

Neue Hallesche Berichte
Quellen und Studien zur Geschichte und Gegenwart Südindiens

Im Auftrag der Franckeschen Stiftungen zu Halle
Herausgegeben von
Michael Bergunder und Helmut Obst

Band 6

Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland

Eine Übersicht

Herausgegeben
von
Michael Bergunder

Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle
2006

Michael Bergunder

Die Bhagavadgita im 19. Jahrhundert. Hinduismus, Esoterik und Kolonialismus

Die Bhagavadgita gilt heute sowohl in Indien als auch im Westen vielerorts als die wichtigste und populärste Schrift des Hinduismus. Mohandas K. Gandhi (1869–1948), dessen Wertschätzung der Bhagavadgita sprichwörtlich ist, sprach einmal davon, dass jemand nach dem Tode Erlösung erlangen werde, der die Botschaft der „Mutter Gita“ Zeit seines Lebens im Herzen behielte,¹ und dass „kein Hindu einen einzigen Tag verstreichen lassen sollte, ohne die ... Bhagavadgita zu studieren“². Sarvepalli Radhakrishnan (1888–1975) schrieb in seiner zweibändigen Übersicht über die indische Philosophie: „... wenn der Einfluss, den ein Werk auf den menschlichen Geist hat, ein Hinweis auf seine Bedeutung ist, dann ist die Gita das einflussreichste Werk im indischen Denken.“³ In Indien ist die Bhagavadgita heutzutage in zahlreichen populären und preiswerten Ausgaben und Kommentaren in Englisch und den Regionalsprachen praktisch überall erhältlich. Die besondere Wertschätzung und Popularität dieser Schrift in großen Teilen des zeitgenössischen Hinduismus, die selbst von denjenigen geteilt wird, die sie noch nie gelesen haben, ist auch im Westen wohlbekannt und findet in der westlichen Repräsentation des Hinduismus bis hin in die Schulbücher ihren Niederschlag.

Weniger bekannt ist allerdings, dass es sich dabei um eine verhältnismäßig junge, auf das 19. Jahrhundert zurückgehende Erscheinung handelt.⁴ Zuvor genoss die Bhagavadgita nur in bestimmten Strömungen eine

¹ Gandhi 1999: Bd. 37: 107. (Aus: „Discourses on the ‚Gita‘“, der zitierte Eintrag ist vom 27.3.1926). („Before Mother Gita, the earthly mother stands no comparison. He who has the Gita always engraved in his heart and keeps it there till the moment of death, will attain to moksha.“), vgl. Gandhi, 1999: Bd. 64: 255. Vgl. auch Huber, 1991b: 6.

² Gandhi 1999: Bd. 41: 89. (Hindi-Vorwort zu einer tamilischen Bhagavadgita-Übersetzung von S. Bharati, 1928). („But this I can certainly say, that no Hindu should let a single day pass without the study of Shrimad Bhagavad Gita.“)

³ Radhakrishnan 1929: I, 519. („... if the hold which a work has on the mind of man is any clue to its importance, then the Gītā is the most influential work in Indian thought.“)

⁴ Vgl. z. B. Sharpe 1985; Huber, 1991a: 4–7; Das, 2001.

herausragende Bedeutung. Sie gehört traditionell neben den Upanishaden und den Brahmasūtras zu den drei klassischen Kommentar-Texten (*prasthānatrayā*) der Vedanta-Philosophie, deren genaue Verbreitung vor dem 19. Jahrhundert nur schwer abzuschätzen ist. Advaita Vedanta wurde sowohl unter Smarta-Brahmanen als auch in Shankaracharya-Klöstern und von Angehörigen der Daśanāmi-Asketenorden gepflegt. Vishishta Advaita Vedanta (*viśiṣṭādvaitavedānta*) wurde vor allem in Śrīvaiṣṇava-Kreisen tradiert. Außerhalb des Vedanta hatte die Bhagavadgita bis zum 19. Jahrhundert anscheinend keine oder nur eine untergeordnete Bedeutung.⁵ Dies gilt selbst für vishnuitische Bhakti-Strömungen mit einer dezidierten Krishna-Verehrung, wo eher Texte wie das Bhagavata Purana maßgeblich waren. So war in der im 16. Jahrhundert entstandenen Caitanya-Bewegung, die eine radikale Krishna-Bhakti pflegte, die Bhagavadgita zwar nicht unbekannt und wurde als Beleg für die Überlegenheit von Bhakti gegenüber Wissen durchaus zitiert. Dennoch gibt es selbst hier in der Breite kaum eine wirkliche inhaltliche Auseinandersetzung mit der Schrift, und der früheste bekannte Kommentar stammt erst aus dem Ende des 17. Jahrhunderts.⁶ Die besondere Rolle, die die Bhagavadgita in zeitgenössischen Neo-Caitanya-Bewegungen wie der ISKCON spielt, ist erst neueren Datums und setzt die neue Popularität des Textes bereits voraus.

Der österreichische Indologe Bharati war wohl einer der ersten, die darauf aufmerksam gemacht haben, dass die Popularisierung der Bhagavadgita im Indien des ausgehenden 19. Jahrhundert einer komplexen globalen Konstellation zu verdanken ist. Er sprach pointiert von einem „Pizza-Effekt“⁷: Wie die Pizza in Italien, sei auch die Bhagavadgita in Indien erst populär geworden, nachdem sie im Westen großen Anklang gefunden hatte. Auch wenn inzwischen in der Forschung weitgehende Einigkeit über diesen Zusammenhang herrscht, so sind doch die Einzelheiten der Entwicklung immer noch zu wenig erforscht.

Die Popularisierung der Bhagavadgita darf nicht separat betrachtet, sondern muss in den Kontext der allgemeinen Advaita-Vedanta-Renaissance im 19. Jahrhundert gestellt werden.⁸ Wie im Folgenden ausgeführt wird, zeigt die außerhalb der traditionellen Gelehrsamkeit erfolgende indische Rezeption der Bhagavadgita im 19. Jahrhundert – allerdings mit bedeutenden Ausnahmen, wie z. B. die Krishna-Renaissance in Bengalen – eine deutliche Herkunft aus der Auslegungstradition des Advaita Vedanta. Der Zusammenhang ist dabei aber nicht notwendigerweise

⁵ Vgl. King 1982.

⁶ Vgl. O’Connell 1976.

⁷ Vgl. Bharati 1970: 274.

⁸ Darauf hatte übrigens bereits Bharati andeutungsweise hingewiesen, vgl. Bharati 1970: 274. Zur Advaita-Vedanta-Renaissance vgl. Bergunder 2005a: 222–233.

reziprok, denn umgekehrt kam die frühe indische Neuentdeckung des Advaita Vedanta bei Rammohan Roy (1772?–1833) noch ohne eingehenderen Bezug auf die Bhagavadgita aus.⁹ Einzig im Zusammenhang seiner Argumentation gegen Sati („Witwenverbrennung“) greift er neben anderen auf die Bhagavadgita als ein bekanntes „Shastra“ zurück, als Beleg für die Ablehnung von „Taten, die auf Verlangen beruhen, wie z. B. die Konkremation“, d. h. Sati.¹⁰ Nur in diesem Zusammenhang betont er dann auch die Autorität der Bhagavadgita,¹¹ die in seinen philosophischen Schriften keinerlei Rolle spielt.

Die Popularisierung der Bhagavadgita im 19. Jahrhundert lässt sich in verschiedene Phasen einteilen. Zunächst kam es zu einer intensiven Rezeption in Europa und Nordamerika, die Anfang der 1880er Jahre eine Globalisierung innerhalb des kolonialen Diskurses erfuhr. Diese Globalisierung der Rezeption bildete den Kontext für die neo-hinduistische Privilegierung der Bhagavadgita im ausgehenden 19. Jahrhundert.

Bhagavadgita und Europa

Die englische Übersetzung der Bhagavadgita aus dem Jahre 1785 von Charles Wilkins (1749–1836), der zum Kreis der frühen Orientalisten in Kalkutta gehörte,¹² war die erste Übersetzung einer Sanskrit-Schrift in eine europäische Sprache.¹³ Es deutet einiges darauf hin, dass Wilkins die Bhagavadgita als Kommentar-Werk der Vedanta-Philosophie bei brahmanischen Gewährsleuten in Benares kennengelernt hat, und er selbst erwähnt das Vorhandensein einer breiten Kommentarliteratur, die ihm zum Teil zugänglich war.¹⁴ Wenn er schreibt, dass die Bhagavadgita „alle

⁹ Vgl. Killingley 1977: 154, 342; Killingley 1993: 86–87.

¹⁰ Killingley 1977: 154–155. („In the *Gītā* and other śāstras there are many clear authorities for disapproval and prohibition of acts based on desire such as concretion.“ [aus dem letzten bengalischen Traktat über Sati, 1829])

¹¹ Vgl. Sharpe 1985: 13–14.

¹² Vgl. Lloyd 1979.

¹³ Dem waren allerdings zahlreiche persische Übersetzungen am Mogul-Hof vorausgegangen, unter anderem auch eine unter Dara Shukoh (vgl. Hasrat, 1982: 236–238). Anders als beim Oupnek’hat ist allerdings bisher nicht bekannt, ob Wilkins davon Kenntnis hatte. Er konnte in jedem Fall gut Persisch (vgl. Kopf, 1979: 33), wie die meisten der Orientalisten in Kalkutta, deren Hauptverständigungssprache mit ihren brahmanischen Gewährsleuten die persische Sprache war (vgl. Rocher, 1995: bes. 54–57, 63). Immerhin haben einige dieser persischen Bhagavadgita-Übersetzungen den Weg in die India Office Library und das Britische Museum gefunden und die dort befindlichen Manuskripte wurden zum großen Teil von britischen Orientalisten zusammengetragen. In seinem Vorwort betont Wilkins andererseits ausdrücklich, dass er allein aus dem Sanskrit übersetzt habe (vgl. Marshall 1970: 192–195).

¹⁴ Marshall 1970: 194.

großen Geheimnisse ihrer Religion“¹⁵ enthalte, erinnert das an Shankaras bekannte einleitende Bemerkungen zu seinem *Gitabhashya*, wo er die *Bhagavadgita* als die „Kernessenz der Lehre der Veden“ bezeichnet.¹⁶ Überdies sieht Wilkins die Kernaussage der *Bhagavadgita* darin, „alle vorherrschenden Arten der Verehrung in der damaligen Zeit zu vereinigen“ und die „Einheit der Gottheit“ zu lehren, so dass durch die damit verbundene Ablehnung von „götzendienerschen Opfern“ und der „Verehrung von Bildern“ die Lehren der „Veden“ untergraben würden.¹⁷ Diese Charakterisierung verweist nicht nur auf einen vedantischen Interpretationsrahmen, sondern auch darauf, dass Wilkins die *Bhagavadgita* von der zeitgenössischen westlichen Kritik an Götzendienst und -opfer im damaligen Indien ausnehmen will, denn die „gelehrtesten Brahmen der Gegenwart“ seien in Wahrheit „Unitarier“ und die *Bhagavadgita* der „Sturz des Polytheismus“.¹⁸ Wilkins ebnete so den Weg für eine westliche Aneignung der *Bhagavadgita* als einen im Geiste des europäischen Deismus lesbaren Alternativtext zu traditionellen christlichen Vorstellungen.¹⁹ Diese Lesart sollte in der Folge auch die meisten Wirkungen entfalten. Wilkens Übersetzung wurde in Europa schnell bekannt. Zwei Jahre später erschien sie bereits in Französisch und es ist mehr als bemerkenswert, dass sie für über ein Jahrhundert populär blieb und mehrfach nachgedruckt wurde.

Die *Bhagavadgita* erlebte ihre erste größere westliche Rezeptionsphase in der deutschen romantischen Philosophie, maßgeblich befördert durch eine lateinische Übersetzung von August Wilhelm Schlegel von 1823. Zu dieser Ausgabe gibt es aus dem Jahre 1826 eine ausführliche Rezension durch Wilhelm von Humboldt, der einmal in einem Brief seinen „Dank gegen das Geschick“ aussprach, „dass es mich habe leben lassen, dies Werk noch kennen zu lernen“.²⁰ Humboldt steht als Beispiel für einen „romantischen Konsens“, der in der *Bhagavadgita* eine universale Bot-

¹⁵ Marshall 1970: 193. („The *Brāhmāns* esteem this work to contain all the grand mysteries of their religion.“)

¹⁶ „tat idaṃ samastavedārthasārasaṃgrahabhūtaṃ“, vgl. Sastry 1977: 4; Thomas 1987a: 10.

¹⁷ Marshall 1970: 193. („... to unite all the prevailing modes of worship in those days; and, by opposition to idolatrous sacrifices, and the worship of images, to undermine the tenets inculcated by the *Vēds*.“)

¹⁸ Marshall 1970: 194. („downfall of polytheism“, „The most learned *Brāhmāns* of the present times are Unitarians ...“). Diese Haltung wurde z. B. auch von dem Orientalisten Nathaniel Brassey Halhed (1751–1830) geteilt, mit dem Wilkins seine *Bhagavadgita*-Übersetzung diskutierte (vgl. Rocher 1983: 123–124). Vgl. dazu auch die „unitarische“ Deutung des Advaita Vedanta durch Rammohan Roy (vgl. Killingley 1993: 135–137).

¹⁹ Vgl. Halbfass 1990: 56.

²⁰ Kronenbitter 2002: 300 (Brief Wilhelm von Humboldts an Friedrich Gentz, 1.3.1828).

schaft der „Einheit – mit Gott und mit der Natur“ sieht.²¹ In gewisser Weise wird diese Sichtweise selbst durch Hegel in einer kurz darauf erschienenen sehr kritischen Replik auf Humboldts Essay reproduziert. Zwar kommt Hegel zu einer gegensätzlichen Bewertung der Bhagavadgita, aber es wird derselbe Interpretationsrahmen verwendet. Auch für Hegel ist die Bhagavadgita die typische Vertreterin einer indischen Einheitsphilosophie, die auf „Yoga“ bzw. „Meditation“ beruhe. Allerdings hält er den indischen Einheitsgedanken für unreflektiert, abstrakt und bestimmungslos („Religion der Substanz“), weil er nicht seinen Weg zurück in die konkrete Besonderheit der Welt gefunden habe, um eine Idee der Person und des autonomen Subjekts zu entfalten.²² Diese Bewertung ist bei ihm nicht nur als allgemeine Kritik an östlichen Religionen zu verstehen, sondern vor allem gegen die romantische Philosophie gerichtet. Die Bhagavadgita, als typische Vertreterin einer mystischen Einheitsphilosophie, wird damit für europäische Frontlinien kompatibel.

Es ist bemerkenswert, dass die entstehende Indologie nur einen vergleichsweise geringen Anteil an der weiteren westlichen Rezeption der Bhagavadgita hatte. 1855 erschien von John Cockburn Thomson (1834–1860) eine neue englische Übersetzung nebst einer Edition des Sanskrittextes und einer ausführlichen Einleitung in die indische Philosophie, wo er die Bhagavadgita als ein typisches Produkt der Sāṃkhya-Philosophie charakterisiert, ohne damit anscheinend eine besondere Wertschätzung zu verbinden.²³ Auch wegen der mangelnden fachlichen Ausgewiesenheit des Übersetzers hat diese Ausgabe wahrscheinlich nur geringe Wirkung entfaltet. Emile-Louis Burnouf (1821–1907) brachte 1861 einen transliterierten Sanskrittext mit französischer Prosäübersetzung heraus. Wenn er im Vorwort schreibt, dass die Bhagavadgita die „Essenz“ der „brahmanischen Philosophie“ enthalte und einen sicheren Zugang zum „Wissen Indiens“ biete,²⁴ dann sind das lediglich Allgemeinplätze, die nicht spezifiziert werden. Seine Ausgabe war vor allem als Übungsbuch für Studierende gedacht.²⁵ Eine spezifische Privilegierung und Fokussierung lässt sich weder bei Thomson noch bei Burnouf feststellen. In den „Akademischen Vorlesungen über indische Literaturgeschichte“ von Albrecht Weber (1852, ²1876, frz. 1859, engl. 1878, ²1882, ³1892) wird die Bhagavadgita lediglich als Teil des Mahabharata abgehandelt, ähnlich auch noch in Arthur A. Macdonells Geschichte der Sanskrit Literatur (1900).²⁶

²¹ Sharpe 1985: 20.

²² Vgl. Halbfass 1990: 84–99.

²³ Vgl. Dowson 1879: 43–44, 82–83.

²⁴ Burnouf 1861: VII. („... la Bhagavad-gîtâ contient l'essence même de la philosophie brâhmanique et nous fait entrer de plain-pied dans la connaissance de l'Inde“)

²⁵ Vgl. Burnouf 1861: V–XI.

²⁶ Arthur Anthony Macdonell, A history of Sanskrit literature, London: W. Heinemann 1900. Vgl. Sharpe 1985: 51. Zur Bibliographie von Albrecht Weber vgl. Parpola 2003.

Wenn Max Müller die Bhagavadgita als eine nicht sehr alte und „eher populäre und exoterische Darlegung vedantischer Lehren“²⁷ bezeichnet, dann zeigt das ebenfalls nicht gerade ein besonderes Interesse an der Schrift, aber immerhin eine klare Bestimmung als Werk des Vedanta. Die Bhagavadgita festigte innerhalb der Indologie einen gewissen herausgehobenen Status dadurch, dass sie einen eigenen Band in den *Sacred Books of the East* erhielt, wo sie von dem dortigen indischen Übersetzer Telang, auf den wir noch genauer zu sprechen kommen, ebenfalls als klassische Quelle im Stil eines Upanishads, wenn auch nicht vom selben Alter, und als Kommentartext für die Vedanta-Philosophie behandelt wurde.²⁸

Die eigentliche Hochphase der indologischen Bhagavadgita-Forschung begann erst nach 1900 und dauerte ungefähr 40 Jahre.²⁹ Sie war von daher eher eine Reaktion auf die bereits erfolgte Popularisierung in Indien selbst. Eine gewisse Ausnahme bildeten lediglich Teile der Indologie, die dem theistischen Vishnuismus die meiste Sympathie entgegenbrachten und ihn als Mitte des Hinduismus ansahen. Hier wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch die Möglichkeit eines christlichen Einflusses auf die Ausbildung der Krishna-Bhakti diskutiert.³⁰ Albrecht Weber vertrat 1857 die These, dass der Krishna-Kult vom Christentum beeinflusst sein bzw. falsch verstandenes Christentum darstellen könnte.³¹ Diese Idee wurde von dem katholischen Breslauer Kanonikus Franz Lorinser im Vorwort zu seiner metrischen Bhagavadgita-Übertragung von 1869 aufgenommen und die Bhagavadgita dort als christlich beeinflusste Schrift dargestellt. In der zweiten Auflage von Albrecht Webers „Akademischen Vorlesungen“ (1875) wurde dies in einer Fußnote mit, wenn auch distanzierter, Sympathie diskutiert.³² Diese Diskussion vererbte allerdings, sobald weitgehende Einigkeit in der Indologie darüber hergestellt worden war, dass die Bhagavadgita vorchristlich und eventuell sogar vorbuddhistisch sei und inhaltliche Parallelen kein schlüssiger Beweis für Abhängigkeit seien.³³ Darauf hatten sehr früh bereits Max Müller³⁴ und später vor allem Richard Garbe nachdrücklich verwiesen.³⁵

²⁷ Müller 1883: 272, vgl. auch 109–110.

²⁸ Vgl. Telang 1882.

²⁹ Vgl. Malinar 1996: 17. In dieser Phase wird vor allem diskutiert, ob die Bhagavadgita ursprünglich ein rein theistischer Text gewesen sei, der später brahmanisch-„pantheistisch“ umgearbeitet wurde (z. B. Adolf Holtzmann 1891; Richard Garbe 1905) oder ob es vielleicht umgekehrt gewesen sei (Edward Washburn 1895; Paul Deussen/Otto Strauss 1906) oder ob beides bereits ursprünglich verschmolzen war (Hermann Jacobi 1918).

³⁰ Vgl. Dalmia 1997: 401 Anm. 60.

³¹ Vgl. Dalmia 1997: 392–393.

³² Vgl. Sharpe 1985: 53; Dalmia 1997: 394.

³³ Auf Parallelen zwischen der Bhagavadgita und dem Neuen Testament, insbesondere dem Johannesevangelium, haben auch späterhin noch Indologen verwiesen, wie z. B.

Bhagavadgita und Nordamerika

Die europäisch-romantische Begeisterung für die Bhagavadgita fand in Nordamerika ihre Fortsetzung. Die besondere Wertschätzung des amerikanischen Transzendentalismus für die Bhagavadgita wurde wiederholt hervorgehoben. Christy urteilt sogar, dass „kein einziges orientalisches Werk“ hier „einflussreicher“ gewesen sei „als die *Bhagavadgita*“.³⁶ Dennoch darf im Rückblick und im heutigen Bewusstsein der Bedeutung der Schrift das Gewicht der Bhagavadgita-Rezeption nicht überschätzt werden. Zahlreiche andere orientalistische Quellen- und Sekundärwerke spielten zum Teil ebenfalls eine große Rolle.³⁷ Es war höchstwahrscheinlich Ralph Waldo Emerson (1803–1882), der die Bhagavadgita in den Transzendentalismus einführte. In der späten Rückschau, in einem Brief an Max Müller aus dem Jahre 1873, macht er dafür die Lektüre von Victor Cousins' *Cours de Philosophie* (1828, engl. 1832) verantwortlich, den er Anfang der 1830er Jahre gelesen hatte.³⁸ In diesem Werk, in dem Cousin in eklektischer Art eine Synthese zwischen einem französischen Spiritualismus im Geiste Maine de Birans und dem deutschem Idealismus, vor allem Schellingscher Prägung, versucht, gibt es auch einen Abschnitt über asiatische Philosophie, wo die Bhagavadgita erwähnt wird. Aber erst 1845 hat Emerson die Gelegenheit, die Wilkins-Übersetzung zu lesen und wenig später auch selbst zu erwerben. In einem Brief spricht er bei dieser Gelegenheit davon, dass er die Bhagavadgita erhalten habe, „das berühmte Buch des Buddhismus [sic!], von dem ich Auszüge oft bewundert, aber das Buch nie in meinen Händen gehabt habe“³⁹. Emerson empfiehlt das Buch bald auch seinen Freunden, an die er es ausleiht (z. B. John Greenleaf Whittier, Moncure Conway),⁴⁰ andererseits befürwortet er auf Anfrage eines Verlegers keinen amerikanischen Reprint des schwer erhältlichen Buches.⁴¹ Ein tiefer inhaltlicher Bezug auf die Bhaga-

Edward Washburn Hopkins (1895 und 1901) und Paul Deussen (1906 und 1911) (vgl. Garbe 1914: 211 Anm., 246–249).

³⁴ Vgl. Müller 1890: 93.

³⁵ Vgl. Garbe 1914: 228–254. Vgl. auch Sharpe 1985: 51–58, 110–113.

³⁶ Christy 1932: 23. („No one Oriental volume that ever came to Concord was more influential than the *Bhagavadgita*.“)

³⁷ Vgl. die Literaturliste bei Christy 1932: 278–301.

³⁸ Vgl. Jackson 1981: 47; Sharpe 1985: 21–22.

³⁹ Rusk 1939: III, 209 (Brief Emersons an Elizabeth Hoar, 17.6.1845). Vgl. auch Christy 1932: 287; Jackson 1981: 50; Sharpe 1985: 22. Zum Problem der Verwechslung von Buddhismus und Hinduismus bei Emerson vgl. Jackson 1981: 56. („The only event is the arrival of the ‚Bhagvat-Geeta‘, the much renowned book of Buddhism, extracts of which I have often admired but never before held the book in my hands.“)

⁴⁰ Vgl. Christy 1932: 23, 167–168; Jackson 1981: 50, 134.

⁴¹ Vgl. Christy 1932: 287; Jackson 1981: 52–53. Der erste amerikanische Reprint ist wahrscheinlich erst 1867 in New York (Geo. P. Philes, New York University) veröffent-

vadgita lässt sich jedoch nur am Rande ausmachen und bezieht sich eher auf Einzelverse. So kopiert er sich zum Beispiel Bhagavadgita V,4–5 in sein Journal, wo von der Identität von Denken und Tat (*sāṃkhyā* und *yoga*,⁴² bei Wilkins: „speculative and practical doctrines“) für die Wissen- den die Rede ist. Emerson, der große Helden und große Denker der Ge- schichte gleichermaßen bewunderte, sah sich durch diese beiden Verse anscheinend in seiner Ansicht bestätigt, dass die intellektuelle Annähe- rung an die Überseele und die aktive Entwicklung individueller Perfek- tion zwei gleichberechtigte Weisen menschlichen Strebens darstellten.⁴³

Von Henry David Thoreau (1817–1862), dem anderen großen Trans- zendentalisten, ist ebenfalls eine hohe Wertschätzung der Bhagavadgita be- kannt.⁴⁴ In seiner Zeit als Einsiedler am See Walden „badete“ er zum Bei- spiel, wie er schreibt, „am Morgen“ seinen „Intellekt in der stupenden und kosmogonalen Philosophie der Bhagavadgita“.⁴⁵ In der einzigen längeren Passage seines Werkes, die er der Bhagavadgita widmete (A Week on the Concord and Merrimac Rivers, geschrieben 1840–1844, veröffentlicht 1849), ist für ihn die Schrift aber lediglich ein Beleg für eine Ost-West-Dichotomie, wobei die christlichen Schriften für „reine Moralität“ und die hinduistischen für „reine Intellektualität“ stünden. Zu diesem Zeitpunkt hält er letztere für überlegen, eine Bewertung, die sich später mit der Hinwendung zum „zivilen Ungehorsam“ wieder deutlich verschiebt. Die Bhagavadgita wird also auch hier in einem innerwestli- chen Selbstverständigungsdiskurs positioniert, wobei für Thoreau wohl eher die „Atmosphäre, eher als der wirkliche Inhalt“⁴⁶ von Gewicht wa- ren.

Bronson Alcott (1799–1888), der dritte große Transzendentalist, zeigt vor allem in den 1840er Jahren unter dem Einfluss Emersons ein größeres Interesse an östlichen Religionen. In dieser Zeit liest er auch die Bhaga- vadgita, diskutiert mit Emerson darüber und präsentiert sie auf öffentli- chen Lesungen.⁴⁷ In den veröffentlichten Schriften wird sie aber, wie überhaupt östliche Schriften, nur am Rande erwähnt. Alcott plädiert 1846 für ihre Aufnahme in eine „Bibel der Menschheit“⁴⁸, aber in seinen eigentlichen Entwürfen zu einer spirituellen „Menschheitsbibliothek“

licht worden, während Thomsons Übersetzung von 1855 in Nordamerika kaum Leser ge- funden zu haben scheint.

⁴² Vgl. die Übersetzung von Mylius 1984: 43, Anm. 103.

⁴³ Vgl. Christy 1932: 26.

⁴⁴ Vgl. Sharpe 1985: 26–31.

⁴⁵ Thoreau 1971: 298. („In the morning I bathe my intellect in the stupendous and cosmogonical philosophy of the Bhagvat Geeta, ...“)

⁴⁶ Sharpe 1985: 28. („Perhaps it was the atmosphere, rather than the actual content of the Gita which appealed chiefly to Thoreau.“)

⁴⁷ Vgl. Christy 1932: 242; Jackson 1981: 70–73.

⁴⁸ Vgl. Versluis 1993: 100 (Journal vom Mai 1846).

(Mankind Library) einige Jahre später taucht sie zumindest in den erhaltenen unveröffentlichten Aufzeichnungen nicht explizit auf,⁴⁹ und auch nicht in dem später von Emerson angeschobenen Veröffentlichungsprojekt.⁵⁰

Nach dem amerikanischen Bürgerkrieg formierte sich eine Art zweite Generation von Transzendentalisten, die auf das engste mit unitarischen und freireligiösen Kreisen verwoben waren, und bei denen es erneut ein starkes Interesse an nicht-christlichen Religionen gab, was sich u. a. in drei großen einflussreichen religionsvergleichenden Werken aus diesem Umfeld in den 1870er Jahren niederschlug (Clarke, Johnson, Conway).⁵¹ In jedem ist die Bhagavadgita als wichtige heilige Schrift berücksichtigt, wenn auch in unterschiedlicher Funktion. James Freeman Clarke (1810–1888) zitiert sie in seinen Ausführungen zur Vedanta-Philosophie,⁵² und in ähnlicher Weise widmet auch Samuel Johnson (1822–1882), der übrigens als einziger neben Wilkins auch die Übersetzung von Thomson herangezogen hat, der Bhagavadgita ein ganzes Kapitel.⁵³ Beide führen damit die Rezeption als bedeutende religionsphilosophische Schrift des Hinduismus fort, ohne aber eine besondere Privilegierung vorzunehmen.

Von nachhaltigerer Bedeutung dürfte das dritte Werk, die „Sacred Anthology“ von Moncure Conway (1832–1907), gewesen sein, wo nach Themen geordnet eine Blütensammlung aus Texten verschiedener Religionen dargeboten wird. Conway setzte damit in gewisser Weise das erwähnte transzendentalistische Projekt einer „Bibel der Menschheit“ fort. In diesem Bestreben stand er nicht allein, auch William Henry Channing (1810–1884) hatte zur selben Zeit ähnliches vorgeschlagen.⁵⁴ Für Channing war klar, dass die Bhagavadgita unbedingt in eine „Bibel der Menschheit“ aufgenommen werden musste, zumal sie für ihn neben Konfuzius, Laotse und dem Dhammapada zu seiner täglichen Lektüre spiritueller Texte gehörte. Auch bei Conway findet die Bhagavadgita dementsprechend ihren Platz. Aufgrund ihrer Kürze und der längeren westlichen Auslegungstradition war sie natürlich ein sehr geeigneter Text für diesen Zweck. Von Conway wissen wir, dass er über Emerson die Bhagavadgita

⁴⁹ Vgl. Christy 1932: 240–248; Versluis, 1993: 99–104.

⁵⁰ Vgl. Jackson 1981: 59.

⁵¹ Vgl. Johnson 1872–1885; Clarke 1871; Conway 1874. Vgl. zu den Hintergründen Jackson 1970. Diese drei Werke hatten anscheinend einen hohen diskursiven Status zu ihrer Zeit. So werden sie noch 1892 von dem evangelikalen Missionstheologen Frank F. Ellinwood als die wichtigsten religionsvergleichenden Werke in Nordamerika genannt (vgl. Ellinwood 1892). Man beachte auch, dass sich zu dieser Zeit das Hauptinteresse in den USA mehr und mehr auf den Buddhismus konzentrierte (vgl. z. B. Jackson 1981: 141–156; Tweed 2000).

⁵² Clarke 1871: III, § 6.

⁵³ Johnson 1872–1885: I, 411–440.

⁵⁴ Vgl. Jackson 1981: 111–113.

kennengelernt hatte, die „von da an Teil“ seines „Kanons“ wurde.⁵⁵ Allerdings scheinen die zitierten Passagen vergleichsweise willkürlich ausgewählt und in Bezug auf den Hinduismus ist bei Conway die Bhagavadgita keineswegs die meistzitierte Schrift.⁵⁶

In diesem Zusammenhang verdient noch eine andere Konstellation Beachtung. Channing war ein amerikanischer, vom Transzendentalismus geprägter unitarischer Geistlicher, der 1854 nach England übersiedelte, aber zugleich durch zahlreiche Besuche und Korrespondenz engen Kontakt nach Boston hielt. Auch der aus demselben Milieu stammende Conway arbeitete über längere Zeit in London (1864–1885, 1893–1897), als Pastor an der freireligiösen South Place Chapel. Beide sind damit zugleich ein gutes Beispiel dafür, wie sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der kulturelle Austausch zwischen England und Nordamerika intensiviert und die Diskurse beider Regionen miteinander zu verschmelzen beginnen.

Globalisierung der Rezeption durch die Theosophie

In den 1870er Jahren war also in Nordamerika und England die Bhagavadgita in bestimmten Kreisen als zentrale Schrift des Hinduismus gut bekannt, wenn auch kaum von einer einheitlichen Form der Rezeption gesprochen werden kann. Diese Entwicklung fand nun in den 1880er Jahren durch das Wirken der Theosophischen Gesellschaft eine neue, globale Ausweitung. Die von Helena P. Blavatsky (1831–1891) und Henry Steel Olcott (1832–1907) begründete esoterische Vereinigung hatte im Jahre 1879 ihr Hauptquartier nach Indien verlegt, wodurch sich die theosophische Repräsentation der Bhagavadgita mit neu entstehenden indischen Interessen an dieser Schrift innerhalb kolonialer Identitätsdiskurse verbinden konnte, was im Ergebnis eine bemerkenswerte Globalisierung und enge Aufeinanderbezogenheit der verschiedenen Rezeptionslinien zur Folge hatte.

Das Verhältnis der Theosophischen Gesellschaft zum existierenden religiösen Schrifttum war gespalten, weil sich die Theosophie selbst als Lehrerin der uralten Weisheitsreligion der Menschheit verstand, aber Blavatsky dennoch mit Nachdruck betonte, dass „der Hauptteil der [von der Theosophie] gegebenen Lehren verstreut über Hunderte und Tausende Sanskritmanuskripte gefunden werden kann, von denen einige bereits übersetzt sind – wie üblich entstellt durch die Interpretationen –

⁵⁵ Jackson 1970: 78. („thenceforth became part of my canon“)

⁵⁶ Neben der Bhagavadgita und ohne Ausnahme häufiger werden im Blick auf den Hinduismus noch herangezogen: Hitopadesa (!), die Veden, der tamilische Tirkukkural (!), und Manusmriti (vgl. Conway 1874: 479–480).

[und] andere noch darauf warten“, durch deren Lektüre aber die theosophischen Lehren „verifiziert“ werden könnten.⁵⁷ Von daher ist Blavatsky bemüht, möglichst umfangreich und extensiv aus den verschiedensten orientalistischen Quellen Belege für ihre Lehren heranzuziehen, was aber zugleich bedeutet, dass sich in keinem ihrer Werke ein tiefergehender Bezug auf bestimmte Schriften findet. Dennoch lässt sich in Bezug auf die Bhagavadgita eine gewisse Tendenz der Privilegierung bereits in Blavatskys erstem Hauptwerk, der „Entschleierten Isis“ (Isis Unveiled, 1877), ausmachen. Dort spricht sie der Bhagavadgita ein sehr hohes Alter zu und sagt mit Verweis auf das Vorwort in Charles Wilkins Übersetzung, dass „die größten Geheimnisse der brahmanischen Religion in diesem großartigen Poem enthalten sind“⁵⁸.

Mit der Übersiedlung nach Indien lässt sich ein allmählich steigendes theosophisches Interesse an der Bhagavadgita ausmachen, das nachhaltig von den neuen indischen Mitgliedern mitbestimmt wird, die dort zu wichtigen Stützen der Arbeit werden. Hintergrund dafür könnte zum Teil auch die Auseinandersetzung eines prominenten Bombayer Gelehrten mit westlichen Behauptungen zum christlichen Ursprung der Bhagavadgita sein, die kurze Zeit zuvor in Bombay stattgefunden hatte, wo sich bis 1882 das Hauptquartier der Theosophischen Gesellschaft befand. Kashinath Trimbak Telang (1850–1893), ein einflussreicher Jurist und Sozialreformer aus Bombay, hatte 1874 einen Vortrag vor der Students' Literary and Scientific Society gehalten, in dem er der bereits erwähnten These von Franz Lorinser,⁵⁹ die Bhagavadgita sei von der Bibel abhängig, entschieden widersprach. Ein Jahr später veröffentlichte er diesen Vortrag als ausführliche Einleitung zu einer englischen Versübersetzung

⁵⁷ Blavatsky 1979: I, xxiii. („The main body of the Doctrines given is found scattered throughout hundreds and thousands of Sanskrit MSS., some already translated – disfigured in their interpretations, as usual – others still awaiting their turn. Every scholar, therefore, has an opportunity of verifying the statements herein made, and of checking most of the quotations.“)

⁵⁸ Blavatsky 1972: II, 562–563. („The grandest mysteries of the Brahmanical religion are embraced within this magnificent poem; ...“). Es sei vermerkt, dass Hurrychund Chintamon (Harichand Chintamani) vom Arya Samaj in Bombay, die erste Kontaktperson für Blavatsky und Olcott in Indien, bereits 1874 einen Kommentar zur Bhagavadgita verfasst hatte (A commentary on the text of the Bhagavad-Gītā, London; Übernahme der englischen Übersetzung von John Cockburn Thomson von 1855). Es ist aber nicht bekannt, ob Blavatsky diese anscheinend wenig verbreitete Ausgabe gekannt hat. Sie wird von ihr m. W. nirgends zitiert. Zu Harichand Chinatamani vgl. Meade 1980: 181, 195–197, 254–255, und Jordens 1978: 203, 209–214.

⁵⁹ Dessen Thesen waren 1873 zusammengefasst im Band 2 des Indian Antiquary in Englisch erschienen („Traces in the Bhagavad-Gītā of Christian Writings and Ideas. From the Appendix to Dr. Lorinser's Bhagavad-Gītā“, S. 283–296).

(Divine Lay, Bombay 1875) der Bhagavadgita.⁶⁰ Man darf annehmen, dass Telangs Interesse an der Bhagavadgita bei der englischsprachigen indischen Elite und darüber hinaus Beachtung gefunden hat, denn er wird wenig später die wissenschaftliche Bhagavadgita-Übersetzung für die Sacred Books of the East von Max Müller erstellen, die 1882 erscheint. Telang war der einzige indische Wissenschaftler, der in einer Reihe mit den führenden westlichen Indologen und Orientwissenschaftlern an diesem Projekt mitarbeitete. Der Wirkungskreis Telangs zeigt auf paradigmatische Weise, wie in dieser Zeit die verschiedenen Diskurse auf globaler Ebene miteinander zu verschmelzen beginnen. Telang war nicht nur international anerkannter Sanskritist und Indologe, sondern auch einer der wichtigen frühen Reformer Maharashtras, dem es um eine Wiederbelebung des Hinduismus ging. Letzteres zeigt nicht nur seine Bhagavadgita-Übersetzung, sondern auch seine Mitarbeit im Prarthana Samaj.⁶¹ Allerdings ist bei Telang, ungeachtet seiner Mitarbeit im theistischen Prarthana Samaj, völlig deutlich, dass er die Bhagavadgita als einen Text des Vedanta, insbesondere des Advaita Vedanta, interpretierte.⁶² Telang setzte sich auch für politische Veränderungen ein und gehörte 1885 zu den Gründungsmitgliedern des Indischen Nationalkongresses.⁶³ Schließlich pflegte er auch überaus enge Beziehungen zur Theosophischen Gesellschaft, wenn auch wahrscheinlich ohne besonderes Interesse für ihr esoterisches Lehrgebäude. Telang veröffentlichte im ersten Band des „The Theosophist“ (1879/1880) einen dreiteiligen Beitrag zum Leben Shankaras, was überdies einmal mehr seine besondere Beziehung zum Advaita Vedanta belegt. Er nahm 1884 an der Jahresversammlung der Theosophischen Gesellschaft in Adyar (Madras) teil, wohl auch mit dem

⁶⁰ Vgl. Natesan o. J. Es ist auffällig, dass der ebenfalls aus Bombay stammende Harichand Chintamani ein Jahr zuvor ebenfalls eine englische Bhagavadgita-Übersetzung vorgelegt hatte (vgl. Anmerkung 58).

⁶¹ Vgl. Heimsath 1964: 108.

⁶² Vgl. seine Ausführungen zu seiner Übersetzung in den Sacred Books of the East: „Mein Ziel ist es gewesen, dass diese Übersetzung so genau und wörtlich die Gîtâ wiedergibt, wie sie von den Kommentatoren Sankarâkârya, Sfidharasvâmin und Madhusûdana Sarasvati interpretiert wird.“ (Telang 1882: 35). („My aim has been to make that translation as close and literal a rendering as possible of the Gîtâ, as interpreted by the commentators Sankarâkârya, Sfidharasvâmin, and Madhusûdana Sarasvatî.“) Die zeitgleich erschienene indologische Bhagavadgita-Übersetzung von John Davies kritisierte diese vedantische Interpretation scharf (vgl. Davies 1882: 207–208) und bemühte sich um eine sehr differenzierte Interpretation, die vor allem im Sâmkhya und Yoga die wichtigsten Quellen der Schrift sieht. Bezeichnenderweise hat die Übersetzung von Davies aber in dem hier beschriebenen Diskurs keine erkennbaren direkten Wirkungen entfaltet. Allerdings erwähnt Edwin Arnold in seinem „Song Celestial“ die Übersetzung sehr lobend und hat sie wahrscheinlich ausgiebig verwendet (vgl. Arnold 1885: 9–10; Wright 1957: 125–126).

⁶³ Vgl. Heimsath 1964: 188.

Ziel, vorbereitende Diskussionen zur Gründung des Indischen Nationalkongresses zu führen.⁶⁴

Telangs Veröffentlichungen zur Bhagavadgita waren innerhalb der Theosophischen Gesellschaft also sicherlich gut bekannt, als 1882/1883 im „The Theosophist“ eine Auseinandersetzung mit dem englischen Swedenborgianer und Spiritisten William Oxley stattfand, die in der Zurückweisung westlicher Deutungsansprüche auf indische Quellen gewisse Parallelen zu Telangs Zurückweisung von Loriners Thesen aufweist. Oxley, der der Theosophischen Gesellschaft nahe stand und zeitweilig Mitglied war,⁶⁵ hatte 1881 ein Buch veröffentlicht, in dem er seine spiritistisch-theosophischen Lehren mit einem expliziten Bezug auf die Bhagavadgita entwickelte und sogar eine Versnachdichtung der Übersetzung von Wilkins beifügte.⁶⁶ Aus verschiedenen Gründen fühlten sich die Theosophen genötigt, darauf zu reagieren. Blavatsky ging es wahrscheinlich um die Deutungshoheit in theosophischen Lehrfragen, denn Oxley beanspruchte eigene Begegnungen mit den theosophischen Mahatmas, was das theosophische Monopol für diese Kontakte gefährdete. Der junge indische Theosoph Damodar M. Mavalankar (1857–1885?), der mit der Rezension betraut wurde,⁶⁷ störte sich jedoch noch an ganz anderen Dingen. Oxley beanspruchte nämlich, dass ein Geist namens „Busiris, der Alte“ sich ihm medial als Verfasser des Mahabharata zu erkennen gegeben hatte. Mavalankar sah hier seinen „Nationalstolz“ durch einen „Rivalen“ herausgefordert, der eine „Ehre“ beanspruchte, die „bereits ehrenvoll in Indien ausgefüllt“ war.⁶⁸ Oxley versuchte, sich in einem Gegenartikel zu verteidigen,⁶⁹ dem sofort eine neue, ausführliche Replik eines anderen indischen Theosophen, T. Subba Rao (1856–1890),⁷⁰ folgte. Die dabei vorgebrachten Argumente und Legitimationsdiskurse wären eine eigene Untersuchung wert.⁷¹ In jedem Fall ist klar, dass sich die jungen theosophischen Brahmanen nicht von westlicher Seite die Deutungshoheit über ihre Tradition nehmen lassen wollten, noch dazu

⁶⁴ Vgl. Lederle 1976: 223.

⁶⁵ Zu William Oxley und seine Beziehungen zur Theosophie vgl. Blavatsky 1950–1991: IV, 99–101, 190–193, 398–399, XI, 302. Zum Problem der beanspruchten Mahatma-Besuche vgl. auch Barker 1998: 135–141, 252–253, 267–268.

⁶⁶ Vgl. Oxley 1881.

⁶⁷ Vgl. *The Theosophist*, December 1881, S. 62–64. Der Artikel ist anonym verfasst, aber in einer anderen Replik (*The Theosophist*, March 1882, S. 150 Anm.) gibt sich der „Reviewer“ mit der Abkürzung „D. M.“ zu erkennen.

⁶⁸ „... it requires but a moderate dose of ... national pride ... to view the venerable Busiris as a rival ... to a dignity already honourably occupied in India.“ (*The Theosophist*, December 1881, S. 63).

⁶⁹ Vgl. *The Theosophist*, March 1882, S. 150–153.

⁷⁰ Vgl. Ramanujachary 1993.

⁷¹ Vgl. *The Theosophist*, May 1882, S. 192–196 (Subba Row); September 1882, S. 298–303 (Oxley); October 1882, S. 18–20, February 1883, S. 121–123 (Subba Row).

von jemandem wie Oxley, der nicht einmal das Sanskrit beherrschte, wie mehrfach betont wird. Am schärfsten bringt es Mavalankar auf den Punkt:

„Der ‚Rezensent‘ gesteht, dass er wenig von der westlichen ‚Denkschule‘ [auf die sich Oxley beruft] weiß, welche *unsere* heiligen Schriften in ihrer eigenen Weise interpretiert, da er nur ein demütiger Schüler brahmanischer Gelehrter in der esoterischen Interpretation der Bhagavadgita ist. Aber er ist sich seiner Sachen völlig sicher in Bezug auf östliche oder arische Esoterik.“⁷²

Als Ergebnis der Auseinandersetzung beziehen sich indische Theosophen anscheinend verstärkt auf die Bhagavadgita und beschäftigen sich mit ihrer Auslegung. Im Juni 1882 erscheint die erste eigenständige Abhandlung zur Bhagavadgita im „The Theosophist“ durch den bengalischen Theosophen und Verwaltungsbeamten Nobin K. Bannerji (gest. 1885), versehen mit Anmerkungen von T. Subba Row.⁷³ Blavatsky verweist in einer Fußnote zu dem Artikel auf die besondere Bedeutung der Bhagavadgita als „Aufzeichnung der alten Lehren während der Initiationsmysterien“⁷⁴.

Die Bhagavadgita wird in diesen Jahren innerhalb der Theosophie zur festen hinduistischen Referenzgröße im Gegenüber zum „esoterischen Buddhismus“, der damals bei Blavatsky und Olcott die zentrale Rolle spielte, waren beide doch 1880 in Sri Lanka selbst offiziell zum Buddhismus übergetreten. Der amerikanische Theosoph William Quan Judge (1851–1896) las 1882 auf schriftliches Anraten von Mavalankar gründlich die Bhagavadgita.⁷⁵ Im Jahre 1883 kündigten die Herausgeber von „The Theosophist“ eine Serie über die „geheime Bedeutung der arischen Shastras“ an, die mit einem vollständigen Kommentar zur „esoterischen Bedeutung“ der Bhagavadgita beginnen sollte.⁷⁶ In diesem Zusammenhang wird herausgestellt, dass es eine „fast vollkommene Identität zwischen dem verborgenen Sinn dieses unsterblichen Epos [= Bhagavadgita] und der Arhat-Tibetischen Lehre gibt“.⁷⁷ Als William Quan Judge 1884 im „The Theosophist“ beklagt, dass in Alfred Percy Sinnetts „Esoteri-

⁷² „Being but an humble pupil of Brahman-pundits learned in the esoteric interpretation of the Bhagavad-Gita, the ‚Reviewer‘ confesses to know little of the Western ‚School of Thought‘ [auf die sich Oxley berufen hatte] which interprets *our* sacred Books in its own way. But, he is pretty sure of his facts when related to Eastern or Aryan esotericism.“ (*The Theosophist*, March 1882, S. 150 Anm.).

⁷³ *The Theosophist*, June 1882, S. 229–231.

⁷⁴ Blavatsky 1950–1991: IV, 124. („... the Gita is a record of the ancient teachings during the Mysteries of Initiation.“)

⁷⁵ Vgl. Eek 1965: 74.

⁷⁶ Dieser Plan konnte anscheinend nicht sofort verwirklicht werden. Erst 1887 erscheinen dort die „Notes on the Bhagavad Gita“ von T. Subba Row.

⁷⁷ Blavatsky 1950–1991: V, 68. („... the almost perfect identity between the concealed sense of this immortal epic and the Arhat Tibetan Doctrine ...“)

schem Buddhismus“ (Esoteric Buddhism, 1883) nicht beachtet wird, dass alle „wichtigen Teile der Lehre breit ausgeführt [auch] in der Bhagavadgita zu finden sind“⁷⁸, stimmt ihm Blavatsky in der Sache ausdrücklich zu und schreibt, dass „alle Lehren, die im *Esoterischen Buddhismus* enthalten sind und viele mehr, die noch unberührt gelassen wurden, in der *Gita* gefunden werden können“, um dann allerdings sofort anzufügen „und nicht nur dort, sondern in Tausend besser bekannten und unbekanntem Manuskripten der heiligen Schriften der Hindus“.⁷⁹

Zugleich wird ebenfalls von indischen Theosophen versucht, die Bhagavadgita preiswert auf dem Buchmarkt zu verbreiten. 1885 unternahm Tukaram Tatya aus Bombay eine Neuedition der Übersetzung von Wilkins, versehen mit ausführlichen einleitenden Bemerkungen von Manilal N. Divedi (1858–1898) und Nobin K. Bannerji, alle drei indische Mitglieder der Theosophischen Gesellschaft.⁸⁰

In genau diese Zeit fällt eine Versübersetzung der Bhagavadgita von Edwin Arnold (*The Song Celestia*, 1885), die sofort in theosophischen Kreisen begeistert aufgenommen wurde. Edwin Arnold (1832–1904) war Journalist und viktorianischer Erfolgsschriftsteller, hatte aber zuvor als junger Mann auch einige Jahre als Leiter einer Schule in Indien verbracht.⁸¹ In seiner Person spiegeln sich in fast paradigmatischer Weise die Schnittstellen eines globalen viktorianischen Religionsdiskurses wider. War er zum einen stark verankert in der von seinem Vater mitbegründeten liberalen anglikanischen Broad Church, so hatte er zugleich engste Kontakte zu unitarischen und freireligiösen Kreisen in England und Nordamerika. Besonders hervorzuheben ist dabei, dass er in zweiter Ehe mit der Tochter seines Freundes William Henry Channing verheiratet war.⁸² Channing half dabei, Arnolds Werke in Amerika bekannt zu machen, und es ist durchaus denkbar, dass Arnold durch ihn dazu angeregt oder darin bestärkt wurde, eine Bhagavadgita-Übersetzung anzufertigen.

Auch zur Theosophischen Gesellschaft hatte Arnold Kontakt,⁸³ und es heißt, dass sein jüngster Sohn sogar später selbst Theosoph geworden

⁷⁸ *The Theosophist*, February 1884, 122. („Nearly all the leading portions of the doctrine are to be found broadly stated in the Bagavad-Gita.“)

⁷⁹ Blavatsky 1950–1991: VI, 147. („... all the doctrines given in *Esoteric Buddhism* and far more yet untouched, are to be found in the *Gita*, and not only there but in a thousand more known or unknown MSS. of Hindu sacred writings.“)

⁸⁰ *The Theosophist*, Aug. 1885, S. 278. 1887 erfolgte eine zweite Auflage. Zu Divedi vgl. Thaker 1983. Zur selben Zeit wird auch die tamilische Bhagavadgita-Übersetzung von Villavarambal Kuppuswami Iyer in der Theosophischen Gesellschaft beworben (vgl. *The Theosophist*, Sept. 1885, S. 310). Zu Tukaram Tatya vgl. den Nachruf im *The Theosophist* (Olcott 1898).

⁸¹ Zu Arnold vgl. Wright 1957.

⁸² Vgl. Christy 1932: 248–253.

⁸³ Vgl. Blavatsky 1950–1991: XII, 718–723. Als Arnold 1885–1886 eine Südasienreise unternahm, wurde ihm zum Beispiel auf Vermittlung und im Beisein Olcotts von Suman-

sei.⁸⁴ Seinen eigentlichen schriftstellerischen Erfolg verdankt er einer Dichtung über das Leben Buddhas in Versen (*Light of Asia*, 1879), das die beginnende westliche Begeisterung für den Buddhismus entscheidend förderte und in England sechzig und in Amerika achtzig Auflagen erreichte.⁸⁵ Daneben stammen jedoch zahlreiche weitere Versübersetzungen religiöser Schriften von ihm. Bereits 1875 hatte er das *Gitagovinda* von Jayadeva ins Englische übertragen, ein vishnuitisches Bhakti-Gedicht aus dem 12. Jahrhundert, das in zwölf Gesängen die Liebesbeziehung zwischen Krishna und Radha erzählt, wie sie sich erst entzweiten und dann wieder vereinen. Ungeachtet einer frühen positiven westlichen Rezeption des *Gitagovinda* (z. B. bereits bei Goethe)⁸⁶ blieb Arnolds Übersetzung vergleichsweise unbekannt, wie auch weitere Übersetzungen aus dem Mahabharata (*Indian Poetry*, 1881; *Indian Idylls*, 1883) sowie eine Übertragung des *Katha Upanishads* (*The secret of death*, 1885), obwohl letztere ja eigentlich gut in die allgemeine positive Rezeption des Advaita Vedanta gepasst hätte.⁸⁷ Auch eine poetische Übersetzung mit Kommentar der 99 Namen Gottes im Islam stammt von ihm (*Pearls of Faith*, 1883, bis 1896 sieben Auflagen). Die *Bhagavadgita* fand bei Arnold anscheinend zunächst kein besonderes Interesse. So hatte er anfangs andere Passagen aus dem Mahabharata übersetzt, und darüber hinaus eine Trilogie aus jeweils drei exemplarischen Werken zu Hinduismus, Buddhismus und Islam konzipiert, die für ihn aus seinen Übersetzungen des *Gitagovinda* (und nicht der *Bhagavadgita*), des Lebens Buddhas und der 99 Namen bestand.⁸⁸ Dennoch war es in Bezug auf den Hinduismus seine *Bhagavadgita*-Ausgabe, die besondere Bedeutung und Einfluss erlangte, auch wenn sie in keiner Weise an die Popularität seines Buddha-Buches heranreichte.⁸⁹ Sie traf auf das gerade entstandene verstärkte Interesse in theosophischen und ihnen verwandten Kreisen Indiens und des Westens.

gala, einem der höchsten buddhistischen Würdenträger Sri Lankas, ein großer Empfang bereitet (vgl. Wright 1957: 115–116).

⁸⁴ Vgl. Wright 1957: 56.

⁸⁵ Vgl. Jackson 1981: 143.

⁸⁶ Übersetzungen des *Gitagovinda*: Englisch (William Jones, 1807), Deutsch (Friedrich Rückert 1837), Latein (Christian Lassen 1836). Vgl. Mylius 1983: 192–195.

⁸⁷ Immerhin berichtet Mohini Chatterji im *Theosophist* kurz vom Erscheinen des Werkes (*The Theosophist*, March 1885, S. 146).

⁸⁸ „I have thus at length finished the Oriental trilogy which I designed. In my *Indian >Song of Songs<* I sought to transfer to English poetry a subtle and lovely Sanskrit idyll of the Hindu theology. In my *>Light of Asia<* I related the story, and displayed the gentle far-reaching doctrines of that great Hindu prince who founded Buddhism. I have tried to present here, in the simple, familiar, and credulous, but earnest spirit and manner of Islam, and from its own points of view, some of the thoughts and beliefs of the followers of the notable Prophet of Arabia.“ – Extracts from the Author’s Preface [zu *Pearls of the Faith*].“ (Arnold 1885: 188).

⁸⁹ Nach der (unzuverlässigen) Auskunft der Kataloge von British Library und Library of Congress erschienen bis 1906 in England 10 Auflagen, während es in Amerika über-

Im Erscheinungsjahr des *Celestial Songs* machte Blavatsky ihr Testament und wünschte dort, dass „sich jährlich, am Jahrestag meines Todes, einige meiner Freunde im Hauptquartier der Theosophischen Gesellschaft versammeln und ein Kapitel aus Edwin Arnolds *Light of Asia* und *Bhagavadgita* [Song Celestial] lesen sollen“⁹⁰. Nach ihrem Tode wurde von Olcott im Jahre 1892 in diesem Sinne der White Lotus Day begründet.⁹¹ Als William Qan Judge Ende 1884 nach Amerika zurückkehrte, baute er zielstrebig den amerikanischen Zweig der Theosophischen Gesellschaft aus. Dazu initiierte er u. a. in den folgenden Jahren Lesezirkel über die Bhagavadgita und veröffentlichte in seiner 1886 neugegründeten Zeitschrift „The Path“ fortlaufend Passagen und Kommentare dieser Schrift.⁹² Seit Mitte der 1880er Jahre hatte die Bhagavadgita innerhalb der Theosophischen Gesellschaft eine etablierte Sonderstellung inne, die sich in der Folgezeit weiter verstärkte. Durch theosophische Vermittlung war eine globale Bhagavadgita-Rezeption entstanden.

Indien

In der Folgezeit fand in Indien eine verstärkte und vielfältige Hinwendung zur Bhagavadgita statt, deren Verlauf von indischen Mitgliedern der Theosophischen Gesellschaft maßgeblich mit beeinflusst wurde. T. Subba Row (1856–1890) hielt auf der Jahresversammlung 1886 vier Vorträge über die Bhagavadgita, die ein Jahr später veröffentlicht wurden.⁹³ Die Interpretation des Telugu-Smarta-Brahmanen T. Subba Row folgt erklärtermaßen dem Advaita Vedanta und kennt keinen persönlichen Gott oder Bhakti-Vorstellungen. Seine Auslegung ist allegorisch und spiritualisiert die Handlung des Gedichts. Die Pandavas sind der höhere, geistige Teil und ihre Feinde, die Kauravas, sind der niedere Teil des Menschen. Es geht um den Sieg des geistigen Menschen und die Erreichung der Unsterblichkeit. Krishna ist der „Logos“, der sich in der Sphäre der Seele niederlässt, um die entscheidende Unterstützung zu leisten. Der populäre Hinduismus wird kritisiert als etwas, das zur moralischen Dekadenz Indiens beigetragen hat.⁹⁴ Dieser Kommentar gibt damit

haupt keine separate Neuauflage gab, sondern nur einen Nachdruck in einer Werkausgabe von 1889.

⁹⁰ Blavatsky 1950–1991: VI, 322. („I desire that yearly, on the anniversary of my death some of my friends should assemble at the Headquarters of the Theosophical Society and read a chapter of Edwin Arnold’s *Light of Asia* and *Bhagavad Gita*.“)

⁹¹ Vgl. Blavatsky 1950–1991: VI, 323–324.

⁹² Meade 1980: 420.

⁹³ 1887 zunächst im *The Theosophist*, 1888 dann als eigenes Buch bei Tookaram Tatyia in Bombay.

⁹⁴ Vgl. Subba Row 1994. Vgl. auch Neufeldt 1986: 13–15.

eine allegorische und spiritualisierte Lesart vor, die sich später auch im Neohinduisismus findet. Zu diesem Kommentar Subba Rows gesellte sich 1887 die Übersetzung des bengalischen Theosophen Mohini Mohun Chatterji (1858–1936), einem Nachkommen Rammohan Roys und Verwandten Debendranath Tagores. Seine Übersetzung folgt Subba Rows allegorischer Interpretation,⁹⁵ wobei auch bei ihm die advaita-vedantische Prägung besonders deutlich wird. Vor seiner Bhagavadgita-Übersetzung hatte Chatterji zwei klassische, Shankara zugeschriebene Texte ins Englische übersetzt (Atmanatmaviveka, 1884; Vivekacudamani, 1885). Chatterji, der bis Mitte der 1880er Jahre zu den wichtigsten indischen Mitarbeitern von Blavatsky und Olcott gehörte, war allerdings 1887 nach ungefähr einjährigen Querelen aus der Theosophischen Gesellschaft ausgetreten.⁹⁶ Seine Bhagavadgita-Übersetzung erschien in Boston, vermutlich unter Benutzung seiner Brahma-Samaj-Kontakte zu den dortigen unitarischen und freireligiösen Kreisen. Durch ähnliche Kreise in England, wo er 1884–1885 noch als Theosoph eine sehr erfolgreiche Vortragsreise unternommen hatte, wird wahrscheinlich die Londoner Ausgabe ein Jahr später vermittelt worden sein.

Diese theosophische Auslegungstradition wurde von Annie Besant (1847–1933), der Nachfolgerin Blavatskys in der Führung der Theosophischen Gesellschaft und zeitweiligen Präsidentin des Indischen Nationalkongresses, weitergeführt. Sie edierte mit dem jungen indischen Theosophen und späteren Politiker Bhagavan Das (1869–1958) zwei Bhagavadgita-Ausgaben (1895, 1905) und verfasste selbst einen eigenen Kommentar (Hints on the Study of the Bhagavad Gita, 1906). Die Bhagavadgita hat nach Besant und Bhagavan Das zwei verschiedene, aber eng miteinander verbundene, Bedeutungen. Zunächst eine historische, die sich auf die Evolution des „Welt-Logos“ und die gemeinsame Vereinigung der Menschen mit Gott im äußeren Streben bezieht. Daneben hat sie eine allegorische Bedeutung, die von dem inneren Sieg des Geistes (Manas) über das Verlangen (Kama) im Menschen handelt. Der Logos darf aber nicht vom menschlichen Geist getrennt gesehen werden, und wahrer Yoga ist etwas, das Aktivität und nicht Rückzug verlangt. Es geht darum, sowohl historisch als auch individuell höhere Ebenen der Entwicklung zu erreichen.⁹⁷ Diese hybride, theosophische Deutung lässt es zugleich zu, dass sich in ihrem Rahmen die Gewichte der Interpretation hin zu einer mehr esoterischen, wie bei den westlichen Anhängern, oder hin zu einer mehr politischen, wie bei vielen indischen Sympathisanten, in großer Variationsbreite verschieben können.

⁹⁵ Vgl. Chatterji 1888, vgl. auch Sharpe 1985: 93–94; Neufeldt 1986: 15–19.

⁹⁶ Vgl. Eek 1965: 638–639.

⁹⁷ Vgl. Neufeldt 1986: 25–28.

Diese spezifische Form der Auslegung findet sich, maßgeblich beeinflusst durch die theosophischen Diskurse, auch im Neohinduisismus. Sie lässt sich zum Beispiel bei Vivekananda (1863–1902) deutlich erkennen. Auch wenn bei ihm die Bhagavadgita vergleichsweise wenig zitiert wird, kommt sie doch an prominenten Stellen vor, wie in der Eröffnungsadresse an das Weltparlament der Religionen 1893.⁹⁸

Vivekananda charakterisiert die Bhagavadgita als einen Text des Advaita Vedanta, als „die beste Autorität für den Vedanta“, als „den einzigen autoritativen Kommentar der Veden“.⁹⁹ Bei ihm findet sich wie in der Theosophie eine doppelte Deutung.¹⁰⁰ Zum einen sieht er in der Bhagavadgita eine klare Tat-Ethik gegeben, „dass ein Mensch aktiv sein muss, um durch Aktivität zur vollständigen Gemütsruhe zu gelangen“¹⁰¹. Diesen Aspekt betont er besonders gegenüber indischen Anhängern, wo er sich zu drastischen Äußerungen hinreißen lässt:

„Ihr werdet die Gita besser verstehen, wenn Euer Bizeps, Eure Muskeln etwas stärker sind. Ihr werdet den mächtigen Genius und die mächtige Stärke Krishnas besser mit etwas starkem Blut in Euch verstehen.“¹⁰²

Auf der anderen Seite vertritt er eine allegorisch-spiritualisierte Deutung der Schrift, dies mit besonderer Betonung gegenüber seinen westlichen Anhängern. Arjuna sei „unter der Kontrolle seiner Emotionen“, aber die Menschen hätten das Ziel, ewiges Bewusstsein zu erlangen, wo Emotionen keinen Platz haben, sondern nur die „reine Vernunft“. „Arjuna ist nicht, was er sein sollte – ein großer selbstbeherrschter erleuchteter Weiser, der nach dem ewigen Licht der Vernunft handelt.“¹⁰³ Die Forderung nach Taten ohne Begehren (*niṣkāma karma*) ist für Vivekananda eine Absage an den westlichen Materialismus und an materialistische Weltanschauungen: „Religion ist die Realisation von Geist als Geist.“¹⁰⁴ Bei sei-

⁹⁸ Vgl. Vivekananda 1991/1992: I, 4.

⁹⁹ Vivekananda 1991/1992: VII, 57 (18. Juli 1895, Thousand Island Park) („The Bhagavad Gita is the best authority on Vedanta.“); Vivekananda 1991/1992: III, 244–245 (1897 in der Victoria Hall in Madras?) („As I told you the other day, the only commentary, the authoritative commentary on the Vedas, has been made once and for all by Him who inspired the Vedas – by Krishna in the Gita.“)

¹⁰⁰ Vgl. zum Folgenden French 1986.

¹⁰¹ Vivekananda 1991/1992: I, 40 (Karma-Yoga). („a man must be active in order to pass through activity to perfect calmness“)

¹⁰² Vivekananda 1991/1992: III, 242 (1897?). („You will understand the Gita better with your biceps, your muscles, a little stronger. You will understand the mighty genius and the mighty strength of Krishna better with a little of strong blood in you.“)

¹⁰³ Vivekananda 1991/1992: I, 460. („[To reach] the eternal consciousness, that is the goal of man! There emotion has no place, nor sentimentalism, nor anything that belongs to the senses – only the light of pure reason. [There] man stands as spirit. Now, Arjuna is under the control of this emotionalism. He is not what he should be – a great self-controlled, enlightened sage working through the eternal light of reason.“)

¹⁰⁴ Vivekananda 1991/1992: I, 469. („Religion ist the realisation of spirit as spirit.“)

nen Vorträgen im Westen ist Vivekananda darüber hinaus besonders wichtig, dass die Bhagavadgita, deren Aussagen er gerne, wie es Mohin Mohun Chatterji schon getan hatte, mit dem Neuen Testament parallel setzt,¹⁰⁵ lehrt, dass die Religionen nicht aus trennenden Doktrinen heraus zu verstehen seien, sondern als Formen einer individuellen Erkenntnis, die auf verschiedenen Wegen erreicht werden könne.¹⁰⁶ Letzteres hatte er bereits in der Eröffnungsrede auf dem Weltparlament der Religionen mit Verweis auf die Bhagavadgita betont.

Vivekananda kann zu seiner Zeit bereits darauf rechnen, dass seinen Anhängern sowohl in Indien als auch im Westen die Bhagavadgita ein Begriff ist und sie mit der allegorisch-spiritualisierenden Art seiner Interpretation vertraut sind. Von zahlreichen seiner westlichen Anhänger ist bekannt, dass sie der Schrift besonders zugetan waren. Ein eindrucksvoller Fall ist Sarah Chapman Bull (1850–1911), eine der frühen und gesellschaftlich einflussreichsten Anhängerinnen Vivekanandas in den USA, die einen großen Teil ihres Vermögen dem Ramakrishna-Orden vermachte. Sie gehörte zu den unitarisch-freireligiösen Bostoner Kreisen und von ihr wissen wir, dass ihr Interesse an asiatischen Religionen aus einem Lektürekurs des Theosophen Mohini Chatterji herrührte, den dieser 1886 bei einer Vortragsreise in den USA hielt.¹⁰⁷ Auch von Josephine MacLeod (1858–1949), die aus ähnlich wohlhabenden Kreisen wie Bull stammt und ebenfalls zu den wichtigen frühen Unterstützern des Ramakrishna-Ordens gehörte, wissen wir, dass sie, bevor sie Vivekananda Mitte der 1890er Jahre traf, mit ihrer Schwester Betty Sturges die Bhagavadgita gelesen hatte. Von Laura Glenn (1867–1942), der späteren Sister Devamata, heißt es ebenfalls, dass ihr Interesse an asiatischen Religionen u. a. ursprünglich durch die Lektüre der Bhagavadgita hervorgerufen worden sein soll.¹⁰⁸ Noch deutlicher wird der Fall bei dem ehemaligen neuseeländischen Theosophen Edward Toronto Sturdy (1860–1957), von dem es heißt, dass am Anfang seiner Mitgliedschaft in der Theosophischen Gesellschaft Mitte der 1880er Jahre sein Interesse an der Bhagavadgita eine große Rolle spielte.¹⁰⁹

Von indischer Seite wäre vor allem der bereits vielfach erwähnte Theosoph und Bhagavadgita-Übersetzer Mohini Mohun Chatterji zu nennen, der in der zweiten Hälfte der 1890er Jahre zu einem wichtigen Unterstützer und Anhänger Vivekanandas wird.¹¹⁰ Diese Beispiele zeigen paradigmatisch, wie die Bhagavadgita inzwischen in einem globalen religiö-

¹⁰⁵ Vgl. Vivekananda 1991/1992: IV, 96–97.

¹⁰⁶ Vgl. Vivekananda 1991/1992: I, 4, 470, 473–474

¹⁰⁷ Vgl. Jackson 1994: 92.

¹⁰⁸ Vgl. Jackson 1994: 95.

¹⁰⁹ Vgl. Burke 1984–1992: III, 213.

¹¹⁰ Vgl. Baumfieldt 1991: 49–50.

sen Diskurs etabliert worden war. Vivekananda war sich dessen vollauf bewusst.¹¹¹

Dennoch war die theosophische, allegorisch-spiritualisierte Auslegung keineswegs die allein bestimmende, sondern es gab weitere Rezeptionsstränge, auch wenn teilweise untereinander Beziehungen bestanden. In Bengalen wurde die populärer werdende Bhagavadgita in den 1880er Jahren für den erstarkenden vishnuitischen Theismus entdeckt, der dort vor allem in dem Versuch einer Neubestimmung der Krishna-Gestalt bestand. Dies war nicht zuletzt auch eine Reaktion auf christlich-missionarische Kritik an der vermeintlichen Unmoral des jungen Krishna bei seinen Liebesspielen mit Radha, dem zentralen Motiv der Krishna-Bhakti;¹¹² eine Kritik, die bei der viktorianisch-kolonialen indischen Elite Bengalens durchaus Widerhall fand. Der philosophisch argumentierende Krishna der Bhagavadgita, der zudem den christlichen Missionaren meist wenig bekannt war,¹¹³ bot hier einen Ausweg. Der bengalische Dichter Nabinchandra Sen (1847–1909) veröffentlichte 1886 den ersten Band einer Trilogie zum Mahabharata, in der davon erzählt wird, wie Krishna für einige Tausende von Jahren ein gesamtindisches Reich schuf, bis es von Brahmanen zerstört wurde. Dieses Reich zeichnete sich durch Rechtchaffenheit aus und sein Fundament war die Bhagavadgita.¹¹⁴ Wie neu diese Umorientierung auf die Bhagavadgita zu diesem Zeitpunkt noch war, zeigt die Tatsache, dass Nabinchandra Sen beim Abfassen des ersten Bandes die Bhagavadgita noch gar nicht aus eigenem Augenschein kannte, sondern sie erst nachträglich las und im Ergebnis 1889 eine an-

¹¹¹ Der von Anhängern Vivekanandas in Madras herausgegebene „Brahmavadin“ berichtet im Jahre 1896 von einem anglikanischen Pastor, der in den USA gegenüber Vivekananda-Anhängern erklärt hatte, dass er der Bhagavadgita die tiefere Einsicht in das Johannesevangelium verdanke. (Basu & Ghosh 1969: 496, Brief von „a disciple“ an den Editor, 29.08.1896: „Before speaking more particularly of the Vedanta you will be interested to hear that the Rev. Dr. Guthrie, of Cincinnati, an episcopal clergyman, has openly expressed here his indebtedness to the *Bhagavadgita*, as the means through which he first obtained an intelligent insight into the teachings of the fourth gospel of the New Testament.“). Bei einer Rede in den USA im Jahre 1900 weist er zum Beispiel überdies ausdrücklich auf die westliche Rezeption der Bhagavadgita, insbesondere auf den Transzendentalismus hin, um gleichzeitig zu betonen, dass es sich um „die populäre [heilige] Schrift“ Indiens handelt (Vivekananda 1991/1992: IV, 95: „It is the popular scripture of India and the loftiest of all teachings.“)

¹¹² Vgl. Sharpe 1985: 85–86.

¹¹³ Vgl. allgemein Sharpe 1985: 32–46. In den christlich-hinduistischen Auseinandersetzungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts spielt die Bhagavadgita anscheinend keine Rolle (vgl. Young, 1981). Selbst eine Rezeption der These Loriners, dass die Bhagavadgita christlich beeinflusst sei, scheint in der christlichen Missionsliteratur kaum auffindbar (vgl. Sharpe 1985: 49). Vgl. aber die interessanten Ausführungen des indischen Theologen Ram Chandra Bose zur Bhagavadgita (vgl. Bose 1884: 399–420).

¹¹⁴ Vgl. Das 2001: 102–103.

notierte bengalische Übersetzung veröffentlichte.¹¹⁵ Zur selben Zeit begann auch Bankimchandra über zwei Jahre in seiner Zeitschrift „Pracar“ einen Bhagavadgita-Kommentar (1886–1888) zu veröffentlichen,¹¹⁶ der in gewisser Weise sein großes Werk über das Leben Krishnas (Krishna-Caritra, 1886) flankiert. Genau wie Nabinchandra Sen dient auch Bankimchandra die Bhagavadgita dazu, Krishna als religiösen Nationalhelden, als „idealen Mann“ zu charakterisieren, der der Gestalt Jesus Christus von hinduistischer Seite entgegengehalten werden kann.¹¹⁷ In dieser bengalischen Neu-Interpretation der Krishna-Gestalt wird aber die Bhagavadgita nicht notwendigerweise zu einer zentralen Schrift des Hinduismus, sondern ihre Rezeption bleibt eingebettet in eine umfassende Relektüre der vishnuitisch-puranischen Literatur, einschließlich des Bhagavata Purana.¹¹⁸ Von daher ist es auch verständlich, dass die erste bekannte größere englische Publikation einer indischen Schrift durch den ISKCON-Gründer A. C. Bhaktivedanta (1896–1977) einen Kommentar des Bhagavata Purana darstellte, dessen erster Band 1962 in Indien erschien. Erst zwei Jahre nach seiner Übersiedlung in die USA veröffentlichte er im Jahre 1968 „The Bhagavad Gita, As It Is“.¹¹⁹

Die enge Verknüpfung von Hindu-Renaissance und antikolonialen Emanzipationsbewegungen bringt es mit sich, dass die Bhagavadgita mit ihrer allmählichen Popularisierung auch in explizit politische Legitimationsdiskurse und Auslegungstraditionen hineingenommen wird. Von Maharashtra ausgehend wird sie am Ende des 19. Jahrhunderts zum ideologischen Rüstzeug eines militanten Flügels des anti-britischen Widerstands. Aus ihr wird nun die Aufforderung Krishnas an Arjuna, im Dienste der Wiederaufrichtung des Dharma gegen seine Verwandten zu kämpfen, ohne auf die Folgen zu schauen (*niṣkāma karma*), als Begründung dafür verstanden, dass der anti-koloniale Befreiungskampf etablierte Moralvorstellungen außer Kraft setzt. So schreibt Bal Gangadhar Tilak (1856–1920) im Jahre 1897:

„Shrimat Krishnas Lehre in der *Bhagavadgita* ist es, sogar unsere Lehrer und Verwandten zu töten. Keine Schuld fällt auf irgendeine Person, wenn sie die Taten vollbringen, ohne dabei von dem Verlangen motiviert zu sein, die Frucht ihrer Handlungen zu ernten. ... Verlasse das Strafgesetz und betrete die überaus hohe Atmosphäre der *Bhagavadgita*, und dann schau auf die Taten großer Männer.“¹²⁰

¹¹⁵ Vgl. Das 2001: 102–103.

¹¹⁶ Vgl. Harder 2001.

¹¹⁷ Vgl. Harder 2001: 173–175.

¹¹⁸ Vgl. Bandyopadhyay 1994.

¹¹⁹ Vgl. Hummel 1980: 52.

¹²⁰ Aus einem Artikel in der Zeitschrift „Kesari“ (8. April 1905), übersetzt aus dem Marathi in: „Indian Home Proceedings“ (London: Indian Office Records), Public Proceeding No. 356 (Mai 1898). Zitiert nach: McLane 1970: 56. (Shrimat Krishna’s teaching in the *Bhagavad Gita* is to kill even our teachers and our kinsmen. No blame attaches to

Tilak schreibt zwischen 1910 und 1911 im Gefängnis einen großen Bhagavadgita-Kommentar, in dem er, in expliziter Kritik einer einseitigen advaita-vedantischen Interpretation,¹²¹ diese Deutung weiter ausbaut und insbesondere die politische Unabhängigkeit (*swaraj*) als unabdingbare Voraussetzung, dem Dharma folgen zu können, formuliert.¹²² Die Bhagavadgita wird in dieser Interpretation zur Legitimation eines auf politischen Mord und Bombenattentaten beruhenden anti-kolonialen Befreiungskampfes in Maharashtra und, wenn auch in geringerem Umfang, in Bengalen um die Wende zum 20. Jahrhundert.¹²³

Diese politisch-militante Auslegung, deren Spuren sich wahrscheinlich bis in den heutigen Hindunationalismus hinein finden ließen, war jedoch nicht mehrheitsfähig, sondern es war die allegorisch-spiritualisierte Interpretation, die sich in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts allmählich durchsetzte. Bei Aurobindo Ghosh (1872–1950) lässt sich diese Entwicklung paradigmatisch veranschaulichen. Er stand anfangs in der Tilakschen Interpretationstradition, vollzog aber um 1910 eine spirituelle Umorientierung.¹²⁴ In dieser allegorisch-spiritualisierenden Auslegungstradition steht auch M. K. Gandhi (1869–1948). Von ihm wissen wir, dass seine erste Bekanntschaft mit der Bhagavadgita von der Theosophie vermittelt wurde. Während seines Londonaufenthaltes lernt er 1889 zwei Theosophen kennen, Bertram und Archibald Keightley, die ihn bitten, mit ihm die Bhagavadgita zu lesen. Gandhi schreibt in seiner Autobiographie:

„Sie lasen Sir Edwin Arnolds Übersetzung (*The Song Celestial*) und sie luden mich ein, das Original mit ihnen zu lesen. Ich fühlte mich beschämt, dass ich das göttliche Gedicht weder in Sanskrit noch in Gujarati gelesen hatte. Ich war gezwungen, ihnen zu erklären, dass ich die Gita nicht gelesen hatte, aber dass ich sie mit Freuden mit ihnen lesen würde ... Ich begann, mit ihnen die Gita zu lesen. ... Das Buch beeindruckte als eines von unbezahlbarem Wert. Dieser Eindruck ist seitdem ständig in mir gewachsen mit dem Ergebnis, dass ich es heute als das Buch *par excellence* für die Erkenntnis der Wahrheit betrachte.“¹²⁵

any person if he is doing deeds without being motivated by a desire to reap the fruit of his deeds. ... Get out of the Penal Code, enter into the extremely high atmosphere of the *Bhagavad Gita*, and then consider the actions of great men.“) Vgl. auch Sharpe 1985: 71.

¹²¹ Vgl. Tilak 1975: bes. 15-30.

¹²² Vgl. Lederle 1976: 246–278; Stevenson 1986.

¹²³ Vgl. McLane 1970: 61–69; Sharpe 1985: 72, 81–82; Minor 1986: 223.

¹²⁴ Vgl. Sharpe 1985: 77–83.

¹²⁵ Gandhi 1999: Bd. 44, 142. („They were reading Sir Edwin Arnold’s translation – *The Song Celestial* – and they invited me to read the original with them. I felt ashamed, as I had read the divine poem neither in Sanskrit nor in Gujarati. I was constrained to tell them that I had not read the Gita, but that I would gladly read it with them, ... I began reading the Gita with them. ... The book struck me as one of priceless worth. The impression has ever since been growing on me with the result that I regard it today as the book *par excellence* for the knowledge of Truth.“)

Gandhis Prägung durch die Theosophie war bekanntlich weit intensiver als von ihm selbst im Nachhinein zugegeben.¹²⁶ Nach eigenen Angaben beginnt er in Südafrika um das Jahr 1903 herum, die Bhagavadgita mit „theosophischen Freunden“ intensiver zu studieren.¹²⁷ Zur religiösen Unterweisung der indischen Jugend in Südafrika lässt er dort im Jahre 1905 die Bhagavadgita-Übersetzung von Annie Besant mit ihrem Portrait auf der Titelseite nachdrucken.¹²⁸ Als Besant gegen den Abdruck des Portraits protestiert, entschuldigt sich Gandhi damit, dass dies aus „übergroßer Verehrung“ für Besant geschehen sei.¹²⁹ Auch inhaltlich geht Gandhi Bhagavadgita-Interpretation über weite Strecken parallel mit der allegorisch-spiritualisierten Auslegung der Theosophie, wenn auch hier verschiedene andere Einflüsse, wie der Jain-Reformismus, eine Rolle gespielt haben können.¹³⁰ Wie in der Theosophie stellt für Gandhi die Bhagavadgita zunächst den Kampf zwischen dem höheren und niederen Selbst im Menschen dar und sie rechtfertigt nicht den Gebrauch von Gewalt, denn sie beschreibt das Schlachtfeld der menschlichen Natur. Zugleich ist sie auch für Gandhi Aufforderung zur Tat: „Derjenige, der die Tat aufgibt, fällt. Derjenige, der nur den Lohn aufgibt, steigt nach oben.“¹³¹

Spätestens im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts beginnt sich der Kreis damit in gewisser Weise zu schließen und wir haben es bei der Bhagavadgita nicht nur mit einem wichtigen Referenzpunkt westlicher Esoterik zu tun, sondern auch Hindus betrachten sie nun auch außerhalb des Vedanta als zentrale und populäre Schrift des Hinduismus. Stimmen aus der Zeit kurz nach der Jahrhundertwende zeigen deutlich den Abschluss dieser Entwicklung und sind sich zugleich noch bewusst, dass es sich hier um eine neues Phänomen handelt. So schreibt Rai Bahadur Lala Baijnath im Jahre 1908: „Für die Hindus ist sie *jetzt* das eine Buch der Bücher. ... Die Gita ist frisch wie immer und genau das, was dem Christen die Bibel ist ..., ist die Gita für den Hindu.“¹³² Auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 konstatiert F. J. Western „den weit verbreiteten Gebrauch der Bhagavadgita als ein Buch der Theologie und Meditation“ und spricht von ihrer „Wiederentdeckung“ durch die „eng-

¹²⁶ Vgl. z. B. Hunt 1983; Hunt 1993: 28–34; Bergunder 2005b.

¹²⁷ Vgl. Gandhi 1999: Bd. 44, 286–287.

¹²⁸ Vgl. Gandhi 1999: Bd. 4, 271–272, 275. Vgl. auch Muthanna 1986: 82–83.

¹²⁹ Gandhi 1999a: Bd. 4, 271. („As to the portrait, I can only say that, if a mistake has been committed, it has arisen from excessive reverence for yourself.“)

¹³⁰ Vgl. Sharpe 1985: 116–119; Jordens 1986.

¹³¹ Gandhi 1999: Bd. 46, 172. („He who gives up action falls. He who gives up only the reward rises.“)

¹³² Rai Bahadur Lala Baijnath: *The Bhagavadgita in Modern Life*, Meerut: Vaishya Hitkari, 1908, S. 50. Zitiert nach: Minor 1986: 4. (Hervorhebung geändert-M.B.)

lischsprachigen Hindus“.¹³³ C. F. Andrews, liberaler Missionar und späterer Mitstreiter Gandhis, macht 1912 darauf aufmerksam, dass die Bhagavadgita, „die vor einem Jahrhundert außerhalb der gelehrten Zirkel der Pandits kaum bekannt war“, nun „von ihrer vergleichsweisen Obskurität zu einer alltäglichen und viel gelesenen Schrift für das gesamte gebildete Indien“ geworden ist.¹³⁴

*Einige nicht-traditionelle Bhagavadgita-Übersetzungen im 19. Jh.*¹³⁵

- 1785; engl.; Charles Wilkins; London.
- 1778; frz.; M. Parraud (Übers. des engl. Texts von Wilkins); London/Paris.
- 1778, russ.; „Rosenkreuzer“ (Pseudonym) (Übers. des engl. Texts von Wilkins)¹³⁶.
- 1802; dt.; Friedrich Maier (Übers. des engl. Texts von Wilkins); (abgedruckt im „Asiatischen Magazin“ von Klaproth).
- 1823; lat.; August Wilhelm von Schlegel; Bonn. (2. Aufl. von Christian Lassen 1846).
- 1832; frz.; Jean Dennis Comte De Lanjuinais (Übersetzung des lat. Texts von Humboldt); Paris.
- 1848; griech.; Demetrius Galanos; Athen.

¹³³ World Missionary Conference 1910, 1910: 313–314. („the widespread use of the Bhagavad-Gita as a book of theology and devotion. This book has been, one might almost say, re-discovered by English educated Hindus, and many are learning from it not only quietism, but ... the consecration of life to service.“)

¹³⁴ Andrews 1912: 146. („... the Bhagavad Gita, which a century ago was scarcely known outside the learned circles of the pandits, ... has been elevated from a position of comparative obscurity to that of a common and well-read scripture for the whole of educated India.“)

¹³⁵ Aufgeführt sind nur diejenigen Übersetzungen, über deren Kontext und Verbreitung zum gegenwärtigen Zeitpunkt Aussagen getroffen werden können. Es sind aber darüber hinaus in indischen Regionalsprachen im 19. Jahrhundert zahlreiche weitere Übersetzungen in gedruckter Form erschienen, über die anscheinend bisher nichts näheres bekannt ist und die einer dringenden Auswertung bedürften, z. B. auf Hindi von Byas Ji (Lucknow 1880, vgl. Holtzmann 1893: 130), Umadatta Tripathi (Lucknow 1888), Bhimasena Sharma (Etawah 1897), Ramsvarupa Sharma (Lahore 1897), Laskhminarayan (Agra 1898) und wahrscheinlich viele mehr (Ich danke Ulrike Stark/Chicago für diese bibliographischen Hinweise); auf Bengali von Hitlal Misra, Kedarnath Datta, Bhudharcandra Chattopadhyay, Krishnaprasanna Sen (vgl. Harder 2001: 161) sowie von Gaurisankara Sarman Tarkavisa Bhatta, Kali Prasanna Simha u. a. (vgl. Holtzmann 1893: 129–130); auf Marathi von Moropanta (Bombay 1864), Ramcandra Sastri Modak (Bombay 1851), Vamana (Bombay 1861, Ratnagiri 1862), Muktesvara (Bombay 1861) (vgl. Holtzmann 1893: 130); auf Gujarati von Kavi Dhandas (Ahmedabad, Bombay 1850).

¹³⁶ Vgl. Lloyd 1979: 19.

- 1849; Kannada, engl., lat.; John Garrett (Hrsg.) (engl. Text von Wilkins, lat. Text von Schlegel); Bangalore (2. Aufl. nur mit Kannada-Übersetzung 1870).
- 1855; engl.; John Cockburn Thomson; Hertford.
- 1859; it.; Stanislao Gatti; Napoli.
- 1861; frz.; Emile-Louis Burnouf; Paris (2. Aufl. 1895).
- 1867; engl.; Reprint der Übersetzung von Wilkins; New York.
- 1869; dt.; Frans Lorinser (Versdichtung); Breslau.
- 1870; dt.; R. Boxberger; Berlin.
- 1874; engl.; Harichand Chintamani (Nachdruck des Textes von Thomson); London.
- 1875; engl.; Kashinat Trimbak Telang (Versdichtung); Bombay.
- 1881; engl.; William Oxley (Versdichtung des Textes von Wilkins); Glasgow.
- 1882; engl.; Kashinat Trimbak Telang; London.
- 1882; engl.; John Davies; London (2. Aufl. 1889, 3. Aufl. 1893).
- 1884 (?); tam.; Villavarambal Kuppuswami Iyer; (4. Aufl. 1900, Cennaipuri).¹³⁷
- 1885; engl.; Tukaram Tatyā (Neudruck des Textes von Wilkins); Bombay (2. Aufl. 1887).
- 1885; engl.; Edwin Arnold (Versdichtung des Textes von Davies); London
- 1894; guj.; Manilal N. Dvivedi; Bombay.¹³⁸
- 1887; engl.; Mohini Mohun Chatterji; Boston.
- 1889; beng.; Nabinchandra Sen; Kalkutta.
- 1890; engl.; Quan Judge und James H. Connelly
- 1895; engl.; Annie Besant und Bhagavan Das. (zahlreiche Nachauflagen)

Literatur

Andrews, C. F. 1912: *The Renaissance in India. Its Missionary Impact*. London.

Arnold, Edwin 1885: *The Song Celestial, or Bhagavad-Gītā*. Boston.

Bandyopadhyay, Asit Kumar 1994: *Bankimchandra and Neo-Puranism*. In: Bhabatosh, Chatterjee (Hrsg.): *Bankimchandra Chatterjee. Essays in Perspective*. New Delhi. S. 246–259.

¹³⁷ Über den Charakter dieser Übersetzung ist bisher nichts bekannt, aber sie wurde innerhalb der Theosophischen Gesellschaft vertrieben, vgl. *The Theosophist*, Sept. 1885, S. 310.

¹³⁸ Erschien zunächst in Fortsetzungen in der von Dvivedi herausgegebenen Gujarati-Zeitschrift *Priyamvada/Sudarshan*.

- Barker, Alfred Trevor (Hrsg.) 1998: The Mahatma Letters To A. P. Sinnett from the Mahatmas M. & K. H. Transcribed and Compiled by A. T. Barker, in Chronological Sequence Arranged and Edited by Vicente Hao Chin, Jr. Chennai.
- Basu, Sankari Prasad; Ghosh, Sunil Bihari (Hrsg.) 1969: Vivekananda in Indian Newspapers 1893–1902. Extracts from Twenty-Two Newspapers and Periodicals. Calcutta.
- Baumfieldt, Vivienne Marie 1991: Swami Vivekananda's Practical Vedanta. (Dissertation, University of Newcastle upon Tyne). Newcastle.
- Bergunder, Michael 2005a: Hinduismus und Gewalt. In: Biehl, Michael; Ekué, Amélé Adamavi-Aho (Hrsg.): Gottesgabe. Vom Geben und Nehmen im Kontext gelebter Religion. Festschrift zum 65. Geburtstag von Theodor Ahrens. Frankfurt am Main. S. 215–237.
- 2005b: Gandhi, Esoterik und das Christentum. In: Bergunder, Michael; Cyranka, Daniel (Hrsg.): Esoterik und das Christentum. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven. Leipzig.
- Bharati, Aghananda 1970: The Hindu Renaissance and its Apologetic Patterns. In: Journal of Asian Studies. Ann Arbor, Michigan. 29: 267–287.
- Blavatsky, Helena Petrowna 1950–1991: Collected Writings. 15 vols. Wheaton, Illinois.
- 1972: Isis Unveiled. New Edition, Revised and Corrected, and with Additional Material. (Collected Writings 1877). 2 vols. Wheaton, Illinois.
- 1979: The Secret Doctrine. Seventh (Adyar) Edition. (1888). (Collected Writings 1888). 3 vols. Adyar, Madras.
- Bose, Ram Chandra 1884: Hindu Philosophy Popularly Explained. New York.
- Burke, Marie Louise 1984–1992: Swami Vivekananda in the West. New discoveries. 6 vols. Calcutta.
- Burnouf, Émile 1861: La Bhagavad-Gîtâ ou le chant du bienheureux: poeme Indien. Paris.
- Chatterji, Mohini M. ²1888: The Bhagavad Gita or the Lord's Lay, with Commentary and Notes, as well as Reference to the Christian Scriptures. (1887). Boston.
- Christy, Arthur 1932: The Orient in American Transcendentalism. A Study of Emerson, Thoreau, and Alcott. New York.
- Clarke, James Freeman 1871: Ten Great Religions. An Essay in Comparative Theology. Boston.
- Conway, Moncure 1874: The Sacred Anthology. A Book of Ethnic Scriptures. New York.
- Dalmia, Vasudha 1997: The Nationalisation of Hindu Traditions. Bharatendu Harishchandra and Nineteenth-century Banaras. Delhi.
- Das, Rahul Peter 2001: Die Rolle der Bhagavadgita im indischen Nationalismus der Kolonialzeit. In: Beltz, Walter; Tubach, Jürgen (Hrsg.): Religiöser Text und soziale Struktur. (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft; 31). Halle. S. 93–109.
- Davies, John 1882: Hindu Philosophy. The Bhagavad Gita or The Sacred Lay. A Sanskrit Philosophical Poem. Translated, with Notes. London.
- Dowson, John 1879: A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature. London.
- Eek, Sven (Hrsg.) 1965: Dâmodar and the Pioneers of the Theosophical Movement. Madras.
- Ellinwood, Frank F. 1892: Oriental Religions and Christianity, A Course of Lectures Delivered on the Ely Foundation, before the Students of Union Theological Seminary, New York 1891. London.

- French, Harold W. 1986: Swami Vivekananda's Use of the Bhagavadgita. In: Minor, Robert N. (Hrsg.): *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita*. Albany. S. 131–146.
- Gandhi, M. K. 1999: *The Life and Works of Mahatma Gandhi*. 100 volumes. In: *Government of India – Ministry of Information and Broadcasting (Hrsg.): The Life and Works of Mahatma Gandhi (CD-ROM)*. New Delhi.
- Garbe, Richard 1914: *Indien und das Christentum. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge*. Tübingen.
- Halbfass, Wilhelm 1990: *India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding. (Indien und Europa <engl.>)*. (1981). Delhi.
- Harder, Hans (Hrsg.) 2001: *Bankimchandra Chattopadhyaya's Srimadbhagavadgita. Translation and Analysis*. New Delhi.
- Hasrat, Bikrama Jit 1982: *Dara Shikuh. Life and Works. (1943)*. New Delhi.
- Heimsath, Charles H. 1964: *Indian Nationalism and Hindu Social Reform*. Princeton.
- Holtzmann, Adolf 1893: *Die neunzehn Bücher des Mahabharata*. Kiel.
- Huber, Friedrich 1991a: *Religion und Politik in Indien*. In: *Zeitschrift für Mission*. Basel; Stuttgart. 17: 74–86.
- 1991b. *Die Bhagavadgita in der neueren indischen Auslegung und in der Begegnung mit dem christlichen Glauben. (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene; 13)*. Erlangen.
- Hummel, Reinhart 1980: *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*. Stuttgart.
- Hunt, James D. 1983: *Gandhi and the Theosophists*. In: Patil, V. T. (Hrsg.): *Studies on Gandhi*. New Delhi. S. 163–176.
- 1993: *Gandhi in London. Revised Edition. (1978)*. New Delhi.
- Jackson, Carl T. 1970: *The Orient in Post-Bellum American Thought. Three Pioneer Popularizers*. In: *American Quarterly*. Baltimore. 22: 67–81.
- 1981: *The Oriental Religions and American Thought. Nineteenth-Century Explorations*. Westport.
- 1994: *Vedanta and the West. The Ramakrishna Movement in the United States*. Bloomington.
- Johnson, Samuel 1872–1885: *Samuel Johnson: Oriental Religions and Their Relation to Universal Religion (India, China, Persia)*. 3 vols. Boston.
- Jordens, J. T. F. 1978: *Dayananda Sarasvati. His Life and Ideas*. Delhi.
- 1986: *Gandhi and the Bhagavadgita*. In: Minor, Robert N. (Hrsg.): *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita*. Albany. S. 88–109.
- Killingly, Dermot 1977: *Rammohun Roy's Interpretation of the Vedanta. (Dissertation, University of London)*. London.
- 1993: *Rammohun Roy in Hindu and Christian Tradition. The Teape Lectures 1990*. Newcastle upon Tyne.
- King, Ursula 1982: *The Iconography of the Bhagavad Gita*. In: *Journal of Dharma*. Bangalore. 7,2: 146–163.
- Kopf, David 1979: *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*. Princeton.
- Kronenbitter, Günter (Hrsg.) 2002: *Friedrich Gentz. Gesammelte Schriften. Band VIII,5*. Hildesheim.
- Lederle, Matthew 1976: *Philosophical Trends in Modern Maharashtra*. Bombay.
- Lloyd, Mary 1979: *Sir Charles Wilkin, 1749–1836*. In: *India Office Library and Records (Hrsg.): Report for the year 1978*. London.

- Malinar, Angelika 1996: *Rajavidya: Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgita.* Wiesbaden.
- Marshall, P. J. (Hrsg.) 1970: *The British Discovery of Hinduism in the 18th Century.* Cambridge.
- McLane, John R. (Hrsg.) 1970: *The Political Awakening in India.* Englewood Cliffs, New Jersey.
- Meade, Marion 1980: *Madame Blavatsky. The Woman behind the Myth.* New York.
- Minor, Robert N. (Hrsg.) 1986: *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita.* Albany.
- Müller, F. Max 1890: *Natürliche Religion. Gifford-Vorlesungen, gehalten vor der Universität Glasgow im Jahre 1888.* Leipzig.
- Müller, Friedrich Max 1883: *India. What Can It Teach Us?* New York: Funk & Wagnalls.
- Muthanna, I. M. 1986: *Mother Besant and Mahatma Gandhi.* Vellore.
- Mylius, Klaus 1983: *Geschichte der Literatur im alten Indien.* Leipzig.
- ²1984. *Die Bhagavadgītā.* Übersetzt von K. Mylius. Leipzig.
- Natesan, G. A. (Hrsg.) o. J.: *Kashinath Trimbak Telang. A Sketch of His Life and Career.* Madras.
- Neufeldt, Ronald W. 1986: *A Lesson in Allegory. Theosophical Interpretations of the Bhagavadgita.* In: Minor, Robert N. (Hrsg.): *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita.* Albany. S. 11–33, 230–232.
- O’Connell, Joseph T. 1976: *Caitanya’s Followers and the Bhagavad-Gita. A Case Study in the Bhakti and the Secular.* In: Smith, Bardwell L. (Hrsg.): *Hinduism. New Essays in the History of Religions.* Leiden. S. 33–52.
- Olcott, Henry Steel 1898: *Tookaram Tatyā.* In: *The Theosophist.* Madras. 19: 627–628.
- Oxley, William 1881: *The Philosophy of Spirit, Illustrated by a New Version of the Bhagavat Gītā, an Episode of the Mahabharat, one of the Epic Poems of Ancient India.* Glasgow.
- Parpola, Asko 2003: *Publications of the Great Indologist Fr. Albrecht Weber.* In: *Studia Orientalia.* Helsinki. 97: 189–219.
- Radhakrishnan, Sarvepalli²1929: *Indian Philosophy.* 2 vols. London.
- Ramanujachary, N. C. 1993: *A Lonely Disciple. Monograph on T. Subba Row, 1856–1890.* Madras.
- Rocher, Rosane 1983: *Orientalism, Poetry, and the Millennium. The Checkered Life of Nathaniel Brassey Halhed, 1751–1830.* Delhi.
- 1995: *Weaving Knowledge. Sir William Jones and Indian Pandits.* In: Cannon, Garland; Brine, Kevin R. (Hrsg.): *Objects of Enquiry. The Life, Contributions, and Influence of Sir William Jones (1746–1794).* New York. S. 51–79.
- Rusk, Ralph L. 1939: *The Letters of Ralph Waldo Emerson.* 6 vols. New York.
- Sastry, Alladi Mahaveda 1977: *The Bhagavad Gita with the Commentary of Sri Sankaracharya. Translated from the original Sanskrit into English. (1897).* Madras.
- Sharpe, Eric J. 1985: *The Universal Gita. Western Images of the Bhagavad Gita. A Bicentenary Survey.* La Salle, Illinois.
- Stevenson, Robert W. 1986: *Tilak and the Bhagavadgita’s Doctrine of Karmayoga.* In: Minor, Robert N. (Hrsg.): *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita.* Albany. S. 44–60.
- Subba Row, T.²1994: *Philosophy of the Bhagavad-Gita. Four Lectures Delivered at the Eleventh Annual Convention of the Theosophical Society, Held at Adyar, on December 27, 28, 29 and 30, 1886. (1912).* Madras.

- Telang, Kashinath Trimbak 1882: *The Bhagavadgîtâ with the Sanatsujâtîya and the Anugîtâ*. (Sacred Books of the East; 7). Oxford.
- Thaker, Dhirubhai 1983: *Manilal Dvivedi*. New Delhi.
- Thomas, P. J. 1987: *20th Century Interpretations of Bhagavadgita*. Tilak, Gandhi and Aurobindo. Delhi.
- Thoreau, Henry D. 1971: *Walden*. Edited by J. Lyndon Shanley. Princeton.
- Tilak, Bal Gangadhar: ³1975. *Srimad Bhagavadgita-Rahasya, or Karma-Yoga-Sastra* <eng.>. (1935). Poona.
- Tweed, Thomas A. ²2000: *The American Encounter with Buddhism, 1844–1912. Victorian Culture and the Limits of Dissent*. (1992). Chapel Hill.
- Versluis, Arthur 1993: *American Transcendentalism and Asian Religions*. New York; Oxford.
- Vivekananda, Swami 1991/1992: *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Mayavati Memorial Edition (Reprint). Calcutta.
- World Missionary Conference 1910 (Hrsg.) 1910: *Report of Commission IV. The Missionary Message in relation to Non-Christian Religions. With Supplement: Presentation and Discussion of the Report in the Conference on 18th June 1910*. Edinburgh.
- Wright, Brooks 1957: *Interpreter of Buddhism to the West*. Sir Edwin Arnold. New York.
- Young, Richard Fox 1981: *Resistant Hinduism. Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India*. (Publications on the De Nobili Research Library; 8). Wien.