

Julian Strube

III.1 Die globale Entstehung der Religionswissenschaft: Das Beispiel Bengalens zwischen Universalismus und Nationalismus

1 Für eine dezentrierte Geschichtsschreibung der Religionswissenschaft

Im Mittelpunkt der folgenden Untersuchung steht die Beziehung zwischen dem in Oxford wirkenden deutschstämmigen Philologen Friedrich Max Müller (1823–1900) und dem prominenten indischen Gelehrten Rajnarayan Basu (1826–1899), die uns Einblicke in die global **verflochtene** Entstehungsgeschichte der Religionswissenschaft erlaubt. Beide Autoren proklamierten eine *science of religion* in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als der Vergleich von verschiedenen Religionen, oft **comparative religion** genannt, einen ersten Höhepunkt erreicht hatte. Die Konzeptionen dieser von der heutigen Religionswissenschaft noch sehr verschiedenen *sciences of religion* waren voneinander abhängig und doch von einem bemerkenswerten Konkurrenzverhältnis geprägt, das gängige Vorstellungen von einer rein „westlichen“ Entstehungsgeschichte der Religionswissenschaft verkompliziert und die Notwendigkeit einer nicht nur auf Europa beschränkten, dezentrierten **Geschichtsschreibung** verdeutlicht (Winter; Beinhauer-Köhler; Hermann in diesem Band).

Mein Hauptargument bezieht sich dabei auf bis heute andauernde Debatten darüber, ob der **Religionsbegriff** ein westlich-christliches Konstrukt sei, das anderen Kulturen durch koloniale Gewalt aufgezwungen worden sei und dessen Anwendung heute einen Akt **epistemischer** Gewalt und terminologischen Imperialismus darstelle (dazu ausführlich Maltese und Strube 2021, Winter, Dreßler, Goshadze in diesem Band). Dies gilt nicht zuletzt für die Frage des **Religionsvergleichs**, also der Religionskomparatistik (Strube 2024; Bergunder in diesem Band). Ich argumentiere aus der Perspektive einer globalen Religionsgeschichte, dass der koloniale Kontext für die Religionswissenschaft maßgeblich war und uns bis heute vor große Herausforderungen stellt; dass es aber irreführend wäre, die Handlungsmacht (*agency*) der Kolonisierten selbst unter den Bedingungen des Kolonialismus zu vernachlässigen (vgl. Strube 2022). Wie viele andere auch, reproduzierte Rajnarayan nicht einfach „westliches“ Wissen, sondern nahm aktiv

an Debatten über die Bedeutung von „Religion“ teil.¹ Er formulierte dabei Überlegenheitsansprüche und wendete **orientalistische** Vorstellungen nationalistisch und antikolonialistisch (Strube 2021).

2 Religionswissenschaft und bengalischer Nationalismus

Die im Nordosten Indiens gelegene Stadt Kalkutta (heute Kolkata) war im Laufe des 19. Jahrhunderts rasant von einer kleinen Siedlung am Fluss Hugli zu einer Metropole gewachsen. Als Hauptsitz der britischen Kolonialverwaltung und später Hauptstadt von Britisch Indien pulsierte der Ort vor intellektueller Aktivität. Schon seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert war die Provinz Bengalen, die ungefähr den heutigen indischen Bundesstaat Westbengalen und den Nationalstaat Bangladesch umfasste, zu einem Knotenpunkt des kulturellen Austauschs zwischen Indien und Europa geworden. Eminente europäische **Orientalisten** arbeiteten dort mit indischen Gelehrten zusammen, um sich indische Sprachen wie Sanskrit und die in ihnen verfassten Schriften zu erschließen. Die koloniale Präsenz brachte eine von englischer Bildung geprägte Mittelschicht hervor, die einen bedeutenden Anteil an den wissenschaftlichen und intellektuellen Errungenschaften der Zeit hatte, darunter der Naturwissenschaftler Jagadish Chandra Bose (1858–1937), ein Pionier der Radiowellenforschung, und der Literat Rabindranath Tagore (1861–1941), der erste asiatische Nobelpreisträger. Auch auf dem Gebiet der Geschichts- und Religionsforschung spielten bengalische Gelehrte eine herausragende Rolle, darunter nicht zuletzt Rajnarayan. Auf dem Titelblatt einer 1892 erschienenen bengalischen Sammlung einiger seiner Aufsätze findet sich als Motto das folgende englische Zitat:

A people that can feel no pride in the past, in its history and literature, loses the mainstay of its national character. When Germany was in the very depth of its political degradation, it turned to its ancient literature, and drew hope for the future from the study of the past. Something of the same kind is now passing in India. (Müller 1876, 333)

Das Zitat stammt aus einer Rede, die Müller als Präsident der „Arischen Sektion“ des International Congress of Orientalists in London im September 1874 gehalten

¹ Im Bengalischen ist es üblich, den „Vornamen“ einer Person zu verwenden, um auf sie zu verweisen. Die folgende Rede von Rajnarayan folgt dieser Konvention. In den Quellenangaben folgt die Schreibweise von Rajnarayans Nachnamen entweder der angliisierten (Bose) oder bengalischen (Basu) Form, abhängig von der jeweiligen Quelle.

hatte. Müller hatte im selben Jahr seine *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft* herausgebracht, die 1870 zuerst auf Englisch als *Introduction to the Science of Religion* erschienen war. Die Schrift gilt bis heute als eine der wichtigsten Veröffentlichungen in der Geschichte der Religionswissenschaft. Das obige Zitat zeigt, dass Müller seine Arbeit durchaus in einen politischen Kontext einzuordnen gedachte. Erst 1871 war das Deutsche Reich als Nationalstaat gegründet worden. Mit dem von Müller genannten Tiefpunkt politischer Degradierung spielte er auf die Zeit der napoleonischen Kriege und ihrer Folgen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts an, eine Zeit, in der die deutschsprachige orientalistische Forschung aufblühte. Müller stellte somit nicht nur einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen nationalem Erwachen und orientalistischer Forschung her, sondern schien die Verwirklichung des deutschen Nationalismus auch als Folge orientalistischer Forschung zu suggerieren. Dies war der Fall, weil die Vergangenheit Deutschlands angeblich direkt nach Indien führte.

So betonte Müller in seiner Rede, dass „die Orientalistik mehr als jeder andere Zweig der wissenschaftlichen Forschung dazu beigetragen hat, die intellektuelle Atmosphäre Europas zu verändern, zu reinigen, zu klären und zu intensivieren“ (Müller 1876, 322). Diese Wahrnehmung ist der Entdeckung der sprachlichen Verwandtschaft zwischen Sanskrit und den europäischen Sprachen geschuldet, die seit den Veröffentlichungen des in Bengalen wirkenden Orientalisten William Jones (1746–1794) zum Ende des 18. Jahrhunderts die Gelehrtenwelt revolutioniert hatte. In den Worten Müllers: „Wir wissen jetzt, dass Indien und Europa in der Sprache und in allem, was die Sprache impliziert, eins sind“ (Müller 1876, 324). Diese Implikationen waren weitreichend. Laut damaligen Theorien waren Sprache, Religion und das, was man Volk, Nation und im Laufe des 19. Jahrhunderts immer mehr „Rasse“ nannte, eng miteinander verbunden. Dies erklärt auch, warum Müller Religionen nach Sprachen kategorisierte, nämlich arisch, semitisch und turanisch.² Die Entdeckung der sprachlichen Verwandtschaft bedeutete also auch die von Hans Kippenberg (1997) so genannte „Entdeckung der Religionsgeschichte“ und die damit einhergehende Annahme einer angeblich in Indien beheimateten „arischen Zivilisation“. Daher konnte Müller „den Osten“ als „unsere alte vergessene Heimat“ bezeichnen (Müller 1876, 325), deren Vereinigung mit Europa nun bevorstehe: „Zwei Welten, die seit Tausenden von Jahren getrennt waren, sind wie durch einen Zauberspruch wieder vereint worden, und wir fühlen uns reich an einer Vergangen-

2 Der Begriff des „Arischen“ unterscheidet sich dabei von demjenigen der Völkischen und Nationalsozialisten. Müller wandte sich gegen die biologistische Aneignung des Begriffes durch die Völkischen, nahm aber selbst am damaligen, zweifelsohne rassistischen **Rassediskurs** teil; siehe dazu Arvidsson 2006.

heit, die sehr wohl der Stolz unserer edlen arischen Familie sein kann“ (Müller 1876, 325).

Die koloniale Dimension dieser „Wiedervereinigung“ wird nicht zuletzt dadurch greifbar, dass Müller von Orientalisten als „Armee“ sprach: „Wir haben nicht nur neue Welten erobert und dem alten Reich des Lernens einverleibt, sondern wir haben die alte Welt mit Ideen gesäuert, die bereits im täglichen Brot unserer Schulen und Universitäten gären“ (Müller 1876, 322). Der damit einhergehende Besitzanspruch wird klar artikuliert: „Der Osten gehört uns, wir sind seine Erben und beanspruchen von Rechts wegen unseren Anteil an seinem Erbe“ (Müller 1876, 326). War „der Osten“ also lediglich eine Projektionsfläche orientalistischer Fantasien und europäischer Machtansprüche war? Scheinen Aussagen wie diejenigen Müllers nicht zu bestätigen, dass die maßgeblich aus der Orientalistik heraus entstandene Religionswissenschaft ein koloniales Projekt war, dessen Strukturen sie bis heute in sich trägt? Immerhin war die Orientalistik schon im 18. Jahrhundert untrennbar mit britischen Machtinteressen verbunden, und Müller hob selbst ihre Bedeutung für die Kolonialverwaltung hervor (Müller 1876, 339–40; siehe auch King 1999).

Es lässt sich schwerlich leugnen, dass der Kolonialismus die Orientalistik und andere Wissenschaftszweige nicht nur bedingte, sondern auch bis heute strukturiert. Der gegenwärtige Umgang damit gestaltet sich schwierig und ist immer wieder Gegenstand heftiger Kontroversen (Nehring 2012). Gerade die Religionswissenschaft kann, nicht zuletzt durch die Erforschung ihrer eigenen Geschichte, einen Beitrag zum Verständnis der damit verbundenen Komplexitäten, Ambiguitäten und Widersprüche leisten. Die oben zitierte Aufsatzsammlung, auf deren Titelblatt der Auszug aus Müllers Rede prangt, mag hierfür als eindrucksvolles Beispiel dienen.

Rajnarayan lag es ganz und gar fern, sich der europäischen Gelehrsamkeit unterzuordnen. Immerhin gilt er, der Großvater des Revolutionärs und späteren spirituellen Führers Aurobindo Ghose (1872–1950), vielen auch als „Großvater des Nationalismus in Indien“ (Sarkar 1909). Auf dem Titelblatt von 1892 wird auf seine berühmte Schrift über die „Überlegenheit des Hinduismus“ (seine Übersetzung von *hindudharmmer śreṣṭhatā*) verwiesen und das Vorwort hebt nicht nur seinen 1886 erschienenen *Prospectus of a Society for the Promotion of National Feeling among the Educated Natives of Bengal* hervor, sondern wendet sich auch explizit an „Patrioten“ (*svadeś-hitaiṣī*) (Basu 1892, Vorwort). Dies macht bereits deutlich, warum Müllers Aussage für Rajnarayan so bedeutend war: Rajnarayans eigenes Wirken sollte für Indien das bewirken, was die Orientalistik für Deutschland erreicht hatte. Seiner *science of religion* kam dabei die vielleicht wichtigste Rolle zu.

3 Der Brahmo Samaj und *comparative religion*

Müller hatte seine *Introduction* bzw. *Einleitung* unter dem Konkurrenzdruck der so genannten *comparative religion* veröffentlicht. Dabei handelte es sich um eine religionsvergleichende Bewegung, die seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts maßgeblich im Austausch zwischen den USA, Großbritannien und Bengalen entstanden war. Die „Entdeckung der Religionsgeschichte“ hatte eine Begeisterung für den Sprach-, **Mythen**- und Religionsvergleich ausgelöst, die sich in der zweiten Jahrhunderthälfte beschleunigte: „Der *vergleichende Geist* ist der wahre wissenschaftliche Geist unserer Zeit, ja aller Zeiten,“ wie Müller in seiner Rede festhielt (Müller 1876, 327).

Dem berühmten Orientalisten Monier Monier-Williams (1819–1899) zufolge war es ein bengalischer Gelehrter, der als Begründer von *comparative religion* zu gelten habe: Rammohan Roy (1772–1833) (Monier-Williams 1891, 479). Auf ihn geht der Brahmo Samaj zurück, eine Gesellschaft, die sich gesellschaftlichen und religiösen Reformen verschrieben hatte. Ihre unmittelbaren Wurzeln reichen bis zum 1823 begründeten Calcutta Unitarian Committee zurück. In den Jahren zuvor war Rammohan in Kontakt mit Anhängern des Unitarismus getreten, einer in den USA und Großbritannien verbreiteten christlichen Bewegung, die sich zur Reformationszeit antitrinitarisch positioniert hatte und sich im 19. Jahrhundert zu einer progressiven, liberalen Strömung wandelte (Kopf 1979, 7–8; Zastoupil 2010, 39–56). Als gemeinsames Interesse kristallisierte sich ein universalistisches und rationalistisches Verständnis von Religion heraus, also die Vorstellung, dass verschiedenen Religionen ein wahrer Kern gemeinsam sei. Rammohan hatte diese Auffassung bereits vor dem Hintergrund seiner persisch geprägten Bildung entwickelt, greifbar in seiner 1803 erschienenen Schrift *Tuhfat al-Muwahhidin* (Geschenken an die Monotheisten) (Zastoupil 2010, 25–26; Hatcher 2020, 225–226). Im Austausch mit westlichen Autoren entwickelte Rammohan seine Idee weiter, dass die Lehren der alten, in Sanskrit verfassten Veden, genauer gesagt deren letzter Teil, die so genannten Upanishaden, als wahrer Kern einer universalen Urreligion anzusehen seien. Zunächst müsse dieser aber von abergläubigen, irrationalen und götzendiennerischen Verunreinigungen befreit werden. Dieser Austausch trug dazu bei, dass sich der Unitarismus zu einer progressiven Reformbewegung wandelte, die 1893 maßgeblich für das Weltparlament der Religionen in Chicago verantwortlich zeichnete. Dorthin wurden nicht nur Vertreter des inzwischen in verschiedene Fraktionen aufgespaltenen Brahmo Samaj geschickt, sondern mit Pratapchandra Majumdar (1840–1905) war auch ein prominentes Mitglied im Advisory Council and Selection Committee vertreten (Stausberg 2020, 57; Strube 2022, 88).

Rajnarayan erschien auf der Bildfläche, nachdem 1843 der Brahmo Samaj nach einer Ruhephase infolge des unerwarteten Todes Rammohans wiederbelebt

worden war (Strube 2021, 295–296). Es war der Tod seines Vaters im Jahr 1845, der Rajnarayan zum Brahmo Samaj führte. Schon früh war er durch seinen Vater mit Rammohans „Universal Religion“ bekannt gemacht worden und vertiefte sich nun in dessen sowie in unitarische Schriften (Basu 1909, 30; Strube 2021, 295).³ Im Jahr 1846 begann er mit der englischen Übersetzung der Upanischaden, während er sich mit dem Werk August Wilhelm Schlegels auseinandersetzte (Basu 1909, 50–51). In den folgenden Jahren tat sich Rajnarayan als einer der profiliertesten bengalischen Autoren hervor, nicht zuletzt durch seine leidenschaftliche Verteidigung des *hindu dharma*, die 1872 in der oben erwähnten Schrift über die „Überlegenheit des Hinduismus“ (*hindudharmmer śreṣṭhatā*) gipfelte. Rajnarayan setzte die Lehren des Brahmo Samaj mit den Lehren des so genannten Vedanta gleich, der sich maßgeblich auf die Upanischaden stützte. Er verstand den Vedanta rationalistisch und monotheistisch, weshalb er ihn als „Hindu-Theismus“ bezeichnete und in ihm den gleichen Kern erkannte, der auch dem Christentum, Islam und Judentum gemeinsam sei (Winter in diesem Band). Im Hinduismus habe sich diese Lehre jedoch in ihrer reinsten und höchsten Form erhalten. Der vom Brahmo Samaj vertretene Brahmoismus oder Brahmaisumus bedeute daher eine Rückkehr zum uralten Vedantischen Theismus, zur „unitarischen“, monotheistischen Religion der Veden, die zugleich mit dem modernen Rationalismus und der Wissenschaft harmoniere (dazu auch Kopf 1974, 15–16; Hatcher 1999, 112–113). Rajnarayan proklamierte also die Existenz einer universellen „essentiellen Religion“ (*sār'dharma*), betrachtete aber den Hindu-Theismus als die höchste Entwicklung derselben. In einer 1870 erschienenen Broschüre lesen wir folgendes:

Brahmaism is universal religion; that it is confined to no particular age, nation, sect or individual; that it is not the exclusive property of the ancients or moderns, the Hindu or the Mlechchha,⁴ of Vyas⁵ or Christ, Zoroaster, or Confucius; but that its truths are to be found in the Scriptures of all nations and the writings of the pious men of all ages and countries and that all nations have a claim to a participation of the spiritual benefits which as the air of heaven it imparts to all mankind without distinction.

The members of the [Brahmo] Samaj, aiming to diffuse the truths of Theism among their own nation, the Hindus, has [sic!] naturally adopted a Hindu mode of propagation just as an Arab Theist would adopt an Arabian mode of propagation and a Chinese Theist a Chinese one. Such differences in the aspect of Theism in different countries must naturally arise from the usual course of things but they are adventitious, not essential – national, not sectarian. (Basu 1870, 1–2)

³ Im Original englisch „Universal Religion“, gefolgt von *biśvajanīn dharma*. Die Übersetzung von *dharma* mit Religion ist umstritten, wurde von Rajnarayan aber selbst so vorgenommen.

⁴ Eine Bezeichnung für Fremde, ähnlich den griechischen „Barbaren“.

⁵ Der legendäre Begründer des Vedanta und Redaktor der Veden.

Doch gerade die „nationalen“ Eigenschaften der Hindus sah Rajnarayan durch die britische Fremdherrschaft bedroht. In den 1860er Jahren hatte er eine „Gesellschaft zur Förderung des nationalen Ruhms“ (Jātiyā Gaurab Sañcāriṇī Sabhā) gegründet und den eingangs erwähnten *Prospectus* veröffentlicht (Basu 1909, 83; siehe auch Gupta 2009, 20–21; Kopf 1974, 22; Kopf 1979, 179–180; Hatcher 1999, 106–111; Stevens 2018, 175). Darin forderte er eine „Reform in nationaler Gestalt“, denn „[o]hne eine angemessene Kultivierung des Nationalgefühls kann keine Nation auf Dauer groß werden“ (Chatterjee 1986, 225). Wir verstehen nun, warum Müllers Rede für Rajnarayan so attraktiv war, dass sie ihren Weg auf das Titelblatt seiner Aufsatzsammlung fand.

4 Rajnarayans *science of religion*

Rajnarayan brachte seine Wertschätzung Müllers auch dadurch zum Ausdruck, dass er dessen *Introduction to the Science of Religion* auf dem Titelblatt seiner 1878 erschienenen *Hints Shewing the Feasibility of Constructing a Science of Religion* zitierte. Es ließe sich also vermuten, dass Rajnarayan sich seine *science of religion* vom Oxford Orientalisten abgeschaut hat, doch auch hier ist die Situation weitaus komplizierter.

Schon in seiner 1863 erschienenen *Defence of Brahmoism* berief sich Rajnarayan auf eine *science of theology*, um die Überlegenheit des Brahmoismus und dessen Vereinigung von Religion und Wissenschaft zu belegen (Basu 1863, 24). Es wurde bereits erwähnt, dass er sich im Laufe der 1860er auf das Konzept des *sār'dharma*, der „essentiellen Religion“ stützte. Schriften aus dieser Zeit wurden 1886 in einer englischen (*The Essential Religion*) und bengalischen (*Sār'dharmma*) Sammlung herausgebracht. Darin betonte Rajnarayan, dass „die Aufmerksamkeit der Menschen von den unwesentlichen Dingen oder der Schale der Religion auf das Wesentliche gelenkt werden sollte, das ihren Kern bildet. Nichts hat in der Welt so viel Unheil angerichtet wie religiöse Bigotterie und Dogmatismus über unwesentliche Punkte der Religion“ (Bose 1886a, 2). Viele seien so sehr mit ihrer Meinung beschäftigt, dass sie der wahren Religion (*prakṛta dharma*) keine Aufmerksamkeit schenkten, nur auf die Hülle (*khosā*) der Religion achteten, nicht auf ihren Kern (*śās*) (Bose 1886b, 2–3). Zwar sollten daher alle Religionen toleriert werden, doch Rajnarayan betonte, dass sie aufgrund der Fehler, die sich aus der menschlichen Unvollkommenheit ergeben, unterschiedliche Anteile an der Wahrheit hätten (Bose 1886a, 8–9). Die theistischen Prinzipien des Brahmo Samaj seien am besten dazu geeignet, „die Bande der Einheit zwischen Menschen aller religiösen Überzeugungen und Glaubensrichtungen zu stärken“, da „alle Religionen le-

diglich Hilfen für die essentielle Religion“ seien (Bose 1886b, 10). Damit bezog Rajnarayan klar Stellung gegen den von Müller vertretenen Überlegenheitsanspruch des Christentums. Müller pochte zwar auf die Objektivität seiner vergleichenden Religionswissenschaft, machte aber immer wieder klar, dass gerade durch die Erforschung anderer Religionen das „wahre Christentum“ eine umso höhere Stellung einnehmen würde (Müller 1873, 37).

Vor allem muss aber darauf hingewiesen werden, dass Rajnarayan die Grundlagen seiner *science of religion* bereits vor Müllers entsprechenden Publikationen entwickelt hatte, die Müller ab 1867 in Gestalt seiner *Chips from a German Workshop* einer breiten Leserschaft bekanntmachte. Besonders hervorzuheben ist dabei Rajnarayans Schrift *Dharmmatattvadīpikā* (Erhellung der wahren Bedeutung des Dharma) von 1866 (Strube 2021, 301–03). Darin erklärte Rajnarayan, dass allen Menschen in allen Ländern eine Veranlagung zum Glauben gemein sei, die durch Intuition (*sahaj-jñān*) erworben werde und zum „allgemeinen Glauben“ (*sādhāraṇ pratyay*) der Menschheit führe (Basu 1866: 1–3, 6–7). Trotz dieser universalistischen Grundannahmen betonte Rajnarayan jedoch, dass es nur eine einzig wahre Religion (*satyadharma*) gebe, nämlich den Brahmoismus, der die Brüderlichkeit der Menschen (*manuṣyer bhrātr̥tva*) predige und der sowohl mit dem intuitiven Glauben als auch mit der Vernunft, sowohl mit dem Herzen (*hr̥day*) als auch mit der Wissenschaft in völliger Übereinstimmung stehe: „Diese Religion ist modern und doch alt [*e dharmma ādhunik athaca prācīn*]“ (Basu 1866, 103–09).

Zwischen Müllers Konzept einer „Religionswissenschaft“ und dem von Rajnarayan gibt es erhebliche Ähnlichkeiten. So war Müller beispielsweise davon überzeugt, dass es „eine von allen historischen Religionen unabhängige Glaubensfähigkeit im Menschen“ gibt (Müller 1873, 17), und er bestand darauf, dass ihre Erforschung ohne Bigotterie und Parteilichkeit angegangen werden sollte. Er räumte zwar ein, dass eine „wissenschaftliche“ Erforschung der Religion „Verluste mit sich bringt, und zwar Verluste von vielen Dingen, die uns lieb und teuer sind“, aber er beteuerte, dass „sie nicht den Verlust von etwas mit sich bringt, das für die wahre Religion essentiell ist“ (Müller 1873, 10). Ähnlich wie bei Rajnarayan implizierte dies eine Hierarchie der religiösen Traditionen. Ein scharfer Kontrast zu Rajnarayan ergibt sich aber daraus, dass Müller das Christentum an die Spitze dieser Hierarchie stellte. Müller war sich der Bemühungen Rajnarayans, dem Hinduismus diesen Platz zuzuweisen, durchaus bewusst, als er warnte, dass „ein vergleichendes Studium der Religionen eine Notwendigkeit geworden ist. Wenn wir davor zurückschrecken, übernehmen andere Nationen und andere Glaubensrichtungen die Arbeit. Kürzlich hielt ein Mitglied [des Brahmo Samaj] in Kalkutta einen Vortrag ‚Über die Überlegenheit des Hinduismus gegenüber jeder anderen bestehenden Religion‘“ (Müller 1873, 33–34). Dieses Konkurrenzverhältnis zu Rajnarayans „Superiority of Hinduism to Other Existing Religions“ brachte Müller noch 20

Jahre später in der Aussage zum Ausdruck, dass das „wahre“ Christentum „allen anderen Religionen unendlich überlegen“ sei (Müller 1893, 26).

5 Fazit: Religionswissenschaft und globale Religionsgeschichte

Anhand dieses Konkurrenzverhältnisses wird ersichtlich, wie fruchtbar der verflechtungsgeschichtliche Ansatz einer globalen Religionsgeschichte für ein Verständnis nicht nur der eigenen Fachgeschichte ist, sondern auch weitreichender kultureller Austauschprozesse. Die Entwicklung von *comparative religion*, verschiedener Formen einer *science of religion* und *Religionswissenschaft* waren keine Einbahnstraßen, sondern die Ergebnisse und umstrittenen Gegenstände ständiger Neuverhandlungen auf globaler Ebene. Zu den Teilnehmenden an diesen Debatten zählten kolonisierte Menschen, die gerade angesichts der Hegemonie „westlichen“ Wissens ihre eigenen Interessen vertraten, die Machtverhältnisse in Frage stellten und die Bedeutungen von „Religion“ aktiv mitprägten (Goshadze; Laack in diesem Band; Bergunder 2012).

Dies wurde anhand der Tatsache deutlich, dass die Entstehung von *comparative religion* zu Beginn des 19. Jahrhunderts maßgeblich vom Austausch zwischen indischen Gelehrten wie Rammohan Roy und seinen westlichen Gesprächspartnern geprägt worden war. Rammohan formulierte sein religionsvergleichendes Programm dabei vor dem Hintergrund seiner indischen Bildung, die selbst das Ergebnis reichen kulturellen Austauschs war, etwa mit Blick auf die persisch-muslimisch geprägte Gelehrsamkeit des Mogulreichs.

Zum Verständnis dessen, was Müller in den 1870er Jahren Religionswissenschaft nannte, ist eine Berücksichtigung der Entwicklungen in Bengalen unabdingbar. Selbst in der Hochphase des britischen Kolonialismus in Indien reproduzierte Rajnarayan nicht einfach westliche Gelehrsamkeit, wie seine auf Müller verweisende *science of religion* vermuten lassen könnte. Bereits vor Müller entwickelte er deren Grundlagen, indem er sein Verständnis einer „essentiellen Religion“ durch eine eigenständige und kritische Rezeption indischer und westlicher Ideen ausgestaltete. Wir haben gesehen, wie sich daraus zwischen Rajnarayan und Müller ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit, aber eben auch Konkurrenz ergab. Gezielt wurde dabei orientalistische Forschung nationalistisch und antikolonialistisch gewendet.

Diese Austauschprozesse unterstreichen die Notwendigkeit einer dezentrierten **Historiographie**, die lokale Kontexte unter Berücksichtigung ihrer globalen Verbindungen untersucht. Die Religionswissenschaft muss dabei ihre eigene Ge-

schichte erforschen und reflektieren. Auf diese Weise kann sie Lösungsansätze für gegenwärtige (**postkoloniale**) Debatten anbieten, indem sie gerade durch die Notwendigkeit der Berücksichtigung des kolonialen Kontextes die Handlungsmacht der Kolonisierten begreift und betont. Statt **eurozentrische** Sichtweisen durch einen exklusiven Blick auf das Handeln der Kolonialmacht zu reproduzieren, kann sie die Komplexität der Entstehung von Bedeutungen von Religion aufzeigen und somit den Beitrag von Akteuren wie Rajnarayan gerade auch unter Berücksichtigung der kolonialen Rahmenbedingungen verstehen und kritisch würdigen.

Literatur

- Aavidsson, Stefan. 2006. *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Basu, Raj'narayan. 1863. *A Defence of Brahmoism and the Brahmo Samaj: Being a Lecture Delivered at the Midnapore Samaj Hall on the 21st June 1863*. Midnapore.
- Basu, Rāj'nārāyaṇ. 1866. *Dharmmatattvadīpikā*. Calcutta: Giriś-Bidyāratna.
- Basu, Rajnarayan. 1870. *The Adi Brahma Samaj: Its Views and Principles*. hg. v. K.D. Chuckerbutty. Calcutta: Adi Brahma Samaj Press.
- Basu, Rāj'nārāyaṇ. 1892. *Bibidha prabandha*. Kalkutta: Adhar Nāth Caṭṭopādhyāy.
- Basu, Rāj'nārāyaṇ. 1909. *Ātma-carit*. Calcutta: Kuntaline Press.
- Bergunder, Michael. 2012. „Indischer Swami und deutscher Professor: ‚Religion‘ jenseits des Eurozentrismus.“ In *Religionswissenschaft*, hg. v. Michael Stausberg, 95–108. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110258936.95>
- Bose, Rajnarain. 1886a. *The Essential Religion*. Calcutta: Gagan'candra Hom.
- Bose, Rajnarain. 1886b. *Sārdharmma*. Calcutta: Gagan'candra Hom.
- Chatterjee, Gouripada. 1986. *Midnapore: The Forerunner of India's Freedom Struggle*. Delhi: Mittal Publications.
- Gupta, Swarupa. 2009. *Notions of Nationhood in Bengal: Perspectives on Samaj, c. 1867–1905*. Leiden, Boston: Brill.
- Hatcher, Brian A. 1999. *Ecclecticism and Modern Hindu Discourse*. New York: Oxford University Press.
- Hatcher, Brian A. 2020. *Hinduism Before Reform*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- King, Richard. 1999. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and ‚the Mystic East‘*. London/ New York: Routledge.
- Kippenberg, Hans G. 1997. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*. München: C.H. Beck.
- Kopf, David. 1974. „The Missionary Challenge and Brahmo Response: Rajnarain Bose and the Emerging Ideology of Cultural Nationalism.“ *Contributions to Indian Sociology (NS)* 8:11–24.
- Kopf, David. 1979. *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*. Princeton: Princeton University Press.
- Maltese, Giovanni und Julian Strube. 2021. „Global Religious History.“ *Method & Theory in the Study of Religion* 33 (3–4):229–257.

- Monier-Williams, Monier. *Brāhmanism and Hindūism, or, Religious Thought and Life in India, as Based on the Veda and Other Sacred Books of the Hindūs*. 4. Auflage. New York: Macmillan and Co., 1891.
- Müller, Friedrich Max. 1873. *Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution, with Two Essays on False Analogies, and the Philosophy of Mythology*. London: Longmans, Green, and Co.
- Müller, Friedrich Max. 1876. *Chips From a German Workshop*. Bd. 4. New York: Scribner, Armstrong, and Co.
- Müller, Friedrich Max. 1893. *Theosophy, or Psychological Religion*. London: Longmans, Green, and Co.
- Nehring, Andreas. 2012. „Postkoloniale Religionswissenschaft: Geschichte – Diskurse – Alteritäten.“ In *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, hg. v. Julia Reuter and Alexandra Karentzos, 327–341. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Sarkar, Jadunath. 1909. „Rajnarain Bose, Grandfather of Nationalism in India.“ *Modern Review* 5:311–319.
- Stausberg, Michael. 2020. *Die Heilsbringer: Eine Globalgeschichte der Religionen im 20. Jahrhundert*. München: C.H. Beck.
- Stevens, John A. 2018. *Keshab: Bengal's Forgotten Prophet*. New York: Oxford University Press.
- Strube, Julian. 2021. „Rajnarayan Basu and His ‚Science of Religion‘: The Emergence of Religious Studies through Exchanges between Bengali and Christian Reformers, Orientalists, and Theosophists.“ *Method & Theory in the Study of Religion* 33 (3–4):289–320.
- Strube, Julian. 2022. *Global Tantra: Religion, Science, and Nationalism in Colonial Modernity*. New York: Oxford University Press.
- Strube, Julian. 2024. „Global Religious History and Religious Comparison: A Programmatic Outline.“ *Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 10:1–30.
- Zastoupil, Lynn. 2010. *Rammohun Roy and the Making of Victorian Britain*. New York: Palgrave Macmillan.

