, *Ethik* 237 mit Anm. 415.
- 33) Vgl. D'SA, *Eigenart* 106; ZAEHNER, *Bhagavad-Gita* 235; BUTENEN, *Ramanuja* 21 f.; zu *bhakti* siehe auch RADHAKRISHNAN, *Bhagavadgita* 58-66.
- 34) ELIADE, *Yoga* 170; vgl. auch RADHAKRISHNAN, *Bhagavadgita* 75.
- 35) Zum Leben vgl. die Monographie von O. WOLFF, *Sri Aurobindo in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek 1967; weiters H. J. KLIMKEIT, *Der politische Hinduismus*, Wiesbaden 1981, 118-132 besonders für die Zeit seines öffentlichen politischen Wirkens sowie J. O'CONNOR, "Aurobindo Ghose", in: *EncRel* 1, New York 1987, 527-529.
- 36) Zit. nach WOLFF, *Aurobindo* 54; vgl. zur Bedeutung, die Krishna in dieser Zeit für Aurobindo gewinnt, KLIMKEIT, *Hinduismus* 128; R. MINOR, "Sri Aurobindo as a Gita-yogin", in: MINOR, *Interpreters* 61-87, hier 68 f. und SHARPE, *Gita* 79 f.
- 37) SRI AUROBINDO, *Die Synthese des Yoga*, Bellnhausen 1972, 104.
- 38) WOLFF, *Aurobindo*, 85-112; DERS., "Zum Verständnis des Werkes", in: SRI AUROBINDO, *Der integrale Yoga*, Hamburg 1957, 135-149, hier 142-146; vgl. auch AUROBINDO, *Yoga* 57-69 und R. HUMMEL, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*, Stuttgart 1980, 62 f.
- 39) Vgl. J. GONDA, *Die Religionen Indiens II* (= RM 12), Stuttgart 1963, 342; O'CONNOR, *Aurobindo* 528.
- 40) SRI AUROBINDO, *Essays on the Gita*, Pondicherry 1970, 157 f.; vgl. auch THOMAS, *Interpretations* 114.
- 41) WOLFF, *Aurobindo* 94; vgl. zur Gotteserfahrung, die Aurobindo während seiner "Wende" im Gefängnis macht, KLIMKEIT, *Hinduismus*, 128.
- 42) Vgl. AUROBINDO, *Synthese*, 45-47.
- 43) AUROBINDO, *Synthese*, 50.
- 44) AUROBINDO, *Essays*, 53 f.
- 45) AUROBINDO, *Essays*, 96, vgl. ebd. 236-246; vgl. auch AUROBINDO, *Synthese*, 115.
- 46) Vgl. AUROBINDO, *Synthese*, 56 f.
- 47) Vgl. zum Ashram WOLFF, *Aurobindo* 77-81.
- 48) HUMMEL, *Mission* 65; Weiteres zur Evolution bei GONDA, *Religionen II*, 342 und THOMAS, *Interpretations* 41 f., 115-118.
- 49) Vgl. zum *siddhi*-Tag HUMMEL, *Mission* 63 und MINOR, *Aurobindo* 86.
- 50) Vgl. WOLFF, *Aurobindo* 89; TH. SCHWEER, "Das Erbe der Mutter. Die aktuelle Lage im Aurobindo-Ashram und in Auroville", in: *SPIRITA* 4/1 (1990), 14-19, hier 18 f.
- 51) Zahlen nach SCHWEER, *Erbe* 15 bzw. 16; O. EGGENBERGER, *Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen*, 5. überarb. und erg. Aufl., Zürich 1990, 248 nennt für Auroville ca. 500 Mitglieder.
- 52) Vgl. AUROBINDO, *Essays* 544-549.
- 53) AUROBINDO, *Essays*; vgl. auch DERS., *Synthese* 624.
- 54) Zum historischen Abriß vgl. HUMMEL, *Mission* 49-52; L. D. SHINN, "International Society for Krishna Consciousness", in: *EncRel* 7, New York 1987, 266-268 und C. R. BROOKS, "The Blind Man Meets the Lame Man. ISKCON's Place in the Bengal Vaishnava Tradition of Caitanya Mahaprabhu", in: E. WEBER/T.R. CHOPRA (ED.), *Sri Krishna Caitanya and the Bhakti Religion*, Frankfurt 1988, 27-60, hier 44-53.
- 55) Vgl. HOPKINS bei E. WEBER (HG.), *Krishna im Westen*, Frankfurt 1985, 85-90 sowie BROOKS, *Man* 38-43.
- 56) Vgl. die Betonung der Überlieferungskette, über die die Bhg. auf Prabhupada gekommen ist, am Ende der Einleitung zum Bhg.-Kommentar bei A. C. BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPADA, *Bhagavad-gita wie sie ist*, Vaduz 1983, 41.
- 57) C. COLPE: "Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein", in: *EKL* 2, 1989, 1490-1493, hier 1490; EGGENBERGER, *Kirchen* 254.
- 58) Vgl. CHOPRA bei WEBER, *Krishna* xvi-xvii; SHRIVATSA GOSWAMI bei WEBER, *Krishna* 198; SHINN, *Society* 267 sowie BROOKS, *Man* 37 f., 55 f.
- 59) PRABHUPADA, *Bhagavad-gita* 24 f., 35; vgl. HUMMEL, *Mission* 53.
- 60) Vgl. dazu etwa PRABHUPADA, *Bhagavad-gita* 35; DERS., *Srimad Bhagavatam. Erster Canton*, Vaduz 1984, 710; *Zweiter Canto*, 106.
- 61) Vgl. dazu etwa R. D. BAIRD, "Swami Bhaktivedanta and the Bhagavadgita 'As It Is'", in: MINOR, *Interpreters* 200-221, hier 201 f., 212 f.; SHARPE, *Gita* 114 f.; zur Charakterisierung von Prabhupadas Kommentar im Rahmen vishnuitischer Tradition siehe HOPKINS bei WEBER, *Krishna* 102-106 sowie COLPE, *Krishna-Bewußtsein* 1491.
- 62) PRABHUPADA, *Bhagavad-gita* 287, 230.
- 63) Ebd. 280, 282.
- 64) PRABHUPADA, *Bhagavad-gita* 290, vgl. 310-312; auch im Kommentar zum *BhagP.* wird dies mehrfach betont, vgl. DERS., *Zweiter Canto*, 81 f.; *Dritter Canto, Teil 2*, 449-460; *Vierter Canto, Teil 2*, 334; *Siebenter Canto*, 721 f.
- 65) PRABHUPADA, *Bhagavad-gita* 291 f., 324-326.
- 66) Vgl. SHRIVATSA GOSWAMI bei WEBER, *Krishna* 167; zum *sankirtana* Caitanyas vgl. GONDA, *Religionen II*, 158. Daß Prabhupada mit der Betonung des "Chantens" an manchen Stellen dem wörtlichen Sinn des Textes kaum gerecht wird, betont BAIRD, *Bhaktivedanta* 204 f.
- 67) *BhagP.* 4,24, 74; vgl. PRABHUPADA, *Vierter Canto, Teil 2*, 334-339; zum Chanten von OM vgl. auch DERS., *Siebenter Canto*, 713 f.
- 68) PRABHUPADA, *Bhagavad-gita* 16.
- 69) Vgl. z. B. ebd. 37, 282, 311.
- 70) SHARMA, *Gita* 13; vgl. PRABHUPADA, *Bhagavad-gita* 40.
- 71) MINOR, *Way* 350; ZAEHNER, *Bhagavad-Gita* 373 f.
- 72) Vgl. etwa die Aufzählung von "Yogazentren" bei EGGENBERGER, *Kirchen* 245-252, der ausdrücklich betont, daß es sich bei den angeführten Einrichtungen nur um eine Auswahl handelt.