

Sonderdruck aus:

DISKURS RELIGION

BEITRÄGE ZUR RELIGIONSGESCHICHTE
UND RELIGIÖSEN ZEITGESCHICHTE

Herausgegeben

von

Ulrike Brunotte und Jürgen Mohn

Band 10

Einheit und Differenz
in der Religionswissenschaft

Standortbestimmungen mit Hilfe eines
Mehr-Ebenen-Modells von Religion

Herausgegeben von

Karsten Lehmann und Ansgar Jödicke



ERGON VERLAG

Hergestellt mit freundlicher Unterstützung des Schweizer Nationalfonds (SNF)
und der Philosophischen Fakultät der Universität Fribourg

Umschlagabbildung:
© NatureQualityPicture – fotolia.com

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2016 Ergon-Verlag GmbH · 97074 Würzburg

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.

Umschlaggestaltung: Jan von Hugo
Satz: Matthias Wies, Ergon-Verlag GmbH

www.ergon-verlag.de

ISSN 2198-2414
ISBN 978-3-95650-142-5

Die mehrfachen Ebenen der Religion Rammohan Roys (1772-1833)

Philippe Bornet

Indien, Hinduismus und Religionsmodelle

Am Ende des Jahres 1830 reiste Rammohan Roy von Indien nach Großbritannien. Auf dieser Reise war er nicht allein: Er nahm tatsächlich einen brahmanischen Koch und zwei Kühe mit.¹ Wie wir es von McLuhan gelernt haben: „Das Medium ist die Botschaft“. In diesem Fall ist die Kuh die Botschaft. Eine Botschaft, die zeigt, dass Roy, auch wenn er über das Meer in das ferne Großbritannien reiste, noch eng mit einem brahmanischen Lebensstil verbunden blieb. Oder eher, dass er so von Briten und Indern wahrgenommen werden wollte, da die Reise besonders breit in den Medien dargestellt werden sollte. Dieses Beispiel zeigt die Komplexität einer Figur wie Roy, der gleichzeitig für einen Modernisierungsprozess in Bengalen verantwortlich ist und doch seiner eigenen Tradition treu bleiben wollte. Auch im Kontext von Religion ist Roy schwierig zu kategorisieren. Er wurde vom Islam, dem Christentum, den Freidenkern und dem „Brahmanismus“ beeinflusst, gründete aber seine eigene Bewegung, den Brāhmo Samāj, und war mit den Unitariern verbunden.

Angesichts dieser Komplexität stellt Rammohan Roy ein ausgezeichnetes Beispiel dar, um die Anwendbarkeit sowie Vor- und Nachteile eines heuristischen Religionsmodells zu überprüfen. Anschließend kann damit eingeschätzt werden, inwiefern ein Religionsmodell für eine Perspektive, die sich religionsgeschichtlich mit dem Indien des 19. Jahrhunderts beschäftigt, relevant ist.

Jedoch muss man von Anfang an bemerken, dass das bloße methodologische Verfahren, ein Religionsmodell im Studium der Religionen Indiens anzuwenden, gar nicht unproblematisch ist. Spätestens seit der Publikation von Edward Saïds *Orientalism* (1978)² sind generelle Modelle und Aussagen im Studium der Religionen Indiens durchaus suspekt geworden. In seinem Buch *Orientalism and Religion* (1999)³ hat Richard King spezifisch die postkoloniale Kritik auf die Indologie und Religionswissenschaft angewendet und demonstriert, wie sich religiöse Absichten und Ansichten dogmatisch auf den indischen Kontext projiziert haben

¹ Vgl. Collet, Sophia D.: *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*, S. 169: „Having completed all arrangements for his departure, Rammohun sailed from Calcutta by the Albion on the 19th of November. Careful even in this daring innovation on Brahman custom, to observe the laws of caste, he took with him Hindu servants to prepare his food and two cows to supply him with milk.“

² Vgl. Saïd, Edward: *Orientalism*.

³ Vgl. King, Richard: *Orientalism and Religion*.

– unter anderem, die Idee eines grundsätzlich mystischen oder religiösen Indiens, die religiöse Natur der Kasten, oder auch die Fokussierung der Forschung auf (religiöse) Texte. Radikale Autoren wie S. N. Balagangadhara und Sharada Sugirtharajah sprechen sogar von der bloßen kolonialen Erfindung des Hinduismus im 18. Jh. und Daniel Dubuisson und Timothy Fitzgerald – beide Spezialisten für Indien – haben jede Anwendung des Begriffs „Religion“ auf nicht-christliche Kontexte als hegemonisch beschrieben.⁴

Es stimmt, dass viele westliche Studien über den „Hinduismus“ mit europäischen/westlichen politischen, theologischen, usw. Interessen beladen wurden und werden. Es gibt aber keinen neutralen akademischen Standpunkt und diese kritischen Ansätze sind kein Beweis dafür, dass man auf ein religionswissenschaftliches Studium in diesen Kontexten einfach verzichten sollte – außer, wenn man einer These der absoluten Unmessbarkeit oder Unvergleichbarkeit der Kulturen zustimmt. Vielmehr handelt es sich um gute Argumente, um einerseits besonders vorsichtig zu sein, wenn Begriffe, die eine lange und komplizierte Geschichte haben (wie „Religion“), als analytische Werkzeuge benutzt werden, und andererseits immer auf die Quellen selbst zu verweisen, und zwar in ihrer originalen Sprache. Im vorliegenden Fall ist dann die Anwendung eines Modelles als heuristisches Werkzeug nicht ausgeschlossen. Man sollte jedoch hinterfragen, inwiefern im Modell implizite Deutungen stecken – Deutungen, die unreflektiert in das Studium projiziert werden könnten. Oder anders: Was sind die möglichen prototypischen Objekte des Modells (Rituale, religiöse Diskurse, Institutionen, Autoritätsfiguren usw.) und wie setzen sie sich mit historischen Quellen aus dem Indien des 19. Jahrhunderts auseinander? Weiterhin soll natürlich auch nach dem heuristischen Wert des Modells gefragt werden: Hilft das Modell, neue Deutungen hervorzuheben? Ermöglicht das Modell Vergleiche mit weiteren Beispielen und die Ausstattung von theoretischen Ansätzen? Um uns mit diesen Fragen „induktiv“ zu beschäftigen, brauchen wir zuerst Elemente aus der Geschichte Rammohan Roys, im Besonderen bezüglich seiner Auseinandersetzung mit Religion(en).

Die Entwicklung des Religionsverständnisses bei Rammohan Roy

Eine kosmopolitische Umwelt

Wahrscheinlich 1772 in Kolkata geboren, wurde Roy zunächst von der umfassenden, kosmopolitischen Umwelt Bengalis beeinflusst. Ab 1796 beginnt er, Englisch zu lernen und im Jahr 1801 lernt er einen englischen Gelehrten kennen, John Digby. Ab 1803 arbeitet Roy als Sekretär und Sprachmittler (*munshi*) für Thomas Woodforde und wird dann von der East India Company eingestellt, als

⁴ Vgl. Balagangadhara, S. N.: *The Heathen in His Blindness*; Sugirtharajah, Sharada: *Imagining Hinduism*; Fitzgerald, Timothy: *The Ideology of Religious Studies*; Dubuisson, Daniel: *L'Occident et la religion*.

ein Offizier (*dewan*) für Digby. Mit Woodforde und Digby konnte sich Roy über verschiedene Themen unterhalten und machte sich insbesondere mit zeitgenössischen europäischen Debatten zur Religion vertraut.⁵ In Rangpur (Gujarat), wo er für Digby von 1809 bis 1814 arbeitete, hat sich Roy zusätzlich mit dem Jainismus auseinandergesetzt. Das erste Werk von Roy ist aber ein Buch auf Persisch, der 1804 erschienene *Tuhfat al-Muwahhidin* [*Das Geschenk der Monotheisten*]⁶, mit einer Einleitung auf Arabisch. In diesem Werk formuliert Roy eine harsche Kritik am Hinduismus, den er als grundsätzlich degeneriert beschreibt. Den Islam sieht er hingegen aufgrund des strikten Monotheismus als positiv besetzt. Es mag sein, dass Roy sein Werk geschrieben hat, nachdem er den *Dabistān-i Mazāhib* [*Die Schule der „Religionen“*] gelesen hat⁷ – ein persisches Buch aus dem 17. Jahrhundert, das verschiedene Religionen auf indischem Boden, wie Islam, Hinduismus, Christentum und Judentum, *sine ira et studio* miteinander vergleicht. Der *Tuhfat al-Muwahhidin* besitzt aber auch bedeutende Ähnlichkeiten mit Aufklärungsdiskursen zu Religion wie die von Deisten und Freidenkern (z. B. John Toland oder Herbert von Cherbury). Dabei nimmt der Autor eine starke Position gegen die Priester ein, die seiner Meinung nach eine ursprüngliche religiöse Wahrheit durch die Anwendung von Wunder und Magie verdorben hätten. Die englische Übersetzung dieses Textes (erschienen 1843, mit zahlreichen Nachdrucken) geht von der deistischen Idee eines Urmonotheismus aus.

Schon hier können wir bemerken, dass sich Roys Konzeptualisierung von Religion nicht auf einen spezifischen Kontext oder eine spezifische Tradition reduzieren lässt, sondern auf mehreren Quellen, europäischen wie indischen und islamischen, beruht. Diese Feststellung hat Konsequenzen für den Rahmen eines Modells und das symbolische Material, das sich hier als besonders komplex beschreiben lässt.

Hinduismus ohne Hinduismus und Christentum als Polytheismus

Auch wenn es schwierig zu entscheiden ist, ob Roy zunächst vom Islam oder von Aufklärungsdiskursen zur Religion beeinflusst wurde, sicher ist, dass er sich in diesem Zusammenhang den islamischen oder christlichen Gegensatz zwischen Monotheismus und Polytheismus angeeignet hat. Für ihn dient dieser Gegensatz zwei praktischen Zwecken: einerseits (1) einer internen Kritik am zeitgenössischen Hinduismus sowie der Konzeptualisierung eines reformierten Hinduismus, der sich auf die Grundidee eines einzelnen Gottes stützt, andererseits (2) einer Kritik an bestimmten christlichen Auffassungen, die er als polytheistisch be-

⁵ Collet, Sophia D.: *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*, S. 14-16 und Mitter, Partha: *Rammohun Roy and the new Language of Monotheism*, S. 191.

⁶ Halbfass, Wilhelm: *Indien und Europa*, S. 227-228 und Roy, Rammohan: *Tuhfatul muwahiddin, or, A Gift to Deists*.

⁷ Mitter, Partha: *Rammohun Roy and the new Language of Monotheism*, S. 192. Zur Geschichte des *Dabistān-i Mazāhib*: Behl, Aditya: *Pages from the Book of Religions*.

schreibt, und der Verteidigung einer eigenständigen Perspektive, unabhängig von evangelischen missionarischen Kreisen.

Die interne Kritik des Hinduismus wird hauptsächlich durch eine kreative Auseinandersetzung mit Texten der Tradition ausgeführt. Zu diesem Zweck publiziert Roy Vorstellungen des Vedānta (*Vedāntagrantha* und *Vedāntasāra*, 1815) sowie bengalische und englische Übersetzungen von fünf Upaniṣaden aus dem Persischen (Kena und Īśa Upaniṣad, 1816, Māṇḍūkya, Muṇḍaka und Kāṭha Upaniṣad, 1817).⁸ Er will den Hinduismus auf eine Vedānta-Fassung reduzieren und von aller Art „Superstition“ (so sein Wortlaut) befreien: Sogar *pūjā* betrachtet er als Idolatrie. In diesem Zusammenhang führt Roy neue bengalische Begriffe ein, wie etwa *pauttalikatā*, „götzendienlich“ (aus dem Sanskrit *puttala*: „Puppe“, „Bild“), – Begriffe, die bis heute verwendet werden, um traditionelle Opferriten des Brahmanismus abwertend zu beschreiben. Seine Bücher *A Defense of Hindoo Theism* (1817) und *A Second Defense of the Monotheistical System of the Vedas in Reply to an Apology for the Present State of Hindoo Worship* (1817) versuchen zu beweisen, dass die Veden und die Upaniṣaden einen „reinen“ Monotheismus darstellen, wo Gott, „who is the only proper object of religious veneration, is one and undivided in person“.⁹ In diesen Werken ist Roy bemüht, der Gottheit keinen spezifischen Namen zu geben, nicht einmal *Brahma*. Er spricht vielmehr vom „Höchsten Wesen“ („supreme being“ / skt. *parameśvara*). In ähnlicher Weise macht Roy in seinem Buch *Translation of Several Principal Books, Passages and Texts of the Veds* (1818) keinen klaren Unterschied zwischen Veda und Upaniṣad und seine Übersetzungen sind nicht wörtlich. Er projiziert dort seine eigene Fassung einer monotheistischen Religion. Da die Veden und die Upaniṣaden einen autoritativen Status in fast allen hinduistischen Bewegungen besitzen, handelt es sich hier um einen Versuch, neue Deutungen in einer uralten Tradition zu verwurzeln. Natürlich wurde Roy für eine solche Stellungnahme von konservativen brahmanischen Kreisen schwer kritisiert, beispielsweise vom Pandit- und Sanskrit-Gelehrten Mrtyumjay Vidyalamkar (1762(?)–1819), der Roy als ein eindeutiges Zeichen des *Kaliyuga* sah (*Vedāntacandrikā*, 1817).¹⁰

Das Verhältnis Roys zum Christentum ist ambivalent: Auf der einen Seite führt Roy zahlreiche Debatten mit den Missionaren und verweigert jeden ungeklärten Aspekt, wie die Wunder von Jesus, seine göttliche Natur oder die Trinität. In diesem Fall klagt er die Missionare selbst der Idolatrie an.¹¹ Auf der anderen Seite

⁸ Zur Geschichte dieser Reihe von Upaniṣaden, die aus dem Sanskrit ins Persische durch ein Pandit von Dara Shikoh (1615–1659) übersetzt wurden, siehe App, Urs: *How Amida Got into the Upanishads*.

⁹ Roy, Rammohan: *Second Appeal*, S. 1.

¹⁰ Vgl. Halbfass, Wilhelm: *Indien und Europa*, S. 238. Zu Mrtyumjay Vidyalamkar und seiner brahmanischen/puranischen Geschichte Indiens siehe Chatterjee, Partha: *The Nation and Its Fragments*, S. 77–85.

¹¹ Vgl. Roy, Rammohan: *Dialogue between a Missionary and Three Chinese Converts*.

empfindet Roy aber eine Verehrung für bestimmte Aspekte des Christentums. 1820 publiziert er *The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness* als Antwort auf Argumente von Baptist Joshua Marshman (1768-1837), der in Serampore (Kolkata) wirkte. Das Buch ist eine Selektion von Sprüchen des Neuen Testaments, die zeigen, „what are the genuine doctrines of Christianity as taught by Christ and his apostles, and how much it has been corrupted by the subsequent intermixture of the polytheistical ideas that were familiar to its Greek and Roman converts, and which have continued to disfigure it in succeeding ages“.¹² Solche Ideen haben selbstverständlich eine große Polemik verursacht, besonders auf Seite der Baptisten von Serampore, die von dieser „heidnischen“ Interpretation der Bibel in Schrecken versetzt wurden.¹³ Ein klares Zeichen dafür ist, dass die Bücher Roys, die bisher in der missionarischen Druckerei in Serampore gedruckt worden waren, von nun an in einer eigenständigen Druckerei erschienen. Besonders bemerkenswert ist, dass die Auseinandersetzung Roys mit dem Christentum fast identisch mit der Lehre der unitarischen Kirche ist. Unter Roys Einfluss wird sich sogar ein evangelischer Missionar zum Unitarismus bekehren lassen, der Baptist William Adam (1796-1881), der 1821 mithilfe Roys einen Zweig der unitarischen Kirche in Kolkata gründete. Roy selbst wird sich aber nie bekehren lassen.¹⁴

Diese Debatten zeigen deutlich, wie Roy seine eigene Einstellung zur Religion entwickelte, wie er sich mit „konservativer“ und institutioneller Religion auseinandersetzte, und wie er seinen Fassungen mithilfe von traditionellen Texten Autorität zu verleihen suchte. Kritisch gegenüber einem „traditionellen“ Hinduismus und dem Christentum hat er dennoch durch seine Interpretation von Texten wie den Veden, den Upaniṣaden und dem Vedāntasūtra versucht, eine bestimmte Kontinuität zur indischen „Tradition“ zu schaffen. Hier findet also die Entwicklung einer religiösen Lehre in einem dynamischen Prozess statt, der durch eine historische Figur ausgelöst wird, die sich selbst mit weiteren etablierten Religionen auseinandergesetzt hat. Eine Theorie, bzw. ein Modell, sollte in der Lage sein, eine derartige Komplexität zu berücksichtigen.

Eine „universelle“ Religion? Die Gründung des Brāhmo Samāj

Mit der Gründung des Brāhmo Samāj im August 1828 will Roy eine „reformierte“ religiöse, soziale und politische Bewegung entwickeln. Der Wortschatz, um diese Bewegung aufzubauen, ist durchaus religiös: Roy schreibt Gebete, die von christlichen Formulierungen beeinflusst werden, und neue Rituale werden erfunden, z. B. Veda-Lesungen und *upāsana*, was er als eine Art von Meditation über

¹² Roy, Rammohan: *Final Appeal to the Christian Public in Defence of ‘The Precepts of Jesus’*, S. 328.

¹³ Vgl. Cromwell Crawford, S.: *Rammohan Roy*, S. 50-51.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 66-70.

das Höchste Wesen beschreibt.¹⁵ Parallel publiziert er 1829 „The Universal Religion: Religious Instructions Founded on Sacred Authorities“, wo er die Gestalt einer universellen Religion ausschließlich aus hinduistischen Quellen ableitet. Trotz dieser „inklusiven“ Perspektive zählt der Brähmo Samāj weder muslimische noch europäische Mitglieder, sondern besteht vor allem aus einer kleinen elitären, bengalischen Gruppe, die ihre hinduistische Identität nie aufgegeben hat. Salahuddin schreibt wie folgt:

Rammohan Roy thus never broke away from Hinduism. The very name and rituals of the Brahma Samaj clearly signified its Hindu character. Rammohan himself in his public life also strictly observed the caste regulations, and had the Brahmanical thread (poita) on his body till his death.¹⁶

Vor allem als „religiös“ und theistisch vorgestellt und mediatisiert, wirkte aber die Lehre Roys vornehmlich im sozio-politischen Bereich. Roy selbst engagierte sich für soziale Fragen, wie in seinem berühmten Kampf gegen *sati* (*A Conference Between an Advocate and an Opponent of the Practice of Burning Widows Alive*, 1818), in seinen Stellungnahmen zur Stellung der Frauen im Hinduismus (*Brief Remarks Regarding Modern Encroachment on the Ancient Rights of Females*, 1822) oder in der Verteidigung des privaten Rechts zum Landbesitz (*Essay on the Rights of the Hindoos over Ancestral Property According to the Law of Bengal*, 1830). Unter einem religiösen Dach basiert der Kreis um das Brähmo Samāj vor allem auf dem Rekurs auf liberale sozio-politische Werte. Aus demselben Grund wird sich Roy selbst nie als ein „ordentliches“ Mitglied der unitarischen Kirche vorstellen, auch wenn sein Denken mit den Unitariern weitgehend übereinstimmt.

Um seine Ideen weiter zu verbreiten, unternimmt Roy auch die bereits genannte Reise durch Großbritannien. Er wird dort drei Jahre verbringen, bevor er 1833 in Bristol stirbt. Während dieser Zeit setzt er sich mit unitarischen Kreisen in Verbindung. Er ist aber auch darin erfolgreich, seinen Einfluss in politischen Kreisen (z. B. den „Select Committee of the House of Commons“) auszuüben. Dort verteidigt er seine Auffassung eines künftigen, europäisierten, christlichen (!) und vielleicht eigenständigen Indiens (*Remarks on Settlement in India by Europeans*, 1832),¹⁷ und hält mehrere Reden, die offensichtlich ein relativ großes Publikum beeindruckt haben.¹⁸ Nach seinem Tod in Bristol wird Debendranath Ta-

¹⁵ Vgl. Roy, Rammohan: Rammohan Rachanābali, S. 353. Für die spätere Liturgie des Brähmo Samāj siehe <http://www.thebrahmosamaj.net/liturgy/worldprayers.html>. Zum *upāsana* in diesem Zusammenhang siehe Mitter, Partha: Rammohan Roy and the new language of Monotheism, S. 200-201.

¹⁶ Salahuddin Ahmed, A. F.: Social Ideas and Social Change in Bengal, S. 38.

¹⁷ Siehe Collet, Sophia D.: The Life and Letters of Raja Rammohan Roy, S. 206-208.

¹⁸ Siehe dazu das Beispiel von Roys Biografie selbst, Sophia Collet (1822-1894), die als 10-Jährige eine Vorlesung von Roy in Großbritannien besucht hatte und von seinem Unterricht tief beeindruckt war. Collet wird sich später zugunsten des Brähmo Samāj Mitglieds Keshub Chandra Sen (1838-1884) engagieren, um sein öffentliches Bild in den britischen Medien zu verteidigen.

gore (1817-1905) die Institutionalisierung der Bewegung fortsetzen, mit, unter anderem, der Publikation eines Buches, *Brahmo Dharma* (1848), das ein „Glaubensbekenntnis“ des Brāhmo Samāj darstellt. Auch wenn der Brāhmo Samāj von keinem massiven Erfolg gekrönt wurde, hat Roy dazu beigetragen, einen Prozess von gesellschaftlicher „Modernisierung“ zu entwickeln, der dann wichtige Konsequenzen für die Geschichte Indiens haben sollte. Roy wird als eine umstrittene Figur in den kommenden Jahrzehnte gelten, bevor er als ein „Vater des modernen Indiens“ im offiziellen Diskurs rehabilitiert wird.

Hier sieht man besonders klar, wie die religiösen Auffassungen Roys eng mit politischen Interessen verbunden sind. Die Gründung des Brāhmo Samāj war nötig, nicht (nur) um ein religiöses Ideal (das z. B. im Unitarismus auch zu finden war) zu verbreiten, sondern auch, um eine bestimmte Gruppe von Menschen zusammen zu bringen, die eine gleiche soziale und politische Ideologie vertreten konnte, und die traditionellen sowie kolonialen Kreisen entgegenwirken konnte. Auch wenn hauptsächlich auf Religion ausgerichtet, soll dann ein theoretischer Ansatz genug Raum für nicht-religiöse (und insbesondere, politische) Faktoren zulassen.

Ein Mehr-Ebenen-Modell von Religion am Beispiel Roys

Vielleicht soll zunächst bemerkt werden, dass es prinzipiell möglich ist, in diesem Zusammenhang von „Religion“ zu sprechen: Roy selbst hat den Begriff als eine „emische“ Kategorie benutzt und unter Berücksichtigung indischer und islamischer Deutungen verstanden, womit „Religion“ hier keine reine Widerspiegelung von kolonialen Diskursen ist. Außerhalb, als „etische“ Kategorie, gibt es ebenfalls eine ganze Reihe von Prozessen, die einer Religionsdefinition zugeordnet werden können: vor allem religiöse Innovation, eine gesellschaftliche Organisation, autoritative Texte, eine Kosmologie, Rituale, usw. Es ist also durchaus möglich und relevant, dieses Beispiel religionswissenschaftlich zu untersuchen.

„Symbolsystem“

Aus dem Beispiel Roys lassen sich die folgenden Bemerkungen zum Begriff „Symbolsystem“¹⁹ ableiten: Erstens muss man hinterfragen, ob tatsächlich Symbole das wichtigste Element für die Analyse darstellen: Soll die Analyse vornehmend diesen Aspekt hervorheben und sich nicht primär mit einer charismatischen Figur, den Institutionen oder der Gemeinschaft beschäftigen? Es scheint mir, dass eine Fokussierung auf Symbole im Zusammenhang mit der Fachgeschichte und der Auseinandersetzung mit der Phänomenologie in den 1970-1980ern

¹⁹ Die folgenden Bemerkungen betreffen den Begriff „Symbolsystem“ wie von C. Geert ausgelegt. Siehe Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures*.

zurückzustellen ist und man den Analysen vielmehr neue Schwerpunkte hinzufügen sollte.

Zweitens: Wenn man dennoch von Symbolen sprechen will, liegt eine methodologische Schwierigkeit in der Bestimmung, wie diese „Symbole“ in einem System zusammengegliedert werden. Woher (auch historisch) kommt die Feststellung, dass es sich eigentlich um ein System handelt? Macht der Forscher das System, oder kommt das System schon in den Daten vor? Der Begriff „System“ setzt tatsächlich eine bestimmte Homogenität voraus, wobei die Heterogenität eher die Norm als die Ausnahme ist, wie im Fall Roys offensichtlich wird.²⁰ Im vorliegenden Fall sollen die vielfältigen Referenzgruppen von Roy und die Frage der Mediatisierung seiner Lehre unbedingt berücksichtigt werden – zum Beispiel im Hinblick auf seine Auseinandersetzung mit dem Christentum. Diese Bemerkungen plädieren dafür, zwischen „etischen“ und „emischen“ Kategorisierungen und semantischen Netzen sorgfältig zu unterscheiden.

Drittens: Unser Beispiel zeigt klar, dass „Symbolsysteme“ gar nicht „sui generis“ sind, sondern konstruiert werden und sich mit der Zeit ändern. Wie es im Einleitungspapier ausgedrückt wird, ist selbstverständlich die soziale Umgebung als dynamisch zu fassen: Roys Ideen in der Auseinandersetzung und in den Polemiken mit bestimmten Kreisen sind im soziopolitischen Kontext des kolonialen Bengalen gewachsen. Aber nicht nur die soziale Konstruktion des „Symbolsystems“ und der religiösen Prozesse (im Sinne von Luckmann und Berger)²¹, sondern auch die historische Dimension dieser Konstruktion soll berücksichtigt werden. Roy hat seine eigene Perspektive und die Bewegung des Brähmo Samāj auf bestimmte, sinnvolle Zeiten entwickelt. Eng damit verbunden ist die Feststellung, dass es immer einen Autorisierungsprozess gibt, durch den ein „Symbolsystem“ Autorität gewinnt. Der „Geltungsgrund“ und die „unbezweifelbare[n], kollektive[n] verbindliche[n] und autoritativ vorgegebene[n] Prinzipien“ von Gladigow (und Geertz)²² sind dann in einen dynamischen historischen Prozess zu setzen, wobei Autoritätsfiguren wie Roy ihre Weltanschauungen unter spezifischen Gruppen zu verbreiten versuchen – und dabei mehr oder weniger Erfolg haben. Das Risiko ist hier, die Variationen und Bedingungen dieser Prozesse als sekundär zu betrachten.²³ Natürlich ist dieses Problem eine klassische Debatte, da Talal Asad schon lange vorher dieses Argument gegenüber dem Ansatz von Clifford Geertz formuliert hat.²⁴

²⁰ Siehe dazu Asad, Talal: *The Idea of an Anthropology of Islam*, S. 16 „The idea that traditions are essentially homogenous has a powerful intellectual appeal, but it is mistaken. Indeed, widespread homogeneity is a function not of tradition, but of the development and control of communication techniques that are part of modern industrial societies.“

²¹ Vgl. Berger, Peter L. et al.: *The Social Construction of Reality*.

²² Gladigow, Burkert: *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, S. 17.

²³ Vgl. Asad, Talal: *Anthropological Conceptions of Religion*, S. 251: „Religious ‚symbols‘ [...] cannot be understood independently of their relations with non-religious ‚symbols‘ or of their articulation of social life in which work and power are always crucial.“

²⁴ Vgl. Asad, Talal: *Anthropological Conceptions of Religion*, S. 244.

Viertens: Wie auch Asad betont, betreffen diese Prozesse nicht nur die Religion, sondern sind mit weiteren Bereichen verbunden – im Besonderen mit der politischen und kolonialen Geschichte, wie Roys sozio-politisches Engagement zeigt. Der Kampf Roys gegen „Idolatrie“ und *satī* hat nicht nur religiöse Gründe und Implikationen. Es geht auch darum, das Bild eines modernisierten Indiens zu schaffen, ein Bild, das dann in apologetischen Diskursen mit europäischen Akteuren mediatisiert wird.²⁵ Auch die Aktivitäten Roys in Großbritannien sind vor allem als politisch-orientiert zu betrachten. Meine Sorge ist hier, dass eine Fokussierung auf ein „religiöses Symbolsystem“ die Bedeutung von diesen weiteren wichtigen Dimensionen verringern könnte. Eine Analyse, die die religiösen Aspekte der Aktivitäten Roys durch lediglich religiöse Faktoren erklären würde, wäre daher irreführend oder unweigerlich partiell.

Gesellschaftliche Mikro-Ebene: Akteure und Diskurse

Um zurück zum Modell zu kommen: Eine Unterscheidung zwischen drei Ebenen scheint im Fall Roys dann relevant, wenn die drei Ebenen auf eine spezifische Weise definiert werden. Die „Mikro-Ebene“ sehe ich als die Ebene der historischen Akteure und ihrer religionsbezogenen Diskurse. Auch wenn S. Collet, die Biografin Roys, von seiner höchstreligiösen Persönlichkeit spricht²⁶, scheint es mir eher schwierig, dieses Urteil auf eine historische Ebene zu übertragen. An diesem Punkt würde ich zurück auf die Dokumente selbst verweisen, um dort die diskursiven Repräsentationen von „Religion“ zu verorten. Der Begriff „Religiosität“ ist in diesem Sinne insofern problematisch, als er die Möglichkeit eines unmittelbaren Zugangs zu Roys Auseinandersetzung mit Religion vorauszusetzen scheint. Auf dieser Ebene wären dann eher die folgenden Fragen zu behandeln: Wie hat sich Roy in einem diskursiven Kontext den Begriff „Religion“ (oder den Gegensatz „Monotheismus“ – „Polytheismus“, oder „Idolatrie“) angeeignet? Wie hat er diese Vorstellungen in verschiedenen Kontexten neu gedeutet? Oder auch: Wie hat er Religionsdiskurse im Prozess der Zusammengliederung des Brāhmo Samāj als religiöse Gemeinschaft genutzt.

Gesellschaftliche Meso-Ebene: Institutionen als Verhandlungsorte

Auf einer „Meso-Ebene“ würde ich vor allem die Institutionen und insbesondere die religiösen Institutionen verorten. Im vorliegenden Fall spielen Institutionen

²⁵ Vgl. dazu Asad, Talal: *Anthropological Conceptions of Religion*: S. 249: „Geertz never examines whether, and if so to what extent and in what ways, religious ‚experience‘ relates to something in the social world believers live in. This omission is related to his treatment of religious symbols as sui generis, the precondition for religious experience [...], rather than a condition of social life [...]“

²⁶ Vgl. Collet, Sophia D.: *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*, S. 121: „He was above all and beneath all a religious personality. [...] The root of his life was religion.“

eigentlich eine erhebliche Rolle, vor allem als Verhandlungsorte zwischen Tradition und individuellen kreativen Aneignungen. Die Überlegungen Roys zur Religion haben sich in der Auseinandersetzung mit (oft im Gegensatz zu) institutionalisierten Religionen entwickelt. Roy hat mit Vertretern von institutionalisierten Bewegungen debattiert (wie Mrtyumjay Vidyalamkar, J. Marshman usw.) und seine Lehre auf eine Reihe von autoritativen Texten gegründet (seien es die Upanišaden oder die Bibel) – Texte, die er sorgfältig ausgewählt und kreativ gedeutet hat.²⁷ Mithilfe einer Rhetorik der Kontinuität werden neue Elemente der Lehre und der Praxis geschaffen und schließlich erfolgreich „autorisiert“ und institutionalisiert (besonders hier durch die spätere Aktivität von Debendranath Tagore). Die Interaktionen zwischen der Mikro-Ebene und der Meso-Ebene sind dann für religiöse Innovation und Dynamik verantwortlich. Hier können sich methodologische Überlegungen zum Thema „lived religion“ als besonders fruchtbar erweisen, da sie die Komplexität einer historischen Situation wie die von Rammohans Biografie berücksichtigen können.²⁸

Die Makro-Ebene als globale Ebene

Was die Makro-Ebene angeht: Wie schon gesehen, übernimmt Roy eine Selektion von Elementen aus verschiedenen Kontexten – westlichen wie indischen. Mit den Herausgebern dieses Bandes kann man hier gerne von „anderen Diskurspartnern“ sprechen. Der Fall Roy illustriert aber sogar Interaktionen mit Diskursen auf einer globalen Ebene – einer Ebene, die an keine bestimmten religiösen oder nicht-religiösen Traditionen gebunden ist. Die Geschichte Roys, des Brähmo Samājs und des sogenannten Neo-Hinduismus kann keinesfalls in einem Rahmen, der irgendwie exklusiv hinduistisch oder indisch wäre, analysiert werden. Ein solches Studium setzt im Gegenteil Themen wie die Geschichte vom indischen Islam, europäischen Freidenkern, der christlichen Mission, Kolonialismus, Orientalismus usw. voraus.

Gute historiografische Modelle sind hier die „connected histories“ von Sanjay Subrahmanyam und Serge Gruzinski²⁹ oder die Kombination von lateraler und vertikaler Geschichte von Christopher Bayly.³⁰ Auch wenn die Notwendigkeit eines solchen globalen Rahmens im vorliegenden Fall besonders offensichtlich ist, kann man leicht beweisen, dass auch anscheinend „eigenständig“ religiöse Phänomene einen globalen Deutungsrahmen voraussetzen. Schon im frühen 19. Jh.

²⁷ Zu diesem Selektionsprozess vgl. Halbfass, Wilhelm: *Indien und Europa*, S. 215. Zum Beispiel übersetzt Roy fünf Upanišaden aus dem Persischen ins Bengalische (Kena, Īśā, Kaṭha, Māṇḍūkya und Muṇḍaka Upanišad) aber nur vier ins Englische (nicht Māṇḍūkya).

²⁸ Vgl. zu diesem Thema McGuire, Meredith: *Lived Religion*.

²⁹ Vgl. zum Beispiel Subrahmanyam, Sanjay: *Connected Histories*; Gruzinski, Serge: *Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres 'connected histories'*.

³⁰ Vgl. Bayly, Christopher: *The Birth of the Modern World*, S. 4.

sind Diskurse zur Religion global geworden, was eine globale Religionsgeschichte (mit Berücksichtigung von allen ihren Asymmetrien) einfordert.³¹

Zum Schluss: ein Modell als heuristisches Werkzeug

Der Fall von Rammohan Roy stellt ein ausgezeichnetes Beispiel der Nicht-Koinzidenz von Symbolen, Tradition, institutioneller Religion, individueller Aneignung und politischem Kontext dar. Trotzdem kann ein Modell hier relevant sein, allerdings mit ein paar Vorbehalten (besonders mit Blick auf den Begriff des „Symbolsystems“). Zum Schluss erscheint es sinnvoll, zwei weiteren Fragen nachzugehen: Zunächst: Inwiefern stellt das Modell ein nützliches heuristisches Werkzeug dar, um einen religionswissenschaftlichen Ansatz zu entwickeln? Zweitens: Wie stellt sich die Frage der Differenzierung von der Religionswissenschaft im Zusammenhang mit unserem Beispiel?

Mit Bezug auf den ersten Punkt bringt ein Modell, das zwischen mehreren Ebenen unterscheidet, eine distanziertere Perspektive und mögliche Vergleichspunkte. Im Fall Roys gewinnt man sicher ein besseres Bild der Beziehungen zwischen seiner Konzeptualisierung von Religion und dem sozio-historischen Kontext. Diese Perspektive, wiederum, hilft eine vergleichende Perspektive zu eröffnen. Ich würde es besonders relevant finden (um ein Beispiel unter vielen möglichen zu nennen), die Entwicklung vom Brähmo Samāj mit Auguste Comtes (1798-1857) Gründung der „positivistischen Kirche“ zu vergleichen, die ähnliche Prozesse von individuellen, kreativen Aneignungen mit einer „Tradition“ sehen lässt. Die Ebenen, die wir im Fall Roys beschrieben haben, können dann als Vergleichspunkte gelten und dazu beitragen, Überlegungen zu Religionsdynamik (mit einem Fokus auf Interaktionen zwischen individuellen Figuren und Institutionen), Institutionalisierungsprozessen oder auch Beziehungen zwischen einem lokalen Phänomen und dem globalen Kontext zu entwickeln. Natürlich ist jedes Modell angesichts der induktiven Forschung als immer revidierbar zu betrachten – wie hier anhand des Begriffs „Symbolsystem“ gezeigt wurde.

Abschließend muss überlegt werden, wie sich die Frage der Fachdifferenzierung in diesem Zusammenhang stellt. Auch wenn unser Beispiel aus der Religionsgeschichte stammt, wäre es durchaus möglich, es mit einem religionssoziologisch ausgerichteten Studium zu vergleichen. Hier scheint mir der Vergleich selbst als eine vereinigende Methode zwischen historisch ausgerichteten und soziologisch ausgerichteten Ansätzen in der Religionswissenschaft zu wirken. Unter Berufung auf Karl Poppers hat Ivan Strenski pragmatisch zum Ausdruck gebracht, dass nicht Gegenstände, sondern bestimmte religionsbezogene Probleme („problems of reli-

³¹ Zur globalen Religionsgeschichte ab dem 19. Jh. vgl. die Bemerkungen von Bergunder, Michael: Was ist Religion?, S. 54-55.

gion“) das Fach ausmachen.³² Das heuristische Potential des Modells liegt daher nicht in der Differenzierung eines Gegenstandes „Religion“, sondern eher in seiner Fähigkeit, Debatte, Fragen und Vergleichspunkte für historisch ausgerichtete und soziologisch ausgerichtete Ansätze gleichermaßen zu generieren.

Literatur

- Ahmed, Salabuddin A. F.*: Social Ideas and Social Change in Bengal 1818-1835, Leiden 1965.
- App, Urs*: How Amida Got into the Upanishads. An Orientalist's Nightmare, in: Essays on East Asian Religion and Culture. Festschrift in honour of Nishiwaki Tsuneki on the occasion of his 65th birthday, hg. von Wittern, Christian et al., Kyoto 2007, S. 11-33.
- Asad, Talal*: Anthropological Conceptions of Religion. Reflections on Geertz, in: *Man* 18(2) (1983), S. 237-259.
- Asad, Talal*: The Idea of an Anthropology of Islam, Washington (DC): Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown 1986.
- Balangadharma, S. N.*: 'The Heathen in His Blindness'. Asia, the West, and the Dynamic of Religion, Leiden et al. 1994.
- Bayly, Christopher*: The Birth of the Modern World, Malden 2003.
- Behl, Aditya*: Pages from the Book of Religions. Encountering Difference in Mughal India, in: Forms of Knowledge in Early Modern Asia, hg. von Pollock, Sheldon, Durham 2011, S. 210-239.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas*: The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, New York 1966.
- Bergunder, Michael*: Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, Zeitschrift für Religionswissenschaft 19(1/2) (2011), S. 3-55.
- Chatterjee, Partha*: The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories, Princeton 1993.
- Collet, Sophia Dobson*: The Life and Letters of Raja Rammohun Roy, Calcutta, 1962 [1900].
- Cromwell Crawford, S.*: Rammohan Roy, Social, Political and Religious Reform in 19th Century India, New York 1987.
- Dubuisson, Daniel*: L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie, Bruxelles 1998.
- Fitzgerald, Timothy*: The Ideology of Religious Studies, New York 2000.
- Geertz, Clifford*: The Interpretation of Cultures, New York 1973.
- Gladigow, Burkhard; Kippenberg Hans G.* (Hg.): Neue Ansätze in der Religionswissenschaft (Forum Religionswissenschaft), München 1983.

³² Vgl. Strenski, Ivan: Why It Is Better to Know Some of the Questions than all of the Answers.

- Gruzinski, Serge*: Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres 'connected histories', in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 56(1) (2001), S. 85-117.
- Halbfass, Wilhelm*: *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel et al. 1981.
- King, Richard*: *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East'*, London et al. 1999.
- McGuire, Meredith*: *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, New York 2008.
- Mitter, Partha*: Rammohun Roy and the New Language of Monotheism, *History and Theory* 3 (1987), S. 177-208.
- Roy, Rammohan*: *Tuhfatul muwahhiddin, or, A Gift to Deists*, tr. Moulavi Obaidullah El Obaide, Calcutta 1884 [1804].
- Roy, Rammohan*: *The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness; Extracted from the Books of the New Testament. Ascribed to the Four Evangelists*, Calcutta 1820.
- Roy, Rammohan*: *Second Appeal to the Christian Public in Defence of 'The Precepts of Jesus'*, Calcutta 1821.
- Roy, Rammohan*: *Final Appeal to the Christian Public in Defence of 'The Precepts of Jesus'*, Calcutta 1823.
- Roy, Rammohan*: *Dialogue between a Missionary and Three Chinese Converts (1823)*, in: *The English Works of Raja Rammohun Roy, volume III*, Calcutta 1901, S. 153-158.
- Roy, Rammohan*: *Rammohun Rachanābali*, Calcutta 1973.
- Saïd, Edward*: *Orientalism*, New York 1978.
- Strenski, Ivan*: *Why it Is Better to Know Some of the Questions than All of the Answers*, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 15 (2) (2003), S. 169-186.
- Subrahmanyam, Sanjay*: *Connected Histories. Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia*, *Modern Asian Studies* 31 (3) (1997), S. 735-762.
- Sugirtharajah, Sbarada*: *Imagining Hinduism: a Postcolonial Perspective*, London et al. 2003.