

BHAGAVADGITA

Bhagavadgita

*Der Gesang
des Erhabenen*

*Herausgegeben
und aus dem Sanskrit übersetzt
von Richard Garbe*

Anaconda

Die Übersetzung der *Bhagavadgita* von Richard Garbe
erschien erstmals 1905 bei Haessel in Leipzig.

Die vorliegende Ausgabe folgt der zweiten verbesserten Auflage
Leipzig 1921. Die Umschrift originalsprachlicher Namen und Begriffe
wurde vereinfacht. Einleitung, Anmerkungen und Anhang wurden
geringfügig gekürzt. In früheren Ausgaben durch Kleindruck als
spätere Hinzufügungen kenntlich gemachte Verse sind
in dieser Neuauflage durch schwächeren Druck des
herausgerückten Verszählers gekennzeichnet.

Der Verlag behält sich die Verwertung der urheberrechtlich
geschützten Inhalte dieses Werkes für Zwecke des Text- und
Data-Minings nach § 44b UrhG ausdrücklich vor.
Jegliche unbefugte Nutzung ist hiermit ausgeschlossen.

1. Auflage

© 2026 by Anaconda Verlag, einem Unternehmen
der Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH,
Neumarkter Straße 28, 81673 München
produksicherheit@penguinrandomhouse.de
(Vorstehende Angaben sind zugleich
Pflichtinformationen nach GPSR.)

Umschlaggestaltung: Katja Holst, Frankfurt am Main
Umschlagmotiv: Bridgeman Images / Dinodia
Satz und Layout: Roland Pöferl Print-Design, Köln
Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck
Printed in Germany
ISBN 978-3-7306-1553-9
www.anacondaverlag.de

INHALT

EINLEITUNG

- I. Die Bhagavadgita in ihrer ursprünglichen Gestalt 8
- II. Die Herkunft der Lehren der Bhagavadgita 17
- III. Die Lehren der Bhagavadgita 33
- IV. Das Alter der Bhagavadgita 49

ÜBERSETZUNG

- Erster Gesang 58
- Zweiter Gesang 64
- Dritter Gesang 73
- Vierter Gesang 79
- Fünfter Gesang 85
- Sechster Gesang 89
- Siebenter Gesang 95
- Achter Gesang 99
- Neunter Gesang 103
- Zehnter Gesang 108
- Elfter Gesang 113
- Zwölfter Gesang 121
- Dreizehnter Gesang 124
- Vierzehnter Gesang 129
- Fünfzehnter Gesang 133
- Sechzehnter Gesang 136
- Siebzehnter Gesang 139
- Achtzehnter Gesang 143

ANHANG

- Über die der Bhagavadgita
ursprünglich nicht angehörigen Stellen 153

EINLEITUNG

An Übersetzungen der Bhagavadgita und an Abhandlungen über sie ist wahrlich kein Mangel. Trotzdem ist eine neue Übersetzung und Untersuchung des berühmten Gedichts nicht überflüssig, nachdem Böhlingk durch seine »Bemerkungen zur Bhagavadgita« gezeigt hat, wie viel noch für das genaue Verständnis des Textes zu tun ist. Böhlingks Bemerkungen schließen mit den Worten: »Eine unbefangene, von keinem Kommentator beeinflusste Prüfung des philosophischen Gehaltes der Bhagavadgita von einem mit den philosophischen Systemen der Inder vertrauten Gelehrten käme gewiß Vielen erwünscht.« Da ich glaubte, daß der große Forscher mit dieser Anschauung Recht hätte und daß ich mich auf Grund meiner Arbeiten zur indischen Philosophie unter die zu einer solchen Aufgabe Berufenen rechnen dürfte, so habe ich kein Bedenken getragen, die Ergebnisse mehrfacher eingehender Beschäftigung mit der Bhagavadgita zu veröffentlichen.

I. Die Bhagavadgita in ihrer ursprünglichen Gestalt

Die Zeiten, in denen die Bhagavadgita wegen der Erhabenheit ihrer Gedanken und ihrer Sprache in Europa nichts als Begeisterung und Entzücken erregte, sind längst vorüber. Wir sind – abgesehen von phantastischen Theosophen wie Franz Hartmann und einigen sonstigen Schwärmern – nüchterner und kritischer geworden und verschließen unsern Blick nicht mehr gegen die offenkundigen Mängel und Schwächen des Gedichts. Ebenso ist die in Indien noch heute herrschende Vorstellung von der Einheitlichkeit der Bhagavadgita schon oft genug von deutschen Gelehrten angefochten worden. Bereits W. von Humboldt hat im Jahre 1826 in seiner berühmten Abhandlung »Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Maha-Bharata« gesagt, daß »sich Einschiebungen und Zusätze, wenn man

auch nicht imstande ist, sie einzeln anzugeben, mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten lassen«, und: »Auch würde der Zusammenhang der einzelnen Lehrsätze wahrscheinlich fester gewesen sein, wenn schon den ersten Entwurf die Idee eines Ganzen beherrscht hätte.«

Die verbreitete Überzeugung, daß die Bhagavadgita überarbeitet ist, hat bisher noch nicht zu dem Versuch geführt, die jüngeren Teile auszuschneiden. Aus begreiflichen Gründen; denn ein solcher Versuch fordert die Kritik gar zu sehr zu Einwendungen und Widerspruch heraus. Bei der Bedeutung aber, welche die Bhagavadgita für das indische Geistesleben hat, scheint es mir schon im religionsgeschichtlichen Interesse an der Zeit zu sein, diesen Versuch zu wagen. Meine nachfolgende Übersetzung, die weder schwungvoll noch glatt und gefällig, sondern wortgetreu sein will, enthält deshalb auch diejenigen Bestandteile, die meiner Meinung nach von späterer Hand hinzugefügt worden sind [in dieser Neuausgabe durch schwächeren Druck des ausgerückten Verszählers gekennzeichnet]. Ich bin dabei von folgenden Erwägungen ausgegangen.

A. Holtzmann wird durch die Widersprüche in der Bhagavadgita zu der Annahme geführt, »daß wir die vischnuitische Umarbeitung eines pantheistischen Gedichtes vor uns haben. Wir müssen eine ältere und eine jüngere Bhagavadgita unterscheiden. Das ältere Gedicht war eine im pantheistischen Sinn abgefaßte philosophisch-poetische Episode des alten, echten Mahabharata.« Als ich diese Ausführungen las, stand schon bei mir die Überzeugung fest, daß die Sache sich gerade umgekehrt verhalte. Kurz vor der eben herausgehobenen Stelle weist Holtzmann in ganz richtiger Weise darauf hin, wie die theologische Idee des Gedichts mit sich selbst im Widerspruch begriffen sei: »auf der einen Seite die pantheistische durchaus unpersönliche Weltseele, auf der andern der höchst persönliche und realistische, als Mensch verkörperte Krishna-Vishnu, und es wird uns zugemutet zu glauben, daß diese bei-

den eins seien.« Von diesem Widerspruch muß in der Tat die Untersuchung ausgehen, die es unternimmt, die alten und die jüngeren Bestandteile der Gita voneinander zu scheiden; aber sie darf meines Erachtens nicht in Holtzmanns Sinne geführt werden.

Der ganze Charakter des Gedichts ist der Anlage und Ausführung nach überwiegend *theistisch*. Ein persönlicher Gott, Krishna, tritt auf, in der Gestalt eines menschlichen Helden, trägt seine Lehren vor, fordert von dem Hörer neben Pflichterfüllung vor allen Dingen gläubige Liebe zu ihm und Ergebung, offenbart sich dann in besonderer Gnade in seiner überirdischen, aber immer noch menschenähnlichen Gestalt, und verheißt dem Gläubigen als Lohn der Gottesliebe, daß dieser nach dem Tod zu ihm eingehen, in die Gemeinschaft Gottes gelangen werde. Und *neben* diesem so persönlich wie möglich gestalteten Gott, der das ganze Gedicht beherrscht, steht manchmal als höchstes Prinzip das unpersönliche neutrale Brahman, das Absolute. Bald sagt Krishna von sich, daß er der einige, höchste Gott sei, der die Welt und alle Wesen geschaffen hat und das All regiert; bald verkündet er die vedantistische Lehre von dem Brahman und der Maya, der kosmischen Illusion, und stellt als höchstes Ziel des Menschen hin, daß er über den Weltenschein hinausgelange und zum Brahman werde. Diese beiden Lehren, die theistische und pantheistische, sind ineinander geschoben und folgen sich zuweilen ganz unvermittelt, zuweilen in loser Verknüpfung. Und es wird nicht etwa die eine als niedere, exoterische, die andere als höhere, esoterische Lehre hingestellt; es wird nicht etwa gelehrt, daß der Theismus vorbereitende Stufe zur Erkenntnis oder Symbol der Wahrheit und der Pantheismus des Vedanta die Wahrheit selbst sei; sondern die beiden Glaubensformen werden fast durchweg ganz so behandelt, als ob zwischen ihnen gar kein Unterschied bestehe, weder dem Wert noch dem Inhalt nach.

Man hat sich über die Widersprüche in der Bhagavadgita mit der Erklärung hinwegsetzen wollen, daß hier kein bestimmtes System vorgetragen werde, sondern daß ein *Dichter* spreche, der die

Gedanken nehme und forme, wie sie ihm zuströmen, ohne der Widersprüche zu achten, die sich im einzelnen ergeben¹. Eine solche Beurteilung der Gita ist ganz unrichtig. Die Gita ist wahrlich kein »Kunstwerk, das der zusammenschauende Blick des Genius geschaffen hat«. Wohl ist manchmal der Schwung der Begeisterung fühlbar; aber nicht selten sind es tönende, leere Worte, mit denen ein schon oft genug ausgesprochener Gedanke wiederholt wird, und gelegentlich ist der sprachliche Ausdruck überaus mangelhaft. Wörtlich sind Verse aus der Upanishad-Literatur in die Gita übernommen, was ein von Begeisterung fortgerissener Dichter kaum getan haben würde. Mit echt-indischer Pedanterie werden die Einflüsse von Sattva, Rajas und Tamas systematisiert; und noch manches sonst ließe sich anführen zum Beweis dafür, daß die Gita nicht ein Erzeugnis wahrhaft poetischen Schaffensdranges, sondern ein zum Teil recht künstliches Lehrgedicht zur Verbreitung bestimmter religiös-philosophischer Gedanken ist. Durch Berufung auf den poetischen Charakter läßt sich also der große durch die Gita gehende Widerspruch nicht beseitigen. Man kann ihn nur durch die Annahme aufheben, daß eine der beiden sich widersprechenden Lehren, die dem persönlichen Gott Krishna in den Mund gelegt sind, eine spätere Zutat sein muß. Und wenn das so ist, werden wir da im Ernst zweifeln können, daß wir die pantheistische Lehre und nicht mit Holtzmann die theistische auszuschneiden haben?

Aber – so wird man einwenden – einen Widerspruch haben die *Inder* in dieser Kombination von Theismus und Pantheismus gar nicht gefühlt; an vielen anderen Stellen des Mahabharata (z. B. gleich im Anfang, Anukramanikaparvan V. 22–24), in den Puranas und anderweitig wird ja oft genug Krishna, bzw. Vishnu, mit der

1. W. von Humboldt: »Es ist ein Weiser, der aus der Fülle und Begeisterung seiner Erkenntnis und seines Gefühls spricht, nicht ein durch eine Schule geübter Philosoph, der seinen Stoff nach einer bestimmten Methode verteilt und an dem Faden einer kunstvollen Ideenverkettung zu den letzten Sätzen seiner Lehre gelangt.«

Allseele identifiziert; und im System des Ramanuja wird ja das Brahman durchaus persönlich aufgefaßt, als ein allmächtiger, allwissender und liebevoller Regierer der Welt, die von seinem göttlichen Geist durchdrungen ist. Warum soll nicht der Verfasser der Gita aus eben diesem Glauben heraus, in dem theistische und pantheistische Elemente nebeneinander lagen, gedichtet haben?

Darauf erwidere ich folgendes. Die Identifizierung Krishnas mit dem Brahman, seine Auffassung als Allseele gehört einer späteren, von synkretistischen Neigungen ganz erfüllten Zeit an als die ursprüngliche Bhagavadgita. Das läßt sich noch aus der *überlieferten* Bhagavadgita nachweisen.

Erst in den jüngeren Teilen des Mahabharata gilt bekanntlich Krishna als Allwesen; die Gita aber gehört nicht zu den späten Einschüben. Selbst in der uns vorliegenden Überarbeitung wird die Bhagavadgita mit Recht für eine der älteren Episoden des Mahabharata angesehen; ja Holtzmann will »die ältesten Teile der Bhagavadgita unbedenklich dem alten Gedicht zuschreiben«. Wenn ich auch diesen letzten Satz nicht unterschreiben möchte, so ist doch schon aus sprachlichen und metrischen Gründen an dem relativen Alter der Bhagavadgita nicht zu zweifeln. Damit stimmt auch ganz überein, daß Krishna in der Gita noch fast durchweg als Person auftritt, und daß seine Gleichsetzung mit dem Brahman nur an wenigen Stellen (von denen gleich näher gehandelt werden soll) mit deutlichen Worten ausgesprochen ist. Hier will ich nur auf Bhagavadgita VII. 19 aufmerksam machen: »Am Ende von vielen Existenzen naht der Erkennende sich mir mit dem Gedanken ›Vasudeva ist das All‹. Solch ein Hochsinniger ist sehr schwer zu finden«; d. h. sehr selten wird Krishna als All (oder Brahman) aufgefaßt, sondern fast immer als persönlicher Gott. Sagt hier der Bearbeiter nicht mit klaren Worten aus, *daß die Gleichsetzung Krishnas mit dem Brahman zu seiner Zeit erst im Werden war?* In den ersten Versen von Gesang XII, die meiner Meinung nach dem alten Gedicht angehören, werden ausdrücklich die Ver-

ehrer des unvergänglichen und unerkennbaren Brahman den Theisten, den Krishna-Verehrern gegenübergestellt, unter Bevorzugung der Letzteren (V. 2) und mit der Bemerkung, daß für die Theisten die Mühe zur Gewinnung des Heils geringer sei (V. 5).

In der Zeit, in der Krishna-Vishnu für das Brahmanentum der höchste Gott – oder sagen wir geradezu: Gott geworden war, ist die *ursprüngliche* Bhagavadgita verfaßt worden; aus der Zeit, als man begann Krishna mit dem Brahman zu identifizieren und den Krishnaismus überhaupt zu vedantisieren, stammt die uns vorliegende pantheistische Überarbeitung des Gedichts, stammen diejenigen Bestandteile, die in meiner Übersetzung als Zusätze kenntlich gemacht sind. Ich wies schon vorher darauf hin, daß Krishna in der Gita mit dem Brahman nur erst ganz vereinzelt identifiziert erscheint. Manchmal stehen die Begriffe Krishna und Brahman noch als verschiedene dicht nebeneinander, so daß es fast den Eindruck macht, als ob der Überarbeiter sich gescheut habe, bei dem offenkundigen theistischen Charakter seiner Vorlage die Identität Krishnas und des Brahman konsequent zu behaupten. Zwar sagt Arjuna Bhagavadgita X. 12 zu Krishna: »Das höchste Brahman bist du«, und an der schon zitierten Stelle VII. 19 heißt es: »Vasudeva ist das All« (ähnlich XI. 40); aber VIII. 1 fragt Arjuna: »Was ist dieses Brahman?«, und Krishna antwortet in V. 3 nicht: »Ich bin es«, sondern »Das Brahman ist das unvergängliche Höchste« und gibt von sich selbst in V. 4b eine andere Erklärung. XIV. 26, 27 sagt Krishna: »Wer *mir* mit unwandelbarer liebevoller Ergebung dient, der ... wird des Eingehns in das *Brahman* teilhaftig; denn *ich bin die Grundlage des Brahman* ...« XVIII. 50–53 wird gelehrt, durch welche Mittel der Vollkommene zum Brahman gelangt; aber unmittelbar darauf V. 54, 55 hören wir, daß der zum Brahman Gewordene die höchste Liebe zu Krishna faßt und in- folgedessen zu Krishna eingeht.

An diesen Stellen sind also Krishna und das Brahman ausdrücklich voneinander unterschieden. Aber sie sind nicht nur hier

zweierlei, sondern durch das ganze Gedicht hindurch (abgesehen eben von den Stellen, wo der vedantistische Bearbeiter die beiden Begriffe vollständig miteinander identifiziert und vermengt hat). In dem alten Gedicht spricht Krishna von sich – und Arjuna von Krishna – als von einem Individuum, einer Person, einer bewußten Gottheit; in den Zutaten der Bearbeitung tritt das neutrale Brahman als der höchste Begriff auf und wird gelegentlich mit Krishna gleichgesetzt. Kurz gesagt: *in dem alten Gedicht wird der durch Samkhya-Yoga philosophisch begründete Krishnismus verkündigt; in den Zutaten der Bearbeitung wird Vedanta-Philosophie gelehrt.* Man weiß ja längst, daß die Lehren des Samkhya-Yoga im großen und ganzen die Grundlage der philosophischen Betrachtungen der Bhagavadgita sind und daß neben ihnen der Vedanta erheblich zurücktritt. Wie oft werden Samkhya und Yoga mit Namen genannt, während Vedanta nur einmal (*vedantakrit* XV. 15), und zwar im Sinne von Upanishad¹, vorkommt! Also auch wenn man bloß an die Rolle denkt, welche *die philosophischen Systeme* in der überlieferten Gita spielen, und wenn man den unvereinbaren Gegensatz von Samkhya-Yoga und Vedanta ins Auge faßt, der auch nur durch Unterscheidung von Alt und Neu zu beseitigen ist, so erweisen sich wiederum die vedantistischen Bestandteile der Bhagavadgita als unursprünglich. Mag man die Gita also von der religiösen oder von der philosophischen Seite aus untersuchen, in beiden Fällen gewinnt man dasselbe Ergebnis².

Ich habe im Laufe der Jahre die Bhagavadgita sechs- oder siebenmal durchgelesen, und immer hat sich bei mir der Eindruck verstärkt, daß die vedantistischen und mimamsistischen Teile unursprünglich seien. Also nicht infolge eines plötzlichen Einfalls, sondern auf Grund langsam herangereifter Überzeugung habe ich es gewagt, den Gedanken einer Ausscheidung der genannten

1. Diese Bedeutung hat Vedanta überhaupt stets im Mahabharata.

2. Auch in dem sogenannten Quintessenz-Verse der Gita XI. 55 (*sarva-shastra-sara* oder ähnlichen bei den Kommentatoren) ist nichts von vedantistischer Auffassung enthalten.

Bestandteile praktisch auszuführen. Dabei ergab sich mir, daß durch diese Ausscheidung nirgends eine wirkliche Lücke in der Bhagavadgita entsteht, vielmehr *an verschiedenen Stellen der unterbrochene Zusammenhang wieder hergestellt wird*; so ganz deutlich durch Beseitigung der Stellen III. 9–18, VI. 27–32, VII. 7–11, VIII. 20 bis IX. 6¹. Eine bessere Bestätigung meiner Theorie glaube ich nicht erwarten zu können.

Die von mir ausgeschiedenen Stücke haben, wie gesagt, in der Hauptsache vedantistischen und mimamsistischen Inhalt; einige Stellen sind auch aus anderen kritischen Gründen beseitigt worden, worüber der Anhang Rechenschaft gibt. Von den 700 Versen der Bhagavadgita fallen auf diese Weise 170 fort; wenn man die 24 Verse am Anfang und Schluß in Abzug bringt, die so wie so nicht zu der eigentlichen Gita gehören, sind es 146 oder mehr als ein Fünftel des Ganzen.

Ich hege nicht den Wahn, daß es mir gelungen sei, auf dem eingeschlagenen Weg *alle* unechten Teile der Bhagavadgita auszuschalten. Es werden bei der Überarbeitung noch manche Verse sonst hinzugefügt worden sein, von denen kein Wort in dem ursprünglichen Gedicht gestanden hat; sie als unecht zu erkennen aber fehlen die Handhaben, und auf bloße Vermutungen möchte ich mich nicht einlassen. W. von Humboldts Ausführungen in seiner Abhandlung lassen erkennen, daß dieser große Denker geneigt war, die echte Bhagavadgita mit Gesang XI schließen zu lassen. Hopkins nennt die Verse Mahabharata VI. 830–1382, d. h. genau die 14 ersten Adhyayas unseres Gedichts, »the heart of the Gita«².

M. Winternitz, der die ursprüngliche Bhagavadgita für das Werk eines wahren und großen Dichters erklärt, bemerkt zur Ver-

1. S. das Nähere darüber in dem Anhang »Über die der Bhagavadgita ursprünglich nicht angehörigen Stellen«.

2. Wenn aber Hopkins später sagt, daß »the heart of the poem differs in style from its beginning and ending«, so rechnet er doch an dieser Stelle den *Anfang* der Gita nicht zu dem »heart«. Wie stimmt das zu der obigen Bemerkung?

stärkung meiner Beweisführung, daß unter den 170 von mir wegen ihres vedantistischen oder orthodox-brahmanischen Charakters als unecht ausgeschiedenen Versen höchstens etwa zehn oder zwölf genannt werden können, die irgendwelche poetischen Schönheiten aufweisen. Ich selbst hatte in der ersten Auflage meiner Bhagavadgita diese ästhetische Erwägung nicht angestellt, überzeugte mich aber nach dem Hinweis von Winternitz davon, daß die von mir rekonstruierte Bhagavadgita an poetischer Schönheit und Geschlossenheit den uns überlieferten Text erheblich übertrifft. Winternitz geht jedoch noch weiter, als ich es getan hatte, wenn er sagt: »Ich möchte glauben, daß von den letzten Gesängen der Bhagavadgita nur die zwölf Verse XVIII. 55–66 echt und alt sind, und daß diese höchst wahrscheinlich den Abschluß des Gedichtes bildeten ... Ich glaube also nicht bloß, daß Garbe vollkommen Recht hat, wenn er jene 170 Verse ausscheidet, welche vedisch-brahmanische und pantheistische Lehren enthalten, sondern ich möchte vermuten, daß wir mindestens noch 200 Verse ausscheiden müssen, so daß die alte und echte Bhagavadgita um mehr als die Hälfte kleiner war, als sie uns jetzt vorliegt.« In meinem Buch »Indien und das Christentum« habe ich schon die Möglichkeit zugegeben, daß diese von Winternitz im Anschluß an W. von Humboldt geäußerte Anschauung das Richtige trifft. Aber mit Bestimmtheit möchte ich doch nicht annehmen, was auch Winternitz nur als Vermutung ausgesprochen hat. Ich gebe unbedingt zu, daß die letzten sieben Gesänge erheblich gegen die vorangehenden abfallen; darum aber wage ich doch nicht, sie so ziemlich in Bausch und Bogen für spätere Zutat zu erklären. Könnte nicht, wie es so manchmal geht, die Kraft des Dichters gegen das Ende hin erlahmt sein? Und dann bin ich hier einmal in der erwünschten Lage, Deußen beistimmen zu können, der am Schluß der Einleitung zu seiner Übersetzung der Bhagavadgita die Nüchternheit der letzten Gesänge und ihren Kontrast gegen die ethische Tiefe und die schwungvollen Be-