

WELTEN DER PHILOSOPHIE **A**

WELTEN DER PHILOSOPHIE 21

Wissenschaftlicher Beirat:

Claudia Bickmann †, Rolf Elberfeld, Geert Hendrich,
Heinz Kimmerle †, Kai Kresse, Ram Adhar Mall,
Hans-Georg Moeller, Ryôsuke Ohashi,
Heiner Roetz, Ulrich Rudolph, Hans Rainer Sepp,
Georg Stenger, Franz Martin Wimmer,
Günter Wohlfart und Ichirô Yamaguchi

Krishna Kops

»Bhagavadgītā« –
Philosophische
Interpretationen im
20. Jahrhundert

Eine interkulturelle
Verflechtungsgeschichte

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Krishna Kops

»Bhagavadgītā« – Philosophical Interpretations in the 20th Century

An intercultural historical perspective

Texts migrate. So does the second most translated book in the world, the Bhagavadgītā. In the last 200 years, the text has experienced an intercultural reception history, which has led to a wide variety of interpretations through the horizons shaped by space and time – interpretations that influenced each other. The main focus of this work is on two cultural spaces, that of India and Germany. Using selected recipients, it is shown how the respective horizons influence the interpretations. In addition, the Bhagavadgītā itself is examined in terms of how content and form broaden the scope of interpretation. That means, in addition to the various philosophical influences, transformative philosophizing, the translation problem and literary forms of philosophizing such as metaphors, dialogue, paradox and fictionality are addressed. Ultimately, the thesis deals with the question of how to deal with such a migrating text, a text that can only too easily be misused ideologically and never becomes completely tangible.

The author:

Krishna Kops is a philosopher and publicist. He studied philosophy and international journalism in London before receiving a PhD in intercultural philosophy. In addition to his theoretical work, he is responsible for the management of wirhelfen.eu as part of his practical philosophical work.

Krishna Kops

»Bhagavadgītā« – Philosophische Interpretationen im 20. Jahrhundert

Eine interkulturelle Verflechtungsgeschichte

Texte migrieren. So auch das zweitmeist übersetzte Buch der Welt, die Bhagavadgītā. In den letzten 200 Jahren durchlebte der Text eine interkulturelle Rezeptionsgeschichte, welche durch die von Raum und Zeit geprägten Horizonte zu den unterschiedlichsten Auslegungen führte. Auslegungen, die sich gegenseitig beeinflussten. Im Vordergrund der vorliegenden Arbeit stehen vor allem zwei kulturelle Räume, der Indiens und Deutschlands. Anhand ausgewählter Rezipienten wird aufgezeigt, wie die jeweiligen Horizonte die Interpretationen beeinflussen. Zudem wird die Bhagavadgītā selbst dahingehend untersucht, wie Inhalt und Form den Auslegungsrahmen weiten. Das heißt, neben den diversen philosophischen Einflüssen werden das transformative Philosophieren, die Übersetzungsproblematik und die literarischen Formen des Philosophierens wie Metaphern, Dialog, Paradoxie und Fiktionalität thematisiert. Schließlich setzt sich die Arbeit mit der Frage auseinander, wie mit solch einem migrierenden Text umzugehen ist, einem Text, der nur zu leicht ideologisch missbraucht werden kann und nie vollkommen greifbar wird.

Der Autor:

Krishna Kops ist Philosoph und Publizist. Er studierte Philosophie und internationalen Journalismus in London, bevor er in interkultureller Philosophie promovierte. Neben seiner theoretischen Arbeit verantwortet er im Rahmen seiner praktischen philosophischen Tätigkeit die Geschäftsführung von wirhelfen.eu.

Der Druck der Dissertation wird
von der Fazit-Stiftung unterstützt.



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2021
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49186-7

Für Morena, die Braune

Danksagung

Der Text des vorliegenden Buches beruht auf der von Prof. Dr. Rolf Elberfeld und PD Dr. Lars Leeten begutachteten Dissertation *Philosophische Interpretationen der »Bhagavadgītā« im 20. Jahrhundert. Eine interkulturelle Verflechtungsgeschichte*. Sie wurde am 25. Juni 2020 an der Universität Hildesheim verteidigt. Neben Elberfeld und Leeten bin ich vor allen Dingen denjenigen zu Dank verpflichtet, die mich bis hierher auf meinem philosophischen Weg begleitet haben: Claus Dierksmeier, Ram Adhar Mall und Joydeep Bagchee. Für meine Forschung in Indien bedanke ich mich bei Kanchana Natarajan, H. S. Prasad und besonders bei Om Nath Bimali und seinen unvergleichlichen Sanskritstunden auf dem Rasen der Delhi University. Zudem möchte ich Jens Knüppel, Sool Park, Leon Krings, Vitalij Fastovskij, Christoph Quarch, Davina Lang, Willi Beinvogl und Eva Erdmann für ihre Einwürfe danken. Auch Lorenz Neff, Selina Schicker, Norbert Schöning und Adrian Schmidt gilt für ihr Engagement Dank. Zuletzt seien meine Mutter, Evelin und Konrad Rednak, Gabriele Quandt sowie Anja und Dieter Schmidt erwähnt, die mich, wenn auch nicht philosophisch, überall unterstützten, wo sie nur konnten.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	17
1.1 Zur gegenwärtigen Relevanz: die »Bhagavadgītā« zwischen Nation und Nationalismus	19
1.2 Zur Orientierung: inhaltliche, formale und kontextuelle Aspekte	23
1.3 Forschungsstand und Vorhaben: die Interpretation der Interpretation	26
1.4 Zur interkulturellen Philosophie: eine Philosophie des »Da-zwischen«	33
1.5 Zur Methodik: Horizonte eines Textes	38
2. Moderne Interpretationen der »Bhagavadgītā« in Indien . .	45
2.1 Indische Rezeptionsgeschichte	47
2.1.1 Frühe Rezeptionen und der Einfluss des »Okzidents«	47
2.1.2 Gründe für die Verbreitung der »Bhagavadgītā« in der indischen Moderne	52
2.1.3 Interpretationen im Kontext des indischen Nationalismus	59
2.1.4 Exkurs: »Philosophie als Lebensform« und politischer Aktivismus	64
2.1.5 Übernommene Vorurteile und das »Da-zwischen« .	68
2.1.6 Indische »Bhagavadgītā«-Hermeneutik in der Moderne	78
2.1.7 Spirituelle, marxistische und kulturelle Rezeption .	80
2.2 »Unity in diversity«: Sarvepalli Radhakrishnans Inter- pretation der »Bhagavadgītā«	83
2.2.1 Zwischen Apologie und Inklusivismus: Radhakrishnans biographischer Horizont	83

Inhaltsverzeichnis

2.2.2	Der Brückenbauer: Radhakrishnans Philosophischer Horizont und Einflüsse	88
2.2.3	Radhakrishnans Auslegung der »Bhagavadgītā«	93
2.2.3.1	Das Ewige und das Ephemere: Radha- krishnans hermeneutischer Horizont	93
2.2.3.2	Relativer Monismus, relative Realität: <i>advaita, māyā, jīvātman</i>	96
2.2.3.3	Toleranz und/oder Inklusivismus	101
2.2.3.4	Das Kartenspiel der Freiheit: <i>karma,</i> <i>dharma, varṇa</i>	105
2.2.3.5	Alle für einen, einer für alle: <i>jñāna, karma,</i> <i>bhakti</i>	112
2.2.3.6	Spiritualität versus Sinnlichkeit: Allegorie, <i>ahiṃsā, avatāra</i>	118
2.2.4	Konklusion	122
2.3	<i>anāsakti-yoga</i> : Mahatma Gandhis Interpretation der »Bhagavadgītā«	124
2.3.1	Der »Vordenker der Idee der Interkulturalität«: Gandhis biographischer Horizont	124
2.3.2	»Story of a Soldier of Truth«: Gandhis Einflüsse	131
2.3.3	Der <i>satyāgrahī</i> : Gandhis philosophischer Horizont	135
2.3.4	Die »Bhagavadgītā« nach Gandhi	141
2.3.4.1	Gandhis hermeneutischer Horizont	143
2.3.4.1.1	Experimente mit der Wahrheit: Gandhis Wahrheitsbegriff	143
2.3.4.1.2	Von der Praxis der Geister: Gandhis hermeneutische Methode	147
2.3.4.2	Die Schlacht in uns: Gandhis Allegorese	151
2.3.4.3	Exkurs: das Unallegorische	155
2.3.4.4	<i>ahiṃsā paramo dharma</i> : Gandhis Pazifismus	157
2.3.4.5	Der unperfekte Kṛṣṇa: <i>avatāra</i>	164
2.3.4.6	Mit dem Rücken zu Gott: Toleranz	166
2.3.4.7	Der Plural der Pflichten: <i>dharma</i> und Willensfreiheit	168
2.3.4.8	Die Gesetze der Erblichkeit: <i>varṇa</i>	171
2.3.4.9	Von der Zügelung der Sinne: <i>anāsakti-, karma-, bhakti- und jñāna-yoga</i>	174
2.3.5	Konklusion	179

3.	Moderne Interpretationen der »Bhagavadgītā« in Deutschland	183
3.1	Zur Rezeptionsgeschichte der »Bhagavadgītā« im deutschsprachigen Raum	185
3.1.1	Indisches Denken in der Vormoderne und bei Johann Gottfried Herder	185
3.1.2	Die »Gītās« der Gebrüder Schlegel	190
3.1.3	Die »Bhagavadgītā« bei Schelling und Humboldt	196
3.1.4	Das Verschwinden der »Bhagavadgītā« aus der Philosophie	201
3.1.5	Der »Bhagavadgītā«-Mythos in Indologie und NS-Zeit	209
3.2	»Die Ehrfurcht vor dem Leben«: Albert Schweitzers Interpretation der »Bhagavadgītā«	221
3.2.1	Der »Dschungelphilosoph«: Schweitzers biographischer Horizont	223
3.2.2	Von der Lebens- zur Weltanschauung: Schweitzers philosophischer Horizont	226
3.2.3	Verstehen von Wille zu (Un)Wille: Schweitzers hermeneutischer Horizont	233
3.2.4	Die Mischphilosophie: Schweitzer und die deutschen Indologen	239
3.2.5	Werdende Weltanschauung: Schweitzer und die indische Philosophie	241
3.2.6	Ein Nein der Lebensverneinung: Schweitzer und die »Bhagavadgītā«	248
3.2.7	Konklusion	256
3.3	Jakob Wilhelm Hauer oder der Neoromantiker	258
3.3.1	Kreuz, Swastika und Panzerfaust: Hauers biographischer Horizont	259
3.3.2	David gegen Goliath: Hauers religionsphilosophischer Horizont	269
3.3.3	Hauers »indo-arische Metaphysik des Kampfes«	279
3.3.3.1	Ein indoarischer Wegweiser: Hauers hermeneutischer Horizont	279
3.3.3.2	Tragik, Schicksal und Opfer: die arische Krieger-Gītā	281
3.3.3.3	Tötend nicht töten: <i>ahimsā</i>	286

Inhaltsverzeichnis

3.3.3.4	Vita activa versus contemplativa: <i>karma</i> und <i>māyā</i>	288
3.3.3.5	Der metaphysische Widerspruch: Willensfreiheit	295
3.3.3.6	Toleranz, Kasten und Pflicht	297
3.3.4	Konklusion	303
3.3.5	Exkurs: Die »Bhagavadgītā« im National- sozialismus	305
4.	Horizonte der »Bhagavadgītā«	309
4.1	Inhaltliche Horizonte der »Bhagavadgītā«	311
4.1.1	Das neue alte Opfer: ritualistischer Einfluss	311
4.1.2	Die Kühe und ihre Milch: »Upaniṣaden«	313
4.1.3	Zwischen Geist und Materie: <i>sāṃkhya</i>	316
4.1.4	Die Praxis des <i>sāṃkhya: yoga</i>	318
4.1.5	Ein hinduistisches Nirvana: Buddhismus	319
4.1.6	Alleinstellungsmerkmale und Zusammenfassung	323
4.2	Transformative Horizonte	325
4.2.1	Transformation und nicht-propositionales Wissen	325
4.2.2	Philosophische Exerzitien und Philosophie <i>in actu</i>	328
4.2.3	<i>oculus carnis, oculus rationis</i> und <i>oculus contemplationis</i>	332
4.2.4	Transformative Lektüre der »Bhagavadgītā«	335
4.3	Übersetzungshorizonte	337
4.3.1	Vielfalt der Übersetzungen (Form)	340
4.3.2	Der Horizont der Übersetzerin (Inhalt)	343
4.3.3	Besondere Schwierigkeiten der <i>Gītā</i> -Übersetzung	350
4.3.4	»Übersetzung von Kulturen«	357
4.3.5	Übersetzungsstrategien	364
4.3.6	Schlussbemerkung	367
4.4	Literarische Horizonte	369
	Zwischen Logos und Mythos	369
	Wahrheits- und Erkenntnisformen des Philosophierens	373
4.4.1	Der fiktionale Charakter der »Bhagavadgītā«	377
4.4.1.1	Fiktion und Wahrheit	378
4.4.1.2	Eine Phänomenologie des Lesens fiktiver Texte	382
4.4.1.3	Literatur und Emotion	387

Inhaltsverzeichnis

4.4.1.4	Die »Bhagavadgītā« im Kontext des »Mahābhāratas«	391
4.4.2	Paradoxien und Widersprüche	394
4.4.2.1	Beispiele in der »Bhagavadgītā«	394
4.4.2.2	Sinn und Sinnlosigkeit der Paradoxien und Widersprüche	397
4.4.3	Poetische Bilder	403
4.4.3.1	Konzeptionelle Metaphern	405
4.4.3.2	Metapher, Vergleich und Allegorie	409
4.4.3.3	Bildliche Elemente im kulturellen Kontext	413
4.4.3.4	Das Wesen der Metapher	417
4.4.3.5	Exkurs: <i>dhvani</i> und <i>rasa</i>	422
4.4.4	Der philosophische Dialog	425
4.4.4.1	Der Dialog in der indischen Philosophie	425
4.4.4.2	Dialog und Horizont	428
5.	Schluss	433
5.1	Denkanstoß: Wie soll man die »Bhagavadgītā« lesen?	435
5.2	Zusammenfassung und Lehren für das politische Indien	448
6.	Literaturverzeichnis	453

1. Einleitung

The laws which bind society are for common men like you and me [...] Great men are above the common principles of morality. These principles do not reach the place on which great men stand [...] Shrimat Krishna preached in the Gita that we have a right to kill even our own guru and our kinsmen.

No blame attaches to any person if he is doing deeds without being actuated by a desire to reap the fruit of his deeds.

– Bal Gangadhar Tilak

1.1 Zur gegenwärtigen Relevanz: die »Bhagavadgītā« zwischen Nation und Nationalismus

Am 30. Januar 1948 tritt Mohandas Karamchand Gandhi auf den Rasen des Birla-Hauses in Delhi, wo er sein allabendliches, pan-religiöses Gebet sprechen soll. Bevor es jedoch dazu kommt, wird er von drei Kugeln einer halbautomatischen Waffe aus nächster Nähe getroffen. Der Täter heißt Nathuram Vinayak Godse und gehört unter anderem der »Rāṣṭrīya Svayamsēvaka Saṅgha« (RSS) an, einer hindunationalistischen Organisation, aus dessen Rängen später die »Bhāratīya Janatā Pārṭī« (BJP) entstehen soll. Obzwar Gandhi wie kaum ein Zweiter für die Unabhängigkeit Indiens gekämpft hatte, hält ihn Godse für einen Verräter. Gandhi ist vielleicht ein Nationalist, aber eben nicht genug Hindu-Nationalist. »In fact«, verteidigt Godse seine Tat in Kontrast zu Gandhis Lehre später, »honour, duty and love of one's own kith and kin and country might often compel us to disregard non-violence and to use force.«¹

Diese Ermordung steht emblematisch für den politischen Konflikt Indiens (und einiger anderer Länder), der sich über die nächsten 70 Jahre bis in die Gegenwart ziehen sollte: die Auseinandersetzung zwischen nationaler und nationalistischer Identität, wobei Letzteres das Geschwür des Ersteren ist. Sinnbildlich steht dafür aber nicht nur Godses Tat, sondern auch ein Buch, das sozusagen zum Symbol des Symbols wurde: die »Bhagavadgītā«. Denn es ist eben diese Schrift, die zur »Bibel« der Unabhängigkeitsbewegung wird, spricht eine Nation mitbegründet, bevor dies, zumindest in Teilen, zu einem Nationalismus auswuchert. Genauso ist es für Gandhi das Buch der Bücher, die Schrift, in der er die Inspiration für seinen pazifistischen Widerstand findet. Am Morgen vor seinem Mord rezitiert er ebenso daraus, wie ihm nach dem Attentat an seinem Sterbebett daraus vorgelesen

¹ Godse zitiert in Robert Payne, *The Life and Death of Mahatma Gandhi*, London 1969, S. 638.

Zur gegenwärtigen Relevanz

wird.² Godse wiederum verteidigt seine Tat mit derselben Schrift.³ Es wird kolportiert, dass er am Tag seiner Hinrichtung neben einer safranfarbenen Flagge eine Kopie des Buches bei sich trägt. Arvind Sharma veranschaulicht diesen symbolischen Widerspruch wie folgt:

The force of this contradiction [of violence vs. non-violence] can be seen from the fact that Mahatma Gandhi pitted himself non-violently against the British on the strength of the Bhagavadgītā, with which he fought the Indian Penal Code, [...] and N. Godse drew his inspiration to assassinate Mahatma Gandhi from the self-same Gītā [...] and was hanged under the Penal Code.⁴

Aktuell ist all dies nicht nur, da einige Rechtsgerichtete bis heute Sympathien für Godse hegen, etwa die Mitglieder der »Hindū Mahāsabhā«, eine hindunationalistische Partei, der auch Godse angehörte und die bis heute das Attentat nachspielt.⁵ Vielmehr werden diese 700 Verse aus dem »Mahābhārata« bis zum heutigen Tag dazu missbraucht, nicht nur eine indische, sondern die Identität eines rein hinduistischen Indiens zu bekräftigen. Sei es durch einen Gesetzesentwurf, der das Buch zur Pflichtlektüre in Schulen machen will,⁶ den Versuch der ehemaligen Außenministerin Sushma Swaraj, es gar als nationales Buch zu deklarieren,⁷ den indischen Bundesstaat Haryana, der mit 379.500 indischen Rupien an Steuergeldern zehn Kopien erwarb,⁸ oder aber in Form eines Geschenks an einstige Staatsoberhäupter wie David Cameron⁹ und Barack Obama¹⁰. Es kann

² Siehe Manuben Gandhi, *Last Glimpses of Bapu*, Delhi 1962, S. 300 u. 310.

³ Siehe Payne, *The Life and Death of Mahatma Gandhi*, S. 637–641.

⁴ Arvind Sharma, *The Hindu Gītā. Ancient and Classical Interpretations of the Bhagavadgītā*, La Salle 1986, S. XV.

⁵ Siehe Arun Kumar, Saffron Group »Re-enacts« Gandhi Killing, *The Times of India (Ernakulum/Kochi)* (31.01.2019), S. 8.

⁶ Siehe Bidhuri, Ramesh, *The Compulsory Teaching of Bhagavad Gita as a Moral Education Text Book in Educational Institutions Bill, 2016*, <http://164.100.47.4/BillsTexts/LSBillTexts/Asintroduced/1110.pdf>, eingesehen am: 10.11.2019.

⁷ Siehe O. A., Sushma Pushes for Declaring Bhagavad Gita as National Scripture, in: *The Hindu*, <http://www.thehindu.com/news/national/sushma-pushes-for-declaring-bhagwad-gita-as-national-scripture/article6670252.ece>, eingesehen am: 03.11.2019.

⁸ Siehe Special Correspondent, ₹ 3.8 Lakh for 10 Bhagavad Gita Copies. RTI Reply on International Gita Mahotsav Lands Haryana Government in the Dock, *The Hindu (Northern Edition)* (11.01.2018).

⁹ Siehe O. A., Modi Gifts Cameron Bookends With Gita Verses on it, in: *India Today*, <https://www.indiatoday.in/pti-feed/story/modi-gifts-cameron-bookends-with-gita-verses-on-it-512338-2015-11-13>, eingesehen am: 03.11.2019.

¹⁰ Siehe O. A., Narendra Modi Gifts Bhagavad Gita to Obama, in: *India Express*,

Zur gegenwärtigen Relevanz

ferner vorkommen, dass ein Mitglied der gesetzgebenden Versammlung Ministerpräsident Modi für die Inkarnation Kṛṣṇas hält, während er im selben Atemzug die Morddrohungen an Kuhschmugglern verteidigt.¹¹ In diesem Sinne verweist Andreas Nehring zu Recht auf den ideologischen Sprengstoff des Textes:

Even a critical reading of the *Gītā* is possible in that Krishna induces Arjuna into what is now revealed as conservative or even fundamentalist Hindu ideology, as promoted by political parties like the Bharatiya Janata Party (BJP), militant religious organizations like the Rashtriya Svayamsevak Sangh (RSS), and by the globally operating Hindu Organization Vishva Hindu Parishad (VHP).¹²

Aktuell ist die »Bhagavadgītā« des Weiteren, da diese Debatte zeigt, wie wenig man sich der Rezeptionsgeschichte des Buches und dessen interpretatorischen Folgen selbst in Indien gewahr ist. Wäre dem so, würde sich eine rechtsgerichtete Zweckentfremdung als viel schwieriger erweisen. Die hier vorliegende Arbeit versucht, durch die Erarbeitung des pluralistischen Textcharakters sowie der ebenso vielseitigen Rezeption genau dem entgegenzuwirken, um letzten Endes der Frage zu begegnen, wie man mit solch einem Text umgeht. Dies ist dringend nötig in einer Zeit, in der nicht nur in Indien, sondern überall auf der Welt der Nationalismus eine Renaissance erlebt.

In diesem Aspekt reicht die Relevanz über die Grenzen Indiens hinaus. Denn wer sich in einer globalisierten Welt – die durch etwa Wirtschaft, Kommunikation, Politik und Verkehrsmittel Tag für Tag zusammenwächst – noch immer die Narrative von gestern samt ihren Befangenheiten zu Nutze macht, die einer geteilten Welt, ist im wahrsten Sinne des Wortes antediluvianisch. Dies bezieht sich nicht nur auf die allgemeine, sondern auch auf die Geschichtsschreibung der Philosophie.¹³ Die Geschichte der Philosophie muss aus globaler Perspektive betrachtet werden, damit aus dem gemeinsamen Narrativ

<https://indianexpress.com/article/india/india-others/narendra-modi-gifts-bhagavad-gita-to-obama/>, eingesehen am: 03.11.2019.

¹¹ Siehe Ashok Kumar, Modi an Incarnation of Krishna, Says BJP MLA. Rajasthan Lawmaker Gyan Dev Ahuja Defends Death Threats to Cow Smugglers: Says Even PM Cannot Stop Angry Villagers, *The Hindu (Northern Edition)* 29.12.2017.

¹² Andreas Nehring, »Mistaken Readings« – Gayatri Spivak's Deconstruction of Hegel and the Bhagavadgītā, in: Sünne Juterzenka u. Gesa Mackenthun (Hrsg.), *The Fuzzy Logic of Encounter. New Perspectives on Cultural Contact* 2009, S. 145–157, hier: S. 154.

¹³ Siehe Rolf Elberfeld, Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive, in:

Zur gegenwärtigen Relevanz

eine Identität erwachsen kann. Angelehnt an Raimon Panikkar könnte man sagen, es ist an der Zeit, einen gemeinsamen Mythos zu kreieren: »In other words, comparative philosophy, qua philosophy, makes us aware of our own myth by introducing us to the myth of others and by this very fact changes our own horizon.«¹⁴ Indem die »Bhagavadgītā« aus genau dieser Perspektive betrachtet wird, will das vorliegende Buch seinen Beitrag dazu leisten.

ders. (Hrsg.), *Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive*, Hamburg 2017, S. 7–17.

¹⁴ Raimon Panikkar, *What Is Comparative Philosophy Comparing?*, in: Gerald James Larson u. Eliot Deutsch (Hrsg.), *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy* 1988, S. 116–136, hier: S. 134.

1.2 Zur Orientierung: inhaltliche, formale und kontextuelle Aspekte

Bevor auf das eigentliche Vorhaben dieses Buches eingegangen wird, soll als Orientierungshilfe eine kurze Zusammenfassung der »Bhagavadgītā« vorangestellt werden. Der Text macht einen Teil des indischen Epos »Mahābhārata« aus, das zusammen mit dem kürzeren Epos »Rāmāyaṇa« wiederum zum Kanon der *itihāsa*¹⁵ (Geschichte) zählt. Die »Bhagavadgītā« befindet sich im Abschnitt 25–42 des sechsten *parvans* oder Buches respektive Kapitels namens »Bhīṣma-parvan«. Das Epos selbst ist ein monumentales Werk von angeblich¹⁶ über 1,8 Millionen Wörtern in etwa 200.000 individuellen Versen beziehungsweise 100.000 Verspaaren¹⁷, den sogenannten *ślokas* beziehungsweise *anuṣṭubh* (und *triṣṭubh*). Ohne an dieser Stelle genauer auf den Inhalt eingehen zu können, sei gesagt, dass es sich um den Thronfolgestreit und das Schicksal der zwei Zweige der Kuru-Familie handelt, der Kauravas und Pāṇḍavas.

Man könnte behaupten, dieser Archetyp des Bruderkampfes, wie man ihn auch bei Romulus und Remus oder Kain und Abel vorfindet,

¹⁵ An dem Wort *itihāsa* spiegelt sich bereits eine Problematik, die später erneut auftauchen wird. Denn es besteht eine Debatte darüber, inwieweit der Text historisch, fiktiv oder eine durch wahre Begebenheiten inspirierte Fiktion ist. Die jeweilige Leseweise beeinflusst wiederum den Interpretationsrahmen des Lesers. Obwohl *itihāsa* mit seinen Epen eigentlich das Genre der Sagen oder Legenden repräsentiert – also etwas Fiktives, wenn auch durch die tatsächliche Geschichte inspiriert –, steht *itihāsa* etymologisch in etwa für so (*iti*) wahrlich (*ha*) ist es gewesen (*āsa*). Also nicht für das Fiktive. Diese Hybridität findet sich ebenso in dem deutschen Wort »Geschichte« wieder. Bezüglich der Eigenbezeichnungen im »Mahābhārata« vgl. Alf Hiltebeitel, Not without Subtales. Telling Laws and Truths in the Sanskrit Epics, in: *Journal of Indian Philosophy* 33 (2005), S. 455–511, hier: S. 465.

Die Sanskrittermini, wie sie in dieser Arbeit angegeben werden, orientieren sich an der Definition von Monier Williams. (Vgl. Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged*, Oxford 1872.)

¹⁶ Siehe diesbezüglich Hiltebeitel, Not without Subtales, S. 455 f.

¹⁷ Was das Metrum speziell in der »Bhagavadgītā« anbelangt vgl. Geoffrey Parrinder, *The Bhagavad Gita. A Verse Translation*, London 1974, S. 112–115.

Zur Orientierung: inhaltliche, formale und kontextuelle Aspekte

kulminiert in der »Bhagavadgītā«. Die 700 Verse dieser Schrift sind dem »Mahābhārata« gleich in 18 Kapitel¹⁸ aufgeteilt, welche sich thematisch, zumindest den später beigefügten Überschriften nach, jeweils einem anderen *yoga* widmen. Wohlbemerkt sind es 700 Verse in der Vulgatafassung, von welcher in der vorliegenden Arbeit Gebrauch gemacht wird und welche sich von der 745 Verse starken kaschmirischen Rezension¹⁹ unterscheidet. Die Identität des Autors, das Jahr der Niederschrift sowie die Frage, ob der Text von unterschiedlichen Autoren zu verschiedenen Zeiten verfasst wurde, sind umstritten.²⁰ Es wird nicht das Unterfangen dieser Arbeit sein, dazu Stellung zu nehmen, allerdings werden einem diese Kontroversen unweigerlich hie und da wiederbegegnen. In der indischen Tradition geht man davon aus, dass die Schrift als Teil des »Mahābhārata« von dem Weisen Vyāsa vor Christus verfasst wurde, wobei dieser oft lediglich als symbolischer Autor angesehen wird. Angeblich diktierte er die Verse dem Elefantengott Gaṇeśa, welcher sie wiederum mit seinem abgebrochenen Stoßzahn zu Papier brachte. Der genaue Zeitpunkt reicht je nach Quelle bis 400 Jahre vor Christus zurück. In rechtsgerichteten Hinduorganisationen behauptet man gar, die Schrift sei über 5000 Jahre alt.²¹

Der Erzähler und Wagenlenker Saṃjaya berichtet dem blinden König und Vater der Kauravas, Dhṛtarāṣṭra, zu Beginn, dass sich der Pāṇḍava-Prinz Arjuna, der Held des Buches, auf dem Schlachtfeld zwischen den zwei Armeen auf einem Streitwagen befindet und die gegnerische Armee mit all ihrem »Löwengebrüll« (*siṃhanādam*, I.12)

¹⁸ Diese sind der Reihenfolge nach: *arjunaviśādayogaḥ*, *sāṃkhyayogaḥ*, *karmayogaḥ*, *jñānayogaḥ*, *saṃnyāsayogaḥ*, *ātmasaṃyamayogaḥ*, *jñānavijñānayogaḥ*, *akṣarabrahmayogaḥ*, *rājavidyārājaguhayogaḥ*, *vibhūtiyogaḥ*, *viśvarūpadarśanayogaḥ*, *bhaktiyogaḥ*, *kṣetrakṣetrajñānavibhāgayogaḥ*, *guṇatrayavibhāgayogaḥ*, *puruṣottamayogaḥ*, *daivāsurasamṛpadvibhāgayogaḥ*, *śraddhā-trayavibhāgayogaḥ* und *mokṣasaṃnyāsayogaḥ*.

¹⁹ Siehe z. B. S. K. Belvalkar, The So-called Kashmir Recension of the Bhagavad-gītā, in: Sumitra Mangesh Katre u. Parashuram Krishna Gode (Hrsg.), *A Volume of Indian and Iranian Studies*, Bombay 1939, S. 14–54.

²⁰ Eine Übersicht zu den Debatten findet man in Kashi Nath Upadhyaya, *Early Buddhism and the Bhagavadgita*, Delhi 2008, S. 1–29.

²¹ Siehe Vikas Pathak, Revisiting Mythology. RSS History Wing Calculates Bhagavad Gita's Age, in: *Hindustan Times*, <https://www.hindustantimes.com/india/revisiting-mythology-rss-history-wing-calculates-bhagavad-gita-s-age/story-0jw587iTHOEsDlt09vplLaP.html>, eingesehen am: 12. 12. 2019. Begründet wird diese Berechnung damit, dass das »Mahābhārata« 36 Jahre vor dem Zeitalter des *kaliyugas* (3102 v. Chr.) beginnt.

Zur Orientierung: inhaltliche, formale und kontextuelle Aspekte

und ihren »Waffen« (*śastra*, I.9) besieht. Als er gewahr wird, dass genauso auf der anderen Seite seine Verwandten stehen, auch gutgesinnte Großväter, Väter und Söhne darunter, überkommen ihn die Bedenken, ob er wirklich in die Schlacht ziehen soll (I.26 ff.). Für Arjuna ist es eine existentielle Krise, seine Glieder werden schwach, sein Körper zittert (I.29 f.). Er äußert seine Zweifel gegenüber seinem Wagenlenker Kṛṣṇa (I.21–I.46), dem *avatāra* und der achten Inkarnation des Gottes Viṣṇu, bevor er sich niedersetzt und Pfeil und Bogen fallen lässt (I.47). Man könnte also mit Emmanuel Lévinas sagen, Arjuna stiert in das paradoxale Antlitz des Anderen. Paradoxal, denn das Sein, das sich darin erkennen lässt, ist einerseits Anstiftung zum Mord, andererseits »ist das Antlitz auch das »Du-wirst-nicht-Töten««. ²²

Ab dem zweiten Kapitel entfaltet sich nun ein Dialog zwischen dem Prinzen und dem Gott bezüglich der Frage, inwiefern Arjunas Zweifel berechtigt sind. Kṛṣṇa kommt dabei der größte Redeanteil zu (575 Verse), zumal er den verzweifelten Kriegerprinz (87 Verse) unterweist. Während der *avatāra* dem Zögernden also nahe bringt, warum es ohnehin unausweichlich ist, seiner Kriegspflicht nachzukommen, unterrichtet er ihn unter anderem in allen möglichen Lehren bezüglich des Handelns, der Entsagung, der kosmischen Pflicht, des Kastenwesens, der Hingabe und der metaphysischen Ordnung der Dinge.

²² Emmanuel Lévinas, *Zwischen Uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München 2005, S. 133.

1.3 Forschungsstand und Vorhaben: die Interpretation der Interpretation

Der Religionswissenschaftler Eric John Sharpe beschrieb bereits vor über 35 Jahren etwas, was die deutsche Indologin Betty Heimann wiederum 40 Jahre zuvor moniert hatte: »Betty Heimann confessed to the sense of dismay she felt on being asked to read and recommend yet another book of the Gita, on the grounds that almost everything that could be said about it had already been said many times.«²³ Wenn es stimmt, dass die »Bhagavadgītā« in 75 Sprachen übersetzt wurde und das an die 2000 Mal, ist es nach der »Bibel« tatsächlich das zweitmeist übersetzte Buch der Welt.²⁴ Da diese Übersetzungen oft von Kommentaren begleitet werden und es ebenso jenseits der Übersetzungen, besonders in Indien, spätestens seit Śaṅkara für PhilosophInnen und spirituelle LehrerInnen²⁵ zum guten Ton gehört, einen Kommentar zur »Bhagavadgītā« zu verfassen, kann man Heimanns Verzagen durchaus nachempfinden.

Dem zuvor angeführten Zitat fügt Sharpe dann aber bei: »But she [Heimann] was not thinking of the Gita's hermeneutical tradition; that is, of the role its interpretation had played in the develop-

²³ Eric John Sharpe, *The Universal Gītā. Western Images of the Bhagavad Gītā: a Bicentenary Survey*, La Salle 1985, S. 173.

²⁴ Siehe Winand M. Callewaert u. Shilanand Hemraj, *Bhagavadgītānūvāda. A Study in Transcultural Translation*, Ranchi 1982, S. Preface.

²⁵ Machtverhältnisse werden in der Sprache zementiert und reproduziert, so dass das richtige Gendering nicht missachtet werden darf. Fraglich bleibt, ob bis dato eine adäquate Antwort auf die Debatte des Gendering gefunden wurde. Da jedoch gleichermaßen die Ästhetik – vielleicht der einen oder anderen Meinung zum Trotz – in einer akademischen Arbeit nicht völlig irrelevant ist, liegt es an, einen Kompromiss zu finden. So wird im Folgenden oft das Binnen I verwendet. Jedoch nicht ausschließlich. Um eine gewisse stilistische Anmut zu bewahren, wird gelegentlich auch nur auf die feminine oder maskuline Form zurückgegriffen, obgleich damit beides gemeint ist. Ohne dass eine genaue Abzählung erfolgt, sollte schließlich ein Gleichgewicht bestehen.

Forschungsstand und Vorhaben: die Interpretation der Interpretation

ment of Indian, or for that matter Western, thought.«²⁶ Tatsächlich ist diesbezüglich weniger Forschungsmaterial vorhanden. Sozusagen fehlt es an Auslegungen der Auslegungen sowie an Auseinandersetzungen mit den Rezeptionsgeschichten, zuvorderst in Bezug auf die Philosophie. Es gibt Arbeiten, wie beispielsweise der von Robert Minors herausgegebene Band »Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita«²⁷, die sich mit den modernen Auslegungen der »Bhagavadgītā« in Indien auseinandersetzen, ohne dabei jedoch in die Tiefen der Kontexte einzutauchen. In anderen Arbeiten, wie Nicholas Germanas »The Orient of Europe. The Mythical Image of India and Competing Images of German National Identity«²⁸ und Todd Kontjes »German Orientalism«²⁹, wird zwar der deutsche Kontext in Hinblick auf das indische Denken im Allgemeinen expliziert, jedoch nicht spezifisch auf die »Bhagavadgītā« bezogen. Zudem konzentriert man sich in diesen Arbeiten oft mehr auf die Indologie als auf die Philosophie, obgleich diese nicht immer eindeutig voneinander zu trennen sind. Was nun die Rezeption der »indischen Bibel«³⁰ in Indien betrifft, so sei beispielsweise die Dissertation »Twentieth Century Indian Interpretation of the Bhagavadgītā. A Selective Study of Patterns«³¹ von Phillachira Mathew Thomas und Nagappa Gowdas »The Bhagavadgita in the Nationalist Discourse«³² zu erwähnen, worin die Auslegung und Funktion des Textes speziell im Kontext des indischen Nationalismus analysiert wird. Die deutsche Rezeption wird vor allem in Bradley Herlings Werk »The German Gītā. Hermeneutics and Discipline in the German Reception of Indian Thought, 1778–1831«³³ sowie Vishwa Adluris und Joydeep Bagchees Arbeit »The

²⁶ Sharpe, *The Universal Gītā*, S. 173.

²⁷ Robert N. Minor (Hrsg.), *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita*, Delhi 1991.

²⁸ Nicholas A. Germana, *The Orient of Europe. The Mythical Image of India and Competing Images of German National Identity*, Newcastle upon Tyne 2009.

²⁹ Todd Curtis Kontje, *German Orientalisms*, Ann Arbor 2007.

³⁰ Die »Bhagavadgītā« wird des Öfteren als die »indische Bibel« bezeichnet, was bereits auf eine sehr westliche Annäherung an den Text hindeutet.

³¹ Phillachira Mathew Thomas, *Twentieth Century Indian Interpretation of the Bhagavadgītā. A Selective Study of Patterns*, Hamilton 1974.

³² Nagappa K. Gowda, *The Bhagavadgita in the Nationalist Discourse*, New Delhi 2011.

³³ Bradley L. Herling, *The German Gītā. Hermeneutics and Discipline in the German Reception of Indian Thought, 1778–1831*, New York 2006.

Forschungsstand und Vorhaben: die Interpretation der Interpretation

Nay Science. A History of German Indology«³⁴ erforscht. Ersterer behandelt vor allem mit Blick auf die Übersetzungen die hermeneutische Situation der Romantiker und Idealisten, also die frühe Rezeption. Letztere setzen sich kritisch mit der Methodik, genauer der historisch-kritischen Methode, der Indologen bei ihrer Auslegung der »Bhagavadgītā« und dem »Mahābhārata« auseinander.

Noch weniger Forschung wurde betrieben, geht es darum, die Rezeptionen nicht kulturell isoliert voneinander zu betrachten, sondern in ihrem interkulturellen Zusammenspiel. Was Wilhelm Halbfass in »India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding«³⁵ mit den indischen Philosophien generell versucht, findet speziell in Bezug auf die »Bhagavadgītā« am ehesten noch in Sharpes »The Universal Gītā. Western Images of the Bhagavad Gītā: a Bicentenary Survey«³⁶ ein Ebenbild. Daneben ist noch die Biographie der Schrift »The Bhagavad Gita. A Biography«³⁷ von Richard Davis anzuführen, wobei er zwar die verschiedenen Leseweisen im Verlauf der Geschichte in Ost wie West³⁸ darlegt, dabei jedoch nicht auf das Ineinandergreifen dieser eingeht. Ebenso bleibt dies Egbert Richter-Ushanas in »Die Philosophie der Gītā. In der indischen Tradition und

³⁴ Vishwa Adluri u. Joydeep Bagchee, *The Nay Science. A History of German Indology*, New York 2014.

³⁵ Wilhelm Halbfass, *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, Delhi 1990.

³⁶ Sharpe, *The Universal Gītā*.

³⁷ Richard H. Davis, *The Bhagavad Gita. A Biography*, Princeton 2015.

³⁸ Bereits die Verwendung der Begriffe »Osten« und »Westen« respektive »Orient« und »Okzident« oder dergleichen sind äußerst fragwürdig, da sie unter anderem auf einem falschen »Essentialismus« basieren. (Vgl. Richard Rorty, Heidegger, Kundera und Dickens, in: ders. (Hrsg.), *Eine Kultur ohne Zentrum. Vier Philosophische Essays und ein Vorwort*, Stuttgart 2008, S. 72–103, hier: S. 74f. Vgl. ferner Rolf Elberfeld, Überlegungen zur Grundlegung »komparativer Philosophie«, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 24 (1999), S. 125–154, hier: S. 128.) Obschon diese Begriffe durch ihre Verflechtungsgeschichten mit anderen Kulturen sowie ihrer eigenen Pluralität irreführend sind, gibt es gewisse geistesgeschichtliche Tendenzen, die sich in den jeweiligen Ländern und Kulturen ausmachen lassen. Um dies zu verdeutlichen, werden in der vorliegenden Arbeit oftmals die Begriffe »westlicher« und »östlicher« verwendet. Nachsicht ist dort erwünscht, wo dies aus Gründen der Einfachheit vernachlässigt wird – vor allem mit dem Hinweis, dass um die Ungenauigkeit der Bezeichnungen kein Hehl gemacht wird. Dies betrifft auch Termini wie die »indische« Philosophie oder Kultur, die selbstverständlich genauso wenig im Singular existiert wie die »deutsche«.

Forschungsstand und Vorhaben: die Interpretation der Interpretation

im Abendland«³⁹ schuldig. Erwähnenswerter sind die Essays von James Larson »The ›Bhagavad Gītā‹ as Cross-Cultural Process«⁴⁰, Christopher Bayly »India, the Bhagavad Gita and the World«⁴¹ sowie im gleichen Band Miksha Sinha »The Transnational Gita«⁴², die genauso wie die zuvor genannten Schriften für den hiesigen Text herangezogen werden.

Hier will die vorliegende Arbeit ansetzen. Sie beabsichtigt die Rezeptionsgeschichte der letzten zwei Jahrhunderte nachzuzeichnen und anhand von selegierten Beispielen im 20. Jahrhundert darzulegen, wie stark die jeweiligen Auslegungen von den Kontexten abhängig sind. In den einzelnen Fallbeispielen (dargestellt in Abschnitt 2.2, 2.3., 3.2. und 3.3) wird dabei tiefer in die historischen Zusammenhänge eingetaucht, als es in anderen Arbeiten zu diesem Thema der Fall ist. Bereits Larson macht darauf aufmerksam, wie kontextabhängig die Lektüre der »Bhagavadgītā« ist, und ermutigt deshalb, in diesem Bereich weiterzuforschen:

One could also analyze its modern, Western scholarly context in which all of the erudition of Europe and American philology and historical criticism have been heaped upon it and resulted in nearly countless translations. One could also analyse its many Western expressive or »confessional« contexts – for example, the *Gītā* according to Vedānta Society, or according to Mahārṣi Mahesh Yogi, or according to the Hare Krishna Movement, or according to nineteenth-century German romanticism, and so forth.⁴³

Diesen Ansatz nimmt man sich zu Herzen, wobei die Rezeption in Indien und Deutschland im 20. Jahrhundert im Vordergrund steht, während beispielsweise die der Transzendentalisten⁴⁴ oder 68er-Be-

³⁹ Egbert Richter-Ushanas, *Die Philosophie der Gītā. In der indischen Tradition und im Abendland*, Bremen 2005.

⁴⁰ James Gerald Larson, The »Bhagavad Gītā« as Cross-Cultural Process. Toward an Analysis of the Social Locations of a Religious Text, *Journal of the American Academy of Religion* 43 (1975), S. 651–669.

⁴¹ Christopher Alan Bayly, India, the Bhagavad Gita and the World, in: Shruti Kapila u. Faisal Devji (Hrsg.), *Political Thought in Action. The Bhagavad Gita and Modern India*, Cambridge 2013, S. 1–24.

⁴² Miksha Sinha, The Transnational Gita, in: Shruti Kapila u. Faisal Devji (Hrsg.), *Political Thought in Action. The Bhagavad Gita and Modern India*, Cambridge 2013, S. 25–47.

⁴³ Larson, The »Bhagavad Gītā« as Cross-Cultural Process, S. 666.

⁴⁴ Siehe zu dieser Thematik z. B. W. T. Harris, Emerson's »Brahma« and the »Bhagavad Gita«, *Poet Lore* 1 (1889), S. 253–258, Paul Friedrich, *The Gita within Walden*,

Forschungsstand und Vorhaben: die Interpretation der Interpretation

wegung⁴⁵ in den USA kaum berücksichtigt wird. Neben der Tatsache, dass die Rezeption des hinduistischen Dialogs, zumindest was die deutsche betrifft, im 19. Jahrhundert ausgiebiger erforscht wurde, liegt der Fokus deshalb auf der des 20. Jahrhunderts, da hier dargelegt werden kann, wie stark unter anderem politische Kontexte die Leseweise beeinflussen – der Text deswegen gar instrumentalisiert wird. Zudem gibt es drei weitere Gründe: Zum einen wird im 20. Jahrhundert, insbesondere in Deutschland, sichtbar, wie durch die Rezeptionsgeschichte bestimmte Leseweisen und Vorurteile von den vorherigen Rezipienten (z. B. aus dem 19. Jahrhundert) vererbt werden; zum anderen nimmt gerade in dieser Epoche die Interkulturalität eine andere Form an, indem sie sich mehr und mehr im Individuum abspielt als in der Kultur als Ganzes; schließlich wird gerade in diesem Zeitraum deutlich, inwiefern sich die Migration⁴⁶ des Textes auf die Auslegungen auswirken. Die Migration des Textes von einem Kulturraum in den nächsten führt zu »Verflechtungsgeschichten«⁴⁷. Diese

Albany 2008 u. William Bysshe Stein, Thoreau's Walden and the *Bhagavad-Gita*, *Topic 6* (1963), S. 38–55.

⁴⁵ Siehe Krishna Kops, »My Sweet Lord« (George Harrison). Die »Bhagavadgītā« in der Gegenkultur der 68er, in: Peter Czoik u. Nastasja S. Dresler (Hrsg.), *50 Jahre '68. »Blumenkinder« und »Revoluzzer« in Kunst, Literatur und Medien des 20. Jahrhunderts*, Würzburg 2020, S. 148–173 u. Paul Oliver, *Hinduism and the 1960s. The Rise of a Counter-Culture*, London 2014, S. 49–52.

⁴⁶ William Sweet versteht unter »Migration« Folgendes: »By ›migration‹ here we mean that the text or tradition has come to, has taken root in and developed, and perhaps sometimes has even flourished in an environment that is far from its origin, and yet there is also a continuity and consistency – and (with texts) a univocity – with that origin.« (William Sweet, *What Does It Mean for Texts and Traditions to Migrate?*, in: ders. (Hrsg.), *Migrating Texts & Traditions*, Ottawa 2012, S. 1–17, hier: S. 2.) Bruce Janz schreibt zu der damit verbundenen Problematik im selben Band: »As philosophical texts become problematized, their migration becomes an issue as well. We will have to recognize that the contingent history of texts, their cultural location, and the conditions of their understanding and reception are philosophical matters, and not just part of the history of ideas.« (Bruce Janz, *Philosophy-in-Place and Texts Out of Place*, in: William Sweet (Hrsg.), *Migrating Texts & Traditions*, Ottawa 2012, S. 287–303, hier: S. 288.)

⁴⁷ Die Aufarbeitung der Verflechtungsgeschichten hat laut Rolf Elberfeld Folgendes zum Ziel: »Wird der beschreibende und analysierende Blick in der Philosophie vom Paradigma der Verflechtung geleitet, so treten für die Beschreibung der Geschichte des Denkens und der Philosophie bisher nur wenig wahrgenommene Entwicklungen und Prozesse in die Aufmerksamkeit. Denn, sofern man ausgestattet ist mit einer besonderen Aufmerksamkeit für Übersetzungs- und Rezeptionsprozesse sowie für unerwartete Synthesen und Überlagerungen, treten Sachverhalte und Verknüpfungen in den Blick, von denen man möglicherweise bereits wusste, die aber zugunsten

Forschungsstand und Vorhaben: die Interpretation der Interpretation

»polylogischen«⁴⁸ Verflechtungen von philosophischen Auslegungen und Ansätzen zwischen dem deutschen und indischen Raum sollen in Bezug auf die »Bhagavadgītā« beleuchtet werden.

Dies erklärt auch die Konzentration auf den indischen und deutschen Raum. Gerade im Zusammenspiel dieser zwei Kulturräume offenbart sich die Auswirkung textlicher Migration und damit die Unabgeschlossenheit solcher Räume. Überdies wird anhand der deutschen Rezeption ersichtlich, wie das Andere für das Eigene brauchbar gemacht wird, wenn es sein muss, gar in Form einer politischen wie philosophischen Appropriation. Neben den bereits genannten Gründen ist Indien von Interesse, da hier veranschaulicht werden kann, wie innerhalb des eigenen Kulturraums die Leseweise aufgrund unterschiedlicher Kontexte variiert, zumal nie von einem singulären Kulturraum ausgegangen werden kann.⁴⁹

Durch die Analyse der Kontexte sowie ihr Zusammenwirken kann sodann eine weitere, damit verbundene Frage angegangen werden, die in der Forschung der »Bhagavadgītā« nur allzu wenig Beachtung findet: Warum lässt sich der Text so unterschiedlich, manchmal diametral entgegengesetzt auslegen?⁵⁰ Diese Frage steht im direkten Zusammenhang mit der Kontextualisierung, denn nicht jeder Text

universalisierender oder relativierender Interessen in den Hintergrund der Aufmerksamkeit getreten sind.« (Rolf Elberfeld, *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie* 2017, S. 24. Für die Thematik der Verflechtungsgeschichten ist das ganze erste Kapitel relevant. Vgl. zudem Elberfeld, *Philosophiegeschichte in globaler Perspektive*, S. 13 f.)

⁴⁸ Siehe bezüglich der Idee des »Polylogs« Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004, S. 66–73.

⁴⁹ Bereits bei Hans-Georg Gadamer heißt es: »Wie der Einzelne nie ein Einzelner ist, wie er sich immer schon mit anderen versteht, so ist auch der geschlossene Horizont, der eine Kultur einschließen soll, eine Abstraktion. Es macht die geschichtliche Bewegtheit des menschlichen Daseins aus, daß es keine schlechthinnige Standortgebundenheit besitzt und daher auch niemals einen wahrhaft geschlossenen Horizont.« (Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, S. 117.)

⁵⁰ Agehananda Bharati hat die Problematik zugespitzt so formuliert: »Politicians and saints, philosophers and secular teachers have been editing it [»Bhagavadgītā«], rendering it into their own idiom, commenting on it, emphasizing the aspects that corroborated or condoned their particular interests. This is the main difficulty: the text lends itself to any ideological slant. The modern politician sees *karma-yoga* in it and minimizes its other teachings; the esotericist expounds its scarce and vague references to yogic techniques, and the devotionalists chant its abundant passages on the supremacy of *bhakti*.« (Agehananda Bharati, *The Ochre Robe*, London 1961, S. 132.)

Forschungsstand und Vorhaben: die Interpretation der Interpretation

lässt sich derart den Kontexten anpassen. Wie kann es sein, dass Gandhi sich in seiner Philosophie des pazifistischen Widerstandes gegen die Kolonialherren genauso auf den Text beruft wie derjenige, der ihn um sein Leben bringt (Godse), sowie andere gewaltbereite Nationalisten, der Mörder Charles Manson⁵¹ und angeblich Heinrich Himmler? Womit lässt es sich erklären, dass die einen den Text monistisch, die anderen ihn dualistisch lesen? Dass für manch eine die Schrift eine durch und durch ethische ist, wohingegen manch andere sie als nahezu barbarisch erachten?

Um diese Fragen zu beantworten, wurden die Horizonte der Rezipienten samt ihren sie konstituierenden Kontexten, wenn auch nicht in der hiesigen Genauigkeit, zu einem gewissen Grad bereits erforscht. Abgesehen von den inhaltlichen Aspekten (vgl. 4.1) wurden dabei die Horizonte des Textes selbst allerdings nahezu missachtet. Deswegen liegt das Augenmerk im Abschnitt 4 besonders auf den formalen Gesichtspunkten. Auf diese Weise wird der Versuch unternommen, aufzuzeigen, wie nicht allein die Kontexte des Rezipienten für die Auslegungsvielfalt verantwortlich sind, sondern auch der Text selbst.

Wenn all diese Punkte bearbeitet sind, kann schließlich im Punkt 5 der Frage nachgegangen werden, wie man mit solch einem philosophischen Text umgeht. Gerade da die Rezeption des 20. Jahrhunderts im Mittelpunkt steht, wird deutlich, bis zu welchem Ausmaß der Text politisiert und missbraucht werden kann. Wie also umgehen mit einem Text, der komplizierte inhaltliche, formale, interkulturelle und viele andere Eigenschaften mit sich bringt? Die bisherigen Methoden scheinen keine zufriedenstellende Lösung dafür gefunden zu haben, weder die historisch-kritische Methode noch Gadammers Hermeneutik.

⁵¹ Siehe Robert Charles Zaehner, *Our Savage God*, London 1974, S. 88 ff.

1.4 Zur interkulturellen Philosophie: eine Philosophie des »Da-zwischen«

Es wurde bereits erkennbar, dass es sich um einen interkulturellen Ansatz handelt. Genauer gesagt, versteht sich die vorliegende Arbeit als der interkulturellen Philosophie zugehörig und nicht etwa der Indologie, Geschichts-, Religions- oder Literaturwissenschaft. Dass die disziplinären Grenzen etwas verschwimmen werden, liegt einerseits an der Kontextualisierung, die immer schon andere Aspekte als die rein philosophischen berücksichtigen muss.⁵² Wie viele andere traditionell indische Texte auch missachtet die »Bhagavadgītā« andererseits die (westlicheren) akademischen Kategorisierungen, indem sich hier Philosophie, Religion, Literatur und Mystik vermengen. Naturgemäß wird also auch die vorliegende Arbeit diese Trennlinien aufweichen, was vor allen Dingen im Abschnitt 4 deutlich wird. Hier werden in erster Linie literarische Aspekte eine Rolle spielen, jedoch immer mit Rücksicht auf ihre philosophischen Implikationen, so dass man von den literarischen Formen des Philosophierens sprechen kann.⁵³

⁵² Gregor Paul schreibt diesbezüglich: »So steht es ihr [der interkulturellen Philosophie] wohl an, sich in der Tat auch auf primär politologische, soziologische, psychologische, religionswissenschaftliche, historische und ökonomische Fragen einzulassen. Oft ist dann von einer Kontextualisierung die Rede: der Beschreibung, Analyse, Erklärung und Bewertung eines bestimmten Sachverhalts, Textes oder Ereignisses im Zusammenhang mit der jeweiligen Situation.« (Gregor Paul, *Einführung in die interkulturelle Philosophie*, Darmstadt 2008, S. 40.)

⁵³ Ohnehin liegt es gerade an der Philosophie, in Zeiten der zunehmenden disziplinären Spezialisierung zwischen den einzelnen Disziplinen zu vermitteln und wenn nötig zu agieren. Überdies orientiert sich der zeitgenössische Philosophiebegriff oft am analytischen und ist damit sehr eng gefasst. Literarische Formen des Philosophierens werden damit oft genauso als nicht-philosophisch angesehen wie Philosophien, welche die post-Aquin'sche, post-Descart'sche Unterteilung von Religion und Philosophie, *fides* und *ratio*, nicht unternommen haben. Abgesehen davon, dass der Begriff der Philosophie auch in Anbetracht der westlicheren Ideengeschichte unglaublich heterogen ist (vgl. Rolf Elberfeld (Hrsg.): *Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida*, Stuttgart 2006, ders., Überlegungen zur Grundlegung »kom-

Zur interkulturellen Philosophie: eine Philosophie des »Da-zwischen«

Und dennoch handelt es sich um interkulturelle Philosophie. Einen genauen Überblick über das Feld kann hier nicht gewährt werden. So bleibt die Diskussion um vergleichende, inter-, hyper- und transkulturelle Philosophie⁵⁴ genauso außen vor wie die verschiede-

parativer Philosophie«, S. 129–137 u. ders., Philosophieren in einer globalisierten Welt, S. 150–164) und die indische »Philosophie« durchaus der westlicheren ähnelt oder es zumindest getan hat (vgl. Fernando Tola/Carmen Dragonetti: Unity in Diversity: Indian and Western Philosophical Tradition, in: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 86 (2005), S. 63–80, dies., *On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy*, Hildesheim 2004, Fred Reinhard Dallmayr, *Beyond Orientalism. Essays on Cross-Cultural Encounter*, Albany 1996, S. 135–147 u. Frits Staal, Is There Philosophy in Asia?, in: Gerald James Larson u. Eliot Deutsch (Hrsg.), *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy* 1988, S. 203–229) ist das Bestehen auf ein westliches (analytisches) Philosophieverständnis auch aus dem nachfolgenden, von Hajime Nakamura angeführten Grund von Nachteil: »If we insist on being too strict in emphasizing either philosophy or religion, eliminating the other from the scope of investigation, we fail to grasp many important problems. It is possible that an idea or attitude held by a western philosopher finds its counterpart not in an eastern philosopher but in an eastern religious thinker, or vice versa. [...] Terms such as ›philosophy,‹ ›religion,‹ and so forth may well turn out to be provincial clichés that need to be carefully reexamined and reinterpreted from the perspective of a broadly based cross-cultural cognitive anthropology.« (Hajime Nakamura, The Meaning of the Terms ›Philosophy‹ and ›Religion‹ in Various Traditions, in: Gerald James Larson u. Eliot Deutsch (Hrsg.), *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy* 1988, S. 137–151, hier: S. 150 f. Vgl. zu dieser Debatte auch Jitendra Nath Mohanty, *Reason and Tradition in Indian Thought. An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking*, Oxford 1992, S. 1–4 u. 298 f.) Denjenigen, welche der »Bhagavadgītā« den philosophischen Status aberkennen, wird demnach eine entschiedene Absage erteilt. Ohne zu tief in dem Treibsand dieser Debatte zu versinken, sei betont, dass es sich bei dem Text durchaus um Philosophie handelt, selbst wenn man begriffsdefinitorisch eine westlichere Perspektive einnimmt. Von dieser aus betrachtet, so Franz Wimmer, bewegt sich die Philosophie um drei Problembereiche, nämlich der Frage nach der Wirklichkeit, also der Metaphysik oder Ontologie, deren Erkennbarkeit, also die Epistemologie und Logik, sowie die Frage nach normativen Sätzen, also Ethik und Ästhetik. (Vgl. Franz Martin Wimmer, *Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie*, *Polylog. Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren* 1 (1998), S. 5–12, hier: S. 5.) All diese Bereiche werden auch im Gespräch zwischen Gott und Prinz thematisiert. Vielleicht ist auch die Ansicht von Janz vorteilhaft, dass es eigentlich keine philosophischen Texte gibt, sondern lediglich Texte, die philosophisch gelesen werden. (Vgl. Janz, *Philosophy-in-Place and Texts Out of Place*, S. 289 f.) Die Frage laute demnach vielmehr, wie viele philosophische Fragen man dem Text stellen kann. Bezüglich der »indischen Bibel« sind und waren es in der Tat einige.

⁵⁴ Für eine Geschichte der kulturübergreifenden Philosophie samt der Entwicklung der einzelnen Termini wie Inter-, Trans-, und Multikulturalität siehe Elberfeld, *Philosophieren in einer globalisierten Welt*, S. 182–220, ders., *Forschungsperspektive*

Zur interkulturellen Philosophie: eine Philosophie des »Da-zwischen«

nen Ansätze der interkulturellen Philosophie⁵⁵. Diese Arbeit orientiert sich vor allem an Rolf Elberfelds Verständnis der interkulturellen Philosophie, der selbst den Begriff nicht einzuengen beabsichtigt, indem er ihn als wissenschaftlichen »Methodenbegriff« versteht.⁵⁶

Philosophisch ist diese Arbeit, weil sie sich auf die philosophische Dimension des Kontextes konzentriert. Zunächst heißt das, die umklammernde Fragestellung, auf welche die Arbeit hinausläuft, also wie man mit solch einem philosophischen Text umzugehen hat, ist eine durch und durch philosophische, die unter anderem in die Methodologie und Ethik führt. Ferner kapriziert sich die Analyse selbst auf philosophische Fragestellungen. Somit wird etwa Gandhis philosophische Leseweise in den Vordergrund gerückt und nicht etwa seine ökonomische – sofern die einzelnen Wissenschaftskategorien voneinander differenziert werden können. Demnach stehen ethische (*karma-yoga*, *dharma*, Kastenwesen, Willensfreiheit, Toleranz, Gewaltlosigkeit), hermeneutische (Leseverhalten, Kontext), epistemologische (Wahrheitskonzepte, *jñāna*) und metaphysische (*māyā*, *jīvātman*, *Kṛṣṇa*, Monismus/Dualismus) Fragen im Vordergrund.⁵⁷ Dabei gilt den argumentativen Strängen der Interpreten besondere Aufmerksamkeit.

»Interkulturalität«. Transformation der Wissensordnung in Europa, *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2 (2008), S. 7–36 u. Niels Weidtmann, *Interkulturelle Philosophie. Aufgaben – Dimensionen – Wege*, Tübingen 2016, S. 23–49. Für verschiedene Ansätze und Schwierigkeiten der interkulturellen Philosophie vgl. auch Ram Adhar Mall u. Hamid Reza Yousefi, *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*, Nordhausen 2005, S. 41–75 u. 105 ff. Vgl. zudem Wolfgang Welsch, *Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen*, *Information Philosophie* 2 (1992), S. 5–20 u. Byung-Chul Han, *Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung*, Berlin 2005 (v. a. S. 56–60).

⁵⁵ Einen Überblick über diesen Themenbereich erhält man in Rolf Elberfeld, *Interkulturalität*, in: Ralf Konersmann (Hrsg.), *Handbuch Kulturphilosophie*, Stuttgart 2012, S. 39–45, Weidtmann, *Interkulturelle Philosophie*, Paul, *Einführung in die interkulturelle Philosophie*, S. 50–111, Heinz Kimmerle, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg 2002, Raúl Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*, Nordhausen 2005, S. 65–112, Ram Adhar Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Darmstadt 1995 u. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*.

⁵⁶ Elberfeld, *Forschungsperspektive »Interkulturalität«*, S. 35.

⁵⁷ Grob übersetzt versteht man unter *karma-yoga* das *yoga* des Handelns, unter *dharma* eine Art kosmisches Gesetz, unter *jñāna* die Erkenntnis oder Weisheit, unter *māyā* so etwas wie eine metaphysische Illusion und unter *jīvātman* die individuelle Seele. Da die Sanskritbegriffe komplex sind und verschiedene Bedeutungen haben können, wird im Laufe der Arbeit weiter auf deren genaue Bedeutung eingegangen.

Zur interkulturellen Philosophie: eine Philosophie des »Da-zwischen«

In welchem Sinne leistet die vorliegende Arbeit nun einen Beitrag zur *interkulturellen* Philosophie? Die Grundbedeutung von »inter« kann laut Elberfeld dahingehend zusammengefasst werden: »Zwischen; Wechselseitigkeit/Gegenseitigkeit; Vermittlung; Zusammenarbeit; Gemeinsamkeit.«⁵⁸ Damit hebt sich die interkulturelle von der lediglich vergleichenden Philosophie ab, indem »der Vollzug von Interkulturalität das Zwischen in einen *wechselseitigen* Verstehens- und Auseinandersetzungsprozess und ein *gemeinsames* Fragen [überführt].«⁵⁹ Dementsprechend ist die Arbeit in folgenden Hinsichten interkulturell:

1. Die »Bhagavadgītā« selbst ist im Höchstmaß interkulturell. Neben ihrer Rezeption in der arabischen Welt wurde sie bereits Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts in Europa, dann in Amerika und an anderen westlicheren Orten rezipiert. Sei es bei den Romantikern, Idealisten, Transzendentalisten, 68ern oder Dichtern wie Musikern. Dabei wirkt sie wechselseitig, indem sie wichtige Impulse für die dortigen Philosophen liefert, aber genauso einige Ideen der westlicheren Interpreten für die darauffolgende Rezeption in Indien wieder aufnimmt. Da diese interkulturelle Rezeptionsgeschichte für die individuellen Auslegungen ins Gewicht fällt, werden sie besonders in Punkt 2.1 und 3.1 beleuchtet.
2. Elberfeld vertritt die These, »dass Interkulturalität sich heute vor allem in den einzelnen Menschen vollzieht und nicht zwischen »Kulturen«, die in irgendeiner Weise als Ganzheit verstanden werden können und durch einzelne Menschen »repräsentiert« werden.«⁶⁰ Sei es aufgrund von räumlichen, sprachlichen oder intellektuellen Gründen. Dies trifft auch auf die vier hier analysierten Denker zu: Sarvepalli Radhakrishnan (2.2.1), Gandhi (2.3.1), Albert Schweitzer (3.2.1) und Jakob Wilhelm Hauer (3.3.1).

⁵⁸ Elberfeld, Interkulturalität, S. 40. Vgl. auch ders., Forschungsperspektive »Interkulturalität«, S. 25 f. u. ders., Philosophieren in einer globalisierten Welt, S. 205–209.

⁵⁹ Ebd., S. 207. Wie sehr dieses »Zwischen« dabei einem essentialistischen Kulturbegriff entgegensteht, wird vor allem bei Niels Weidtmann ersichtlich. (Vgl. Weidtmann, Interkulturelle Philosophie, S. 39 ff. u. 180.)

⁶⁰ Rolf Elberfeld, Kultur, Kulturen, Interkulturalität – Kulturphilosophische Perspektiven der Gegenwart, in: Jörn Peter Hiekel (Hrsg.), *Orientierungen. Wege im Pluralismus der Gegenwartsmusik*, Mainz u. a. 2007, S. 85–99, hier: S. 93.

Zur interkulturellen Philosophie: eine Philosophie des »Da-zwischen«

3. Desgleichen sind für die Interkulturalität, so Elberfeld, die Sprachen des Philosophierens von Bedeutung.⁶¹ Die sprachliche Interkulturalität spielt auf der einen Seite in Deutschland eine Rolle. Hier wird der Sanskrittext nicht nur unzählige Male ins Deutsche (und Lateinische) übersetzt, sondern dient zu Beginn des 19. Jahrhunderts gar durch seine sprachfamiliäre Nähe zur Identitätsbildung. Auf der anderen Seite steht die indische Rezeption, wo der Sanskrittext von Indern durch die Sprache der Kolonialherren (Englisch) philosophisch rezipiert wird. (Siehe dazu vor allem 4.3.)
4. Die vorliegende Arbeit selbst schlägt eine interkulturelle Richtung ein, indem sie von einem postkolonialen Verständnis getragen wird und damit keinen bestimmten Standpunkt als absolut ansetzt. Weder wird die indische Position noch die deutsche verteidigt. Weiter zeigt sich der interkulturelle Charakter nicht nur darin, dass verschiedene Rezipienten analysiert werden, sondern dass ebenfalls die sonstig herangezogenen Kommentatoren verschiedene kulturelle Hintergründe vorweisen.⁶² Es geht hier lediglich darum, diese interkulturellen Verflechtungen aufzudecken und sich reflexiv damit auseinanderzusetzen, um somit Vorurteile abzubauen und Offenheit zu schaffen.⁶³

⁶¹ Siehe ders., Interkulturalität, S. 44. Vgl. auch ders., Überlegungen zur Grundlegung »komparativer Philosophie«, S. 137–140 u. ders., Philosophieren in einer globalisierten Welt, S. 164–167.

⁶² Das ist bei der Auseinandersetzung mit der »Bhagavadgītā« durchaus nicht immer der Fall. Vgl. z. B. Jürgen Hanneder, Rājavidyā: Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgītā von Angelika Malinar [Review], *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 151 (2001), S. 239–241, hier: S. 240.

⁶³ Siehe Wimmer, Interkulturelle Philosophie, S. 134 u. Paul, Einführung in die interkulturelle Philosophie, S. 31.

1.5 Zur Methodik: Horizonte eines Textes

Was Elberfeld in Bezug auf die vergleichende Philosophie im Folgenden beschreibt, kann auch auf die interkulturelle bezogen werden:

Die hermeneutische Situation komparativer Philosophie ist somit nirgends die gleiche, sondern immer auch geprägt durch die eigene Sprache, Wirkungsgeschichte und Lebenswelt, durch die das jeweilige Denken in seinen grundsätzlichen Motivationen ausgerichtet wird.⁶⁴

Um diese Situation mit ihren Kontexten, ihren Textmigrationen und -verflechtungen zu analysieren, wird sich vorwiegend auf Hans-Georg Gadamer's Hermeneutik bezogen sowie zu einem gewissen Grad auf die »Rezeptionsästhetik« von Hans Robert Jauss. Dabei wird Gadamer's Hermeneutik als Analysemuster verwendet, insbesondere seine Terminologie, ohne dabei jedoch die Annahme zu vertreten, dass seine Hermeneutik letztlich das richtige Instrumentarium liefert, um einen Text wie die »Bhagavadgītā« auszulegen oder generell interkulturelles Verstehen zu fördern. Das will heißen, dass sich erst im Unterpunkt 5.1 des Schlusskapitels, quasi als Denkanstoß, der Frage nach der besten Umgangsweise mit solch einem Text angenommen wird. Vorher liegt es lediglich an, die diversen Horizonte nachzuzeichnen, um so ein Bild davon zu erhalten, was für die Kontexte maßgebend und wie die Beschaffenheit des Textes ist. Den Begriff »Horizont« definiert Gadamer verbaliter: »Horizont ist der Gesichtskreis, der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist.«⁶⁵ Im Folgenden wird der Begriff vorwiegend in dieser Eindimensionalität verwendet, gleichwohl es besonders beim Horizont des Textes ersichtlich wird, dass die Metapher hier insofern zu kurz greift, als man von einem mehrdimensionalen, vielschichtigen

⁶⁴ Elberfeld, Überlegungen zur Grundlegung »komparativer Philosophie«, S. 141.

⁶⁵ Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 307.

Zur Methodik: Horizonte eines Textes

oder Horizont mit Brüchen sprechen müsste.⁶⁶ Wenn überhaupt, dann ist man nur so in der Lage, der Komplexität solch eines Textes, aber auch den Rezipienten annähernd gerecht zu werden.

In der Rezeption gibt es auf unterschiedlichen Seiten des Spektrums verschiedene solcher von Gadamer genannten »Punkte«. Auf der einen Seite des Spektrums befinden sich jene Horizonte, die von den Lesern geformt werden. Gadamer spricht in diesem Zusammenhang von »Vormeinungen« und »Vorurteilen«, die er zu rehabilitieren gedenkt, zumal man sich seines Erachtens der Geschichte nicht entziehen kann, man sich immer in ihr bewegt und daher auch immer solche Vor-Urteile mit sich bringt.⁶⁷ Gadamers Ansicht nach sind sie die Prämisse für das Verstehen überhaupt. Ob diese dem eigenen Horizont, also dem eigenen Standpunkt, entspringenden Vorurteile nun »legitime Vorurteile«⁶⁸ sind oder nicht, ist dabei (erst einmal) unerheblich. Um den Kontext verständlich zu machen, ist es lediglich von Bedeutung, aufzuzeigen, was die Vorurteile der Rezipienten im Allgemeinen sind.⁶⁹ Genauso ist es (vorerst) nicht von Belang, Gadamers oftmals kritisierte »Rehabilitierung von Autorität und Tradition«⁷⁰ einer Untersuchung zu unterziehen, sondern darzulegen, durch welche Autoritäten und Traditionen die Vorurteile und Erwartungen der Rezipienten bedingt sind.

Was heißt das nun in concreto? Bei jedem Fallbeispiel wird nach dem gleichen Schema vorgegangen: Die Vorurteile werden erschlossen, indem die vorangegangene Rezeptionstradition beleuchtet wird, dann die Biographie samt der politisch-historischen Situation, die Philosophie, die Lesestrategie und schließlich die individuelle Auslegung der »Bhagavadgītā« eines jeden Philosophen. Ohne einem Biographismus anheimfallen zu wollen, wird von der Annahme ausgegangen, dass jeder Interpret einer bestimmten »Lebenswelt«⁷¹ ent-

⁶⁶ Es wird nicht ausreichen, einen Horizont wie Gadamer als beweglich zu beschreiben, als etwas, in das man sich hinein und das sich mit einem bewegt. (Siehe ebd., S. 309.)

⁶⁷ Ebd., S. 272 f. u. v. a. 275 ff.

⁶⁸ Ebd., S. 281.

⁶⁹ Das Vorhaben gleicht dem, wie es Adluri und Bagchee formuliert haben: »[W]hat agendas, textual and otherwise, were they [the writers] working out in their writings? What role did the idea of India play in these agendas, and how was this idea expressed, reformulated, or otherwise adapted to suit these agendas?« (Adluri, Bagchee, *The Nay Science*, S. 4.)

⁷⁰ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 281.

⁷¹ Siehe z. B. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die*

Zur Methodik: Horizonte eines Textes

springt und somit bestimmte biographische Ereignisse ausschlaggebend für die späteren Ansichten sind, welche die Auslegung von vornherein prägen (2.2.1, 2.3.1, 3.2.1, 3.3.1). Mit dem biographischen Horizont lässt sich die eigene Philosophie, beziehungsweise die Positionierung im wissenschaftlichen Diskurs in Beziehung setzen, die ebenso einen Teil des eigenen Horizonts ausmacht und so die Auslegung der »Bhagavadgītā« von Anbeginn mitbestimmt (2.2.2, 2.3.3, 3.2.2, 3.3.2). Damit steht häufig eine bestimmte Hermeneutik oder Art des Lesens in Verbindung, auf welche die Interpreten während des Lesens zurückgreifen, möge sie nun individuell geprägt sein, einer bestimmten Tradition entstammen oder beides (2.1.5, 2.2.3.1, 2.3.4.1, 3.2.3 und 3.3.3.1). All diese Aspekte des Gesamthorizonts sind wiederum nicht vor äußeren Einflüssen geschützt, so dass auch sie ergänzend in den Vordergrund gerückt werden müssen (2.2.2, 2.3.2 und 3.2.4). Sobald der individuelle Horizont alsdann nachgezeichnet ist, wird er auf seine Auswirkung bei der Lektüre der »Bhagavadgītā« geprüft. Um dies zu ermöglichen, konzentriert sich die Analyse soweit wie möglich auf neuralgische Punkte, die neben ihrer philosophischen Relevanz in der Rezeptionsgeschichte kontrovers behandelt und vielfältig ausgelegt wurden. Dazu gehören die Fragen bezüglich der Seinsbeschaffenheit (2.2.3.2, 3.3.3.4), der Toleranz (2.2.3.3, 2.3.4.6, 3.3.3.6), des freien Willens (2.2.3.4, 2.3.4.7, 3.3.3.5), der Kasten (2.2.3.4, 2.3.4.8, 3.3.3.6), der *yoga*-Pfade (2.2.3.5, 2.3.4.9), des Pazifismus beziehungsweise der Gewalt (2.2.3.6, 2.3.4.4, 3.3.3.3) als auch Kṛṣṇas Wesens (2.2.3.6, 2.3.4.5).

Damit befindet man sich bereits mitten in dem, was Gadamer als »Wirkungsgeschichte« versteht. Diesbezüglich gibt er zu verstehen:

Wenn wir aus der für unsere hermeneutische Situation im ganzen bestimmenden historischen Distanz eine historische Erscheinung zu verstehen suchen, unterliegen wir immer bereits den Wirkungen der Wirkungsgeschichte. Sie bestimmt im voraus, was sich uns als fragwürdig und als Gegenstand der Erforschung zeigt, und wir vergessen gleichsam die Hälfte dessen, was wirklich ist, ja mehr noch, wir vergessen die ganze Wahrheit dieser Erscheinung, wenn wir die unmittelbare Erscheinung selber als die ganze Wahrheit nehmen.⁷²

transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Hamburg 1982, S. 52 ff. In Anlehnung an Husserl wird der Begriff hier im weitesten Sinne als der vorwissenschaftliche Raum verwendet, dem das Individuum entstammt, ehe es sich in dem wissenschaftlichen bewegt.

⁷² Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 305 f.

Zur Methodik: Horizonte eines Textes

Gemeint ist damit, dass kein Horizont von der Wirkung der Geschichte ausgeschlossen ist, sie immer die »hermeneutische Situation« bestimmt.⁷³ Gadamer verlangt ein historisches Denken, das seine eigene Geschichtlichkeit mitreflektiert. »Eine sachangemessene Hermeneutik«, so Gadamer, »hätte im Verstehen selbst die Wirklichkeit der Geschichte aufzuweisen.«⁷⁴ Seine eigene hermeneutische Situation zu reflektieren, sei nie vollendbar, gehöre vielmehr zur Essenz des Geschichtlichen. Allerdings kann die Wirkungsgeschichte anderer vergangener Rezipienten auf deren hermeneutische Situation hin geprüft werden, ohne dabei der Illusion zu erliegen, dass der eigene Horizont einen »Blick von nirgendwo«⁷⁵ darstellt. Das heißt, auch in dieser Arbeit wird die Frage gestellt, wie das geschichtliche Wirken zu bestimmten Fragen der Rezipienten führt. Neben den dafür verantwortlichen biographischen und zeitgenössischen Faktoren gilt es deswegen, die vorangegangenen Rezeptionen samt ihren historischen, kulturellen und politischen Ereignissen zu dokumentieren. Denn hier sind die darauffolgenden Fragen bereits angelegt. Dafür dient das Konzept der Rezeptionsästhetik beziehungsweise der »Rezeptionsgeschichte«, wie sie Jauß in seiner »Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft« in Anlehnung an Gadammers Wirkungsgeschichte entwickelt hat.⁷⁶ Der wichtigste Aspekt ist dabei die Erkenntnis, dass die Rezeption eines Werkes oft von den vorherigen und zu dieser Zeit vorherrschenden Rezeptionen beeinflusst ist. Welche Autoritäten folgen und in welcher Tradition stehen, um mit Gadamer zu sprechen, also die Rezipienten? Dies wird vor allem in 2.1 und 3.1 (sowie 3.3.2.4) herausgearbeitet, wobei zuvorderst darauf Wert gelegt wird, wie sich die unterschiedlichen Wirkungsgeschichten interkulturell beeinflussen.⁷⁷ Darüber hinaus werden »die Probleme der Bestimmung des Werks aus seiner Wirkung, der Dialektik von Wirkung und Rezeption, der Kanonbildung und Umbildung, des dia-

⁷³ Ebd., S. 307.

⁷⁴ Ebd., S. 305.

⁷⁵ Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, New York 1986. Im Gegensatz zur subjektiven Perspektive beschreibt Thomas Nagel »the view from nowhere« als eine objektive Perspektive, die sich durch ihre Abkopplung charakterisiert.

⁷⁶ Hans Robert Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, in: ders. (Hrsg.), *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a. M. 1973, S. 144–207.

⁷⁷ Siehe Elberfeld, *Philosophieren in einer globalisierten Welt*, S. 167–170.

Zur Methodik: Horizonte eines Textes

logischen Verstehens im Zeitabstand (der Horizontvermittlung)«⁷⁸ untersucht.

Damit ist aber noch nicht die Frage nach dem Horizont des Textes beantwortet, den es gleichermaßen zu untersuchen gilt. Gadamer spricht davon, dass ein Text in der Dialektik des Lesens immer einen »Fragehorizont« hat, er mithin Fragen an den Interpreten stellt. »In Wahrheit kann man einen Text nur verstehen,« so Gadamer, »wenn man die Frage verstanden hat, auf die er eine Antwort ist.«⁷⁹ In diesem Sinne sollen im Abschnitt 4 zusammen mit den Horizonten des Textes die Fragen der »Bhagavadgītā« erarbeitet werden. Der Horizont des Textes ist durch die sich gegenseitig bedingenden Aspekte der Typologie, Translation, Form und des Inhalts beeinflusst. Der philosophisch inhaltliche Horizont des Textes wird in 4.1 zusammengefasst. Bereits hier wird deutlich, dass aufgrund der komplexen »Intertextualität«⁸⁰ und der damit verbundenen philosophischen Vielfalt nur schwerlich von einem einzelnen oder einem eindimensionalen, linearen Horizont ausgegangen werden kann. Man könnte sagen, die Fragen dieser Lehrschrift, dieses *śāstras*, sind nicht nur viele, sondern durchaus auch widersprüchlich. In 4.2 wird der Dialog im Lichte der transformativen Philosophie untersucht, um so darzulegen, dass noch weniger von einem greifbaren Horizont des Textes gesprochen werden kann, insoweit man ihn transformativ liest. Der Punkt 4.3 widmet sich sodann den Übersetzungen der »Bhagavadgītā«. An dieser Stelle zeigt sich desgleichen, dass es zu Verschiebungen und Veränderungen im textlichen Horizont kommt und somit, zumindest in der

⁷⁸ Hans Robert Jauß, *Die Theorie der Rezeption. Rückschau auf ihre unerkannte Vorgeschichte*, Konstanz 1987, S. 5.

⁷⁹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 376. Rachel Nicholls schreibt über die Wirkungsgeschichte als methodischen Ansatz: »The historian who studies the *Wirkungsgeschichte* of a text looks at the implications of the historical changes in interpretation.« (Rachel Nicholls, *Walking on the Water. Reading Mt. 14:22–33 in the Light of Its Wirkungsgeschichte*, Leiden 2008, S. 4.) In diesem Sinne soll auch in der vorliegenden Arbeit die Veränderung der Interpretation berücksichtigt werden.

⁸⁰ Julia Kristeva, die diesen Begriff prägte, schreibt ausgehend von Michail Bachtin in ihrem Essay »Le Mot, le Dialogue et le Roman«: »[T]out text se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. A la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle d'*intertextualité*, et la langage poétique se lit, au moins, comme *double*.« (Julia Kristeva, *Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse*, Paris 1969, S. 146.) Weiter spricht sie in diesem Essay von einer »ambivalence de textes«, da ein solcher im konstanten Dialog mit den anderen vorausgegangen steht. (S. 150)

Zur Methodik: Horizonte eines Textes

Übertragung, nicht von dem *einen* Text die Rede sein kann. Schließlich wollen die literarischen Formen des Philosophierens in Punkt 4.4 in Augenschein genommen werden, die den Text – um es in Umberto Eco's Worte zu kleiden – zu einem »offenen Kunstwerk«⁸¹ machen. Da nicht alle literarischen Aspekte berücksichtigt werden können, fällt die Auswahl hier auf das Fiktionale (4.4.1), die Paradoxien (4.4.2), die poetischen Bilder (4.4.3) und das Dialogische (4.4.4). Zusammen mit dem Inhalt sowie den transformativen und translatorischen Gesichtspunkten legen sie Zeugnis davon ab, dass der hier zu behandelnde Text nicht als ein Horizont erfasst werden kann, er vielmehr verzierend ist. Deswegen wird anschließend (5.1) das Fazit gezogen, dass man nicht im Gadamer'schen Sinne in Bezug auf die »Bhagavadgītā« von einer »Horizontverschmelzung« sprechen kann. Stattdessen wird ein Vorschlag für eine adäquatere Auslegungsweise dargereicht, bevor schließlich (5.2) alles resümiert wird.

Ehe der Hauptteil beginnt, noch ein kurzes Wort zur Auswahl der Fallbeispiele. Zunächst wurde darauf Wert gelegt, dass alle hier behandelten Denker etwa zur gleichen Zeit wirkten und auf die eine oder andere Weise miteinander in Beziehung standen, um so zu verdeutlichen, wie trotz temporaler, teilweise auch territorialer wie intellektueller Nähe die Auslegungen stark voneinander differieren können. Des Weiteren wurde neben der gelebten und philosophischen Interkulturalität (siehe 1.3) der Interpreten berücksichtigt, dass alle dem Text philosophische Fragen stellen.⁸² Es wurde weiterhin

⁸¹ Umberto Eco, *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt a. M. 1977.

⁸² Der Einwand, dass es sich nicht bei allen um Philosophen handelt, ist aus zwei Gründen unangemessen. Einerseits stimmt es schlichtweg nicht. Schweitzer ist zwar nicht als Philosoph bekannt, hat aber auch abgesehen von seiner Dissertation ein philosophisches Werk hinterlassen, das allerdings allzu unbeachtet geblieben ist. Wenn man sich mit Gandhis Werk näher beschäftigt, so wird in seinem Fall ebenfalls ersichtlich, dass er dem Hindutext nicht nur philosophische Fragen stellt, sondern darauf basierend eine eigene Philosophie entwickelt. So verwundert es nicht, dass sein Denken immer wieder als philosophisch erachtet wird. (Um nur einen unter vielen zu nennen, der Gandhi als Philosoph sieht: Shashi Tharoor, *An Era of Darkness. The British Empire in India*, New Delhi, S. 145.) Was Hauer betrifft, so kann man sein Werk religionsphilosophisch einordnen. Obzwar er ein Indologe ist, steht in vielen Auseinandersetzungen mit Texten wie der »Bhagavadgītā« das Philosophische und nicht das Philologische im Vordergrund. Ohnehin wird die indische Philosophie, zumindest auf europäischen Boden, zumeist in der Indologie behandelt. Hauer selbst schreibt: »Es ist *nicht richtig*, daß es *keinen Standpunkt außerhalb des Gegensatzes von Religion und Philosophie* gibt. Dieser Gegensatz ist nämlich da aufgehoben, wenn auch in einer Polarität stärkster Spannung, wo der Philosophierende selbst ein reli-

Zur Methodik: Horizonte eines Textes

darauf geachtet, dass sich fast alle – Schweitzer ist hier ein Stück weit eine Ausnahme – in einem stark prägenden politischen Kontext bewegen und sie (dennoch) zu unterschiedlichen Schlüssen kommen. Damit korreliert ebenso die Idee, dass sie einerseits Gemeinsamkeiten aufweisen und doch andere Typen eines Lesers repräsentieren. Radhakrishnan (2.2) ist seiner Karriere nach zu urteilen der Philosophischste unter ihnen. Bei ihm steht das Idealistische und das mit dem politischen Kontext verwobene Welteinende im Vordergrund. Für Gandhi (2.3) ist das Politische von noch mehr Belang, allerdings mit einem Fokus auf das tatsächliche Handeln. Dementsprechend steht bei ihm der anwendbare Aspekt im Vordergrund. Für Schweitzer (3.2) ist das Ethische von besonderer Wichtigkeit, was er anhand seiner eigens entwickelten Ethik misst. Dies lässt ihn als einer der Wenigen die »Bhagavadgītā« in herabschätzender Weise betrachten.⁸³ Hauer (3.3) Lektüre ist wiederum stark durch ideologische und identitätsbezogene Fragen motiviert. Schließlich sei erwähnt, dass betreffend Schweitzer und Hauer kaum bis keine Forschung existiert, die sich speziell mit deren Auslegung des Kṛṣṇa-Arjuna-Gesprächs auseinandersetzt.

giöser Mensch ist, und wo die Religion nicht eine geglaubte Theologie, sondern eine unmittelbar erfahrene Wirklichkeit existenzialer Wesenheit ist, nicht durch dogmatische oder irgendwelche andere Schranken eingeengt. Beispiele für dieses zu selben Zeit in Religion wie in der Philosophie Stehen gibt es sehr viele; nicht nur in Indien und im Fernen Osten, sondern auch im Westen. Sie sind auch heute nicht ausgestorben. Ich darf mich zu ihnen rechnen.« (Jakob Wilhelm Hauer, *Verfall oder Neugeburt der Religion? Ein Symposium über Menschsein, Glauben und Unglauben*, Stuttgart 1961, S. 284.)

⁸³ Schweitzer ist nicht der Einzige, welcher der Schrift kritisch gegenübersteht. Auch von indischen Intellektuellen wie dem Dalit und späteren Buddhismus-Konvertit Bhimrao Ramji Ambedkar stammen Einwände. Vom Marxismus inspiriert liest er den Text als apologetische Kontrarevolution gegenüber dem ihm nach moralisch weit aus evolvierten Buddhismus. Er beanstandet allem voran die Rechtfertigung des Krieges und des Kastensystems. (Vgl. Nalini Pandit, Ambedkar and the »Bhagwat Gita«, *Economic and Political Weekly* 27 (1992), S. 1063–1065.)