

# Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? – Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung

*Christoph Kleine*

Der Meister sprach:

„Lernen und nicht denken ist fruchtlos;

denken und nicht lernen ist gefährlich.“

子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」

(Konfuzius, *Lunyu* II,15)

## Das Ausgangsproblem

In jüngster Zeit wurde in religionswissenschaftlichen Kreisen eifrig darüber gestritten, in welche Richtung sich die akademisch autonome Disziplin der Religionsforschung in Zukunft bewegen könnte oder sollte. Ich selbst hatte eine mitunter leidenschaftlich geführte Debatte im Rahmen des religionswissenschaftlichen Diskussionsforums „Yggdrasill“ im Jahr 2005 unter dem Stichwort „Quo Vadis Religionswissenschaft“ losgetreten.

Der Streit um die zukünftige Ausrichtung des Faches entzündete sich vornehmlich an der Frage, ob eher der klassischen Religionsgeschichte oder der sozialwissenschaftlich orientierten religiösen Gegenwartsforschung mehr Raum in der Religionswissenschaft zugestanden werden sollte. Im Grunde gab es keinen unüberwindbaren Dissens. Niemand der an der Diskussion Beteiligten leugnete grundsätzlich die Legitimität des jeweils anderen Forschungsschwerpunktes, und

ich möchte hier keinen Dissens konstruieren, den es niemals wirklich gab.<sup>1</sup> Darüber hinaus bin ich im übrigen mit Hubert Seiwert der Meinung, „*dass es kaum einen sachlichen Grund für einen Antagonismus zwischen historischer und sozialwissenschaftlicher Religionswissenschaft*“ gibt, denn „*[i]n beiden Fällen geht es um die empirische Erforschung von Religionen oder Sachverhalten, die religionswissenschaftlich relevant erscheinen.*“<sup>2</sup>

Wenn sozialwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaftler sich in der Praxis vornehmlich mit zeitgenössischen Entwicklungen befassen, Religionshistoriker dagegen eher mit religionswissenschaftlich relevanten Gegenständen der Vergangenheit, so sind die Übergänge doch fließend. Natürlich umfasst Religionsgeschichte auch die jüngste Geschichte bzw. Zeitgeschichte. Insofern Religionswissenschaft mit zeitlich, also historisch verortbaren Gegenständen zu tun hat, ist sie immer auch Religionsgeschichte;<sup>3</sup> und selbstverständlich kann man auch an zeitlich weit zurückliegende Gegenstände sozialwissenschaftliche Methoden und Fragestellungen herantragen.<sup>4</sup> Umgekehrt darf die sozialwissenschaftliche Religionsforschung die historische Bedingtheit ihrer Forschungsgegenstände nicht übersehen und kann auch in methodischer Hinsicht von der Religionsgeschichte profitieren.

Der Konflikt ist also wohl weniger sachlich als politisch begründet. So wurden auch außerwissenschaftliche Argumente ins Feld geführt, wie etwa die Verantwortung gegenüber dem Steuerzahler, der die Forschung letztlich bezahlt und ein Anrecht darauf habe, dass deren Ergebnisse gesellschaftlich relevant, das heißt für den Steuerzahler irgendwie nützlich seien. Ich meine, dass solch utilitaristische Erwägungen in Zeiten knapper Ressourcen zwar kaum vermeidbar sind, dass wir uns als Wissenschaftler dem meist sehr kurzsichtigen Druck der Öffentlichkeit und der Geldgeber aber nicht in vorauseilendem Gehorsam beugen sollten. Die Wissenschaft befände sich heute auf einem beklagenswerten Niveau, wenn

---

1 Ich empfinde zum Beispiel die Zusammenfassung der Diskussion von V. Krech als etwas zu polarisierend, wenngleich aus systematischen Gründen eine solche Zuspitzung zur Klärung grundlegender Fragen zweifellos zweckdienlich sein kann. V. Krech, „Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58/2, 2006, 103–104.

2 Aus einem Diskussionspapier für die Tagung „Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaft und Kognitionsforschung“ – Ein Autoren-Workshop mit Hubert Seiwert, 2. Tagung des DVRW-Arbeitskreises Theorie und Methodologie/AKTUM am 26.–27. Juni 2008 in Marburg.

3 Vgl. J. Rüpke, *Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Stuttgart 2007, 27–28.

4 J. Rüpke, *Historische Religionswissenschaft ...*, 30–31.

jede Forschung schon vorab ihren zukünftigen Nutzen für die Menschheit hätte nachweisen müssen. Auch ist das Vorurteil, die Ergebnisse historischer Forschung besäßen keinerlei Relevanz und daher auch keine Brisanz im außerwissenschaftlichen Bereich, ebenso falsch wie verbreitet.<sup>5</sup> Das ändert natürlich nichts daran, dass die wenigen religionswissenschaftlichen Stellen an den Universitäten irgendwie besetzt werden müssen, und dass in Berufungsverfahren auch solche Relevanzabwägungen eine Rolle spielen könnten. Mein Eindruck war damals, dass es einen Trend innerhalb der deutschen Religionswissenschaft gebe, freiwerdende Stellen eher mit sozialwissenschaftlich arbeitenden Kandidaten zu besetzen als mit historisch und philologisch ausgerichteten. Ins Bild passte die anstehende (in der Sache auch zweifellos sinnvolle) Umbenennung der „Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte“ in „Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft“.<sup>6</sup> Ich hatte damals den Eindruck, *„daß es nicht mehr allgemeiner Konsens ist, daß die klassische Religionsgeschichte, insbesondere die außereuropäische, ein unverzichtbarer Grundpfeiler der Disziplin sei“*.<sup>7</sup>

Auch wenn es wie gesagt keinen sachlichen Grund für einen Antagonismus zwischen historischer und sozialwissenschaftlicher Religionswissenschaft gibt, so ist doch nicht zu leugnen, dass beide Forschungsstränge sich in der Praxis hinsichtlich ihrer Methoden meist deutlich voneinander unterscheiden. Wie H. Seiwert festgestellt hat, setzt religionsgeschichtliches Arbeiten die Beherrschung historisch-philologischer Methoden voraus, wozu in der Religionswissenschaft in der Regel die Kenntnis orientalischer oder „alter“ Sprachen gehöre; sozialwissenschaftliche Forschung erfordere dagegen die Anwendung oder wenigstens Kenntnis der Methoden der empirischen Sozialforschung. So sei es auch mit Blick auf die Methoden völlig illusorisch zu glauben, dass ein einzelner Religionswissenschaftler Religionswissenschaft *„in der ganzen Breite des Faches“* vertreten könne. Die dringlichste Frage, die sich aus diesem Befund ergibt, ist die nach dem Zusammenhalt des Faches, wenn sich bereits die Studierenden frühzeitig für eine Richtung entscheiden müssen. Ich glaube, dass die Integrität und Identität des Faches gegenüber etwa den Regionalwissenschaften und den Sozialwissenschaften

---

5 So ist zum Beispiel Archäologie in Japan ein politisch außerordentlich heikles Unterfangen, könnte die Forschung doch beweisen, dass das Kaiserhaus womöglich koreanischer Abstammung ist.

6 Siehe hierzu auch J. Rüpke, *Historische Religionswissenschaft ...*, 15.

7 Mail vom 24.08.2005, Betreff: „Quo vadis, RW?“

nicht ausschließlich, aber doch vor allem über den Gegenstand gesichert werden kann.<sup>8</sup> Das ist kein besonders origineller, aber – wie mir scheint – ein zunehmend unpopulärer Standpunkt, auch wenn er in jüngerer Zeit von J. Rüpke nachdrücklich verteidigt wurde: „*Das disziplinär Bestimmende bleibt der in all seiner Fraglichkeit hinzunehmende Gegenstand ‚Religion‘.*“<sup>9</sup>

Die Identität unseres Faches ergibt sich meines Erachtens also vornehmlich daraus, dass sich die Religionswissenschaft bekenntnisunabhängig, systematisch, vergleichend, kritisch, methoden- und theoriegeleitet sowie methoden- und theoriebildend mit Phänomenen beschäftigt, die aus angebbaren – aber natürlich auch angreifbaren – Gründen als religiös qualifiziert werden können. Im Gegensatz zur Theologie tut sie dies nicht auf der Grundlage religiöser Vorannahmen; und im Gegensatz zu anderen Disziplinen tut sie dies, um religiöse Phänomene, Entwicklungen, Denkmuster, Symbol- und Deutungssysteme, Organisationsformen usw. verstehen und erklären zu können, und nicht primär um etwas anderes mit Hilfe der Religion[en] zu erklären.<sup>10</sup> Die Religionswissenschaft mit ihrer eigenen Geschichte und ihren autonomen Institutionen<sup>11</sup> bildet gleichsam eine eigene

---

8 Dabei sei, um Missverständnissen vorzubeugen, ausdrücklich betont, dass ich nicht der Meinung bin, eine Disziplin müsse sich außer über eine oder mehrere „genuine“ Methoden über einen „genuinen“ oder „exklusiven“ Gegenstand konstituieren, wie etwa V. Krech zu postulieren scheint. V. Krech, „Wohin mit der Religionswissenschaft? ...“, 98–100. Andererseits genügt es natürlich auch nicht, sich irgendwie forschend mit Religion oder Religionen zu beschäftigen, um sich als Religionswissenschaftler bezeichnen zu können. Hierüber besteht offensichtlich ein Dissens in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit. Wie mir scheint, betrachten viele Nicht-Religionswissenschaftler Religionswissenschaft als ein Forschungsgebiet, nicht als eine eigenständige akademische Disziplin. Gegen diese Haltung ist einzuwenden, dass zum Beispiel ein Esoteriker sich auf der Grundlage bestimmter Theorien und Methoden mit Steinen beschäftigt, deshalb aber noch lange keine Geologie betreibt, die auf anderen, eigenständigen theoretischen und methodologischen Grundlagen fußt und einen Diskurs konstituiert, von dem der Esoteriker in der Regel ausgeschlossen ist.

9 J. Rüpke, *Historische Religionswissenschaft ...*, 31–32. Vgl. auch: „Jenseits der Bestimmung durch einen vorwissenschaftlichen Begriff von ihrem Gegenstand gelingt [es] nicht“, die „in Deutschland immer wieder attackierte Eigenständigkeit als Disziplin“ zu behaupten. Ebd., 30.

10 Damit soll nicht gesagt sein, dass religionswissenschaftliche Forschung nicht auch Erkenntnisse über den engeren Bereich religiöser Sachverhalte hinaus generieren könne oder solle. Vielmehr meine ich, dass es der Religionswissenschaft im Gegensatz zu anderen, mit Religionen befassten Disziplinen in der Regel vornehmlich um die Erklärung spezifisch religiöser Sachverhalte geht, während etwa Politologen meist versuchen werden, politische Sachverhalte zum Beispiel unter Bezugnahme auf religiöse zu erklären, was völlig legitim ist. Auch Religionswissenschaftler müssen zum Beispiel politische Sachverhalte berücksichtigen, um religiöse zu erklären.

11 Die Identität des Faches aus seiner Geschichte und seinen Institutionen heraus zu begründen, mag unbefriedigend, da historisch kontingent, erscheinen, was meines Erachtens aber keine

Diskursgemeinschaft, die beständig über ihr eigenes Tun, sowie die Voraussetzungen und Regeln für dieses Tun reflektiert; ein schönes Beispiel für eine Institutionalisierung dieses Diskurses sind religionswissenschaftliche Diskussionsforen wie das erwähnte Yggdrasil. Damit markiert die Religionswissenschaft zugleich die Außengrenzen der Disziplin.<sup>12</sup> Nur durch eine bewusste „*boundary-work*“ gegenüber anderen Disziplinen, die sich ebenfalls mit Religionen beschäftigen, ist die „Disziplinarität“ des Faches im Sinne eines spezifischen Systems<sup>13</sup> der regelhaften Wissensorganisation und damit auch seine institutionelle Identität zu sichern.<sup>14</sup> Religionswissenschaft ist eben nicht bloß ein Forschungsgebiet, das von allen beackert wird, die sich mit Religionen beschäftigen, unabhängig von wissenschaftstheoretischen Prämissen oder methodischen Minimalanforderungen.<sup>15</sup>

Das vorausgesetzt, bleibt aber die Frage nach der Bestimmung des Faches *auch* über seinen Gegenstand von zentraler Bedeutung;<sup>16</sup> nicht zuletzt deshalb, weil das Reden über diesen Gegenstand nach bestimmten (wenn auch nicht ewig unveränderlichen!) Regeln ein wesentliches Element unserer disziplinären Grenz-

---

Rolle spielt, solange sich nicht politische und wissenschaftliche Akteure anschicken, den Fächerkanon an den Universitäten völlig neu und nach sachlicher Notwendigkeit zu organisieren. In einem solchen Fall würde ich die von H. Seiwert aufgeworfene Frage, ob man die Religionswissenschaft als eigenständige Disziplin erfinden müsste, wenn es sie nicht schon gäbe, mit einem klaren „Ja“ beantworten.

- 12 Nach O. Freiberger weist eine akademische Disziplin die folgenden Merkmale auf: „*institutions, subject matter and objective of inquiry, and the activity of rhetorical construction, including boundary-work*“. O. Freiberger, „The Disciplines of Buddhist Studies: Notes on Religious Commitment as Boundary-Marker“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 30, 2007 (2009), 312.
- 13 Mit System meine ich hier durchaus ein soziales (Sub-) System im Sinne Luhmanns. Aus Platzgründen kann ich hier aber nicht näher auf die Möglichkeiten der Anwendung der funktionalen Systemtheorie auf die Identitätsproblematik des Faches Religionswissenschaft eingehen.
- 14 S. Fuller, „Disciplinary Boundaries and the Rhetoric of the Social Sciences“, in: *Poetics Today* 12/2, 1991; D. R. Shumway; E. Messer-Davidow, „Disciplinary: An Introduction“, in: *Poetics Today* 12/2, 1991. Den Hinweis auf diese Artikel und die in ihnen formulierten Thesen zur „disciplinarity“ verdanke ich O. Freiberger, der die Thematik in der Einleitung zu seinem Buch *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte: Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte* (Studies in Oriental Religions), Wiesbaden 2009 behandelt.
- 15 In seinem Beitrag für das *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 30, 2007 (2009) erörtert O. Freiberger eingehend den Unterschied zwischen einem „*field of inquiry*“ (i. e. Buddhist Studies) und einer „*single discipline*“ (i. e. Religious Studies). Vgl. auch J. Rüpke, *Historische Religionswissenschaft ...*, 30, der eine Unterscheidung vorschlägt zwischen „Religionswissenschaft“ als Disziplin und „Religionsforschung“, die von verschiedenen Disziplinen betrieben wird.
- 16 Vgl. auch J. Rüpke, *Historische Religionswissenschaft ...*, 26–27.

ziehung ist oder sein sollte. Wie kann man also diesen Gegenstand eingrenzen und Kriterien für die Klassifizierung eines empirischen Gegenstandes als „religiös“ finden. Mit Blick auf dieses Problem möchte ich nachfolgend die Unverzichtbarkeit der außereuropäischen<sup>17</sup> Religionsgeschichte für die Theorie- aber auch für die Identitätsbildung der Religionswissenschaft im Ganzen belegen.

## **Außereuropäische Religionsgeschichte und die Identität der Religionswissenschaft**

Wenn sich also die Religionswissenschaft als eine Disziplin darstellt, die einen eigenständigen Diskurs über den Gegenstand „Religion“ oder „religiöse Phänomene“ organisiert, dann muss sie die Begriffe „Religion“ oder „religiös“ irgendwie bestimmen;<sup>18</sup> die Art, wie sie dies tut, unterscheidet sie wiederum von anderen Disziplinen.<sup>19</sup> Ein konstitutives Merkmal der Religionswissenschaft war von Anfang an die vergleichende Perspektive, der zugleich eine weitreichende Prämisse zugrunde liegt: es muss überall in der Welt irgendetwas geben, das man sinnvoller Weise miteinander vergleichen kann, indem man die miteinander zu vergleichenden Phänomene einer Kategorie oder Klasse von Gegenständen zu-

---

17 Um die Sache nicht noch komplizierter zu machen als sie ohnehin schon ist, verzichte ich hier auf eine Diskussion der Konzepte „Europa“ und „Asien“ bzw. „europäisch“ und „außereuropäisch“. Ich verwende diese Begriffe hier im ganz konventionellen Sinne.

18 D. Pollack hat zu Recht darauf hingewiesen, dass „der gänzliche Verzicht auf eine Begriffsklärung zur Übernahme unreflektierter Voraussetzungen in die religionswissenschaftliche Arbeit führt“ und einem „unkontrollierten Gebrauch des Religionsbegriffs die Tür“ öffnet. D. Pollack, „Was ist Religion? Probleme der Definition“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3, 1995, 165. Und weiter: „Tatsächlich nämlich hält die Religionsforschung die empfohlene Abstinenz gegenüber der Verwendung des Religionsbegriffs keineswegs ein. Sie benutzt ihn weiter und muss ihn weiterbenutzen, auch wenn sie ihn nicht präzisiert, da sie ohne ihn nicht auskommt, und die Frage lautet dann, ob sie das wissenschaftlich verantwortet tut oder nicht. Der Verzicht auf das Bemühen um eine Definition des Religionsbegriffs bedeutet also nur, den inzwischen eingetretenen Konfusionszustand unwidersprochen hinzunehmen und dem unkontrollierten Gebrauch des Religionsbegriffs Tor und Tür zu öffnen.“ D. Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen, 2003, 30.

19 Ich denke, jeder hat einmal die Erfahrung gemacht, dass in anderen Disziplinen wie der Soziologie oder der Politologie genau dieses ständige Reflektieren zum Beispiel über den Religionsbegriff nicht stattfindet. Oft genug werden in diesen Disziplinen Religionstheorien zugrunde gelegt, weil sie eben gerade gut passen und überhaupt griffig sind, obwohl sie in der Religionswissenschaft aus guten Gründen längst aufgegeben wurden. Da werden dann mitunter Max Weber und Rudolf Otto als die letzten Autoritäten der Religionsforschung bemüht.

ordnet, die man zum Beispiel – auf der allgemeinsten Ebene – als „Religion“ oder „religiös“ bestimmt. Nun wird aber in den letzten Jahrzehnten ausgerechnet auch von Religionswissenschaftlern gern behauptet, dass es außerhalb Europas überhaupt keine begrifflichen Äquivalente zum europäischen Konzept von „Religion“ gebe,<sup>20</sup> wie H. G. Kippenberg und K. von Stuckrad<sup>21</sup> unter Verweis auf F. M. Müller konstatieren, oder dass „die nähere Erkundung der okzidentalen [sic!] Geschichte des Religionsbegriffs die Einsicht befördert“ habe, „daß sich in anderen, außereuropäischen Kulturen keinerlei semantische Äquivalente zu einem Allgemeinbegriff von Religion finden lassen“,<sup>22</sup> wie der Münchner Theologe F. W. Graf behauptet.<sup>23</sup> Bereits 1962 hatte W. C. Smith nicht zuletzt mit Blick auf das Studium anderer Kulturen die Aufgabe des Begriffs „Religion“ vorgeschlagen.<sup>24</sup> F. Staal will den Gebrauch des Begriffs zumindest auf die westlichen Monotheismen beschränken.<sup>25</sup> R. Flasche stellt apodiktisch fest, „daß es in allen anderen Kulturen und von uns so genannten ‚Religionen‘ einen adäquaten oder gar äquivalenten Begriff für unser abendländisches Wort ‚Religion‘ nicht gibt“<sup>26</sup>, und im gleichen Sinne äußert sich R. T. McCutcheon, wenn er zur Anwendung des Religionsbegriffs durch seine Kollegen feststellt, „that most of the people they study by means of this category actually have no functional equivalent to the term whatsoever.“<sup>27</sup> K. Hock erweitert die These von der Einmaligkeit unseres Religi-

- 
- 20 Für eine kritische Diskussion der Positionen gegen die Verwendung eines allgemeinen Religionsbegriffs siehe auch Kevin Schilbrack, „Religions: Are There Any?“ in: *Journal of the American Academy of Religion* 78/ 4, 2010, 1112–1138.
- 21 H. G. Kippenberg; K. v. Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, München 2003, 41–42.
- 22 F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*, München 2004, 237.
- 23 Allerdings leitet Graf hieraus nicht den Schluss ab, man solle auf die allgemeine Verwendung des Begriffs verzichten, da „die Einsicht in die spezifisch europäische Herkunftsgeschichte des Religionsbegriffs kein zureichender Grund dafür ist, ihm jede hermeneutische Relevanz und mögliche Erschließungskraft abzusprechen. Wir brauchen allgemeine Begriffe, um das religiöse Feld strukturieren und von anderen Feldern abgrenzen zu können. Man kann nicht auf Dauer Religionsforschung betreiben, ohne irgendwelche Konzepte von Religion zu entwickeln.“ Graf, *Die Wiederkehr ...*, 237.
- 24 W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis 1991, 50.
- 25 F. Staal, *Rules Without Meaning: Ritual, Mantras, and the Human Sciences*, New York 1990, 401.
- 26 R. Flasche, *Religionswissenschaft-Treiben: Versuch einer Grundlegung der Religionenwissenschaft*, Münster 2008, 40.
- 27 R. T. McCutcheon, „Redescribing ‚Religion‘ as Social Formation: Toward a Social Theory of Religion“, in: T. A. Idinopulos (Hg.), *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*, Leiden u. a. 1998, 56.

onskonzepts um eine zeitliche Dimension: „Nicht nur in anderen Kulturen, sondern auch in anderen historischen Epochen gibt es zum Begriff ‚Religion‘ keine unmittelbare Entsprechung.“<sup>28</sup> Nun haben die hier zitierten Äußerungen zwar einen wahren Kern: wenn wir nach „unmittelbaren Entsprechungen“ zum Begriff „Religion“ außerhalb des historischen Kontextes der europäischen Moderne suchen, dürften wir schwerlich fündig werden. Was aber ist damit gesagt? Von welchem europäischen Konzept von Religion, von welchem Allgemeinbegriff von Religion sprechen die Autoren überhaupt? Es wird hier suggeriert, es gebe einen einheitlichen Begriff von Religion im gegenwärtigen Europa, was ich nachdrücklich bestreiten möchte. Sowohl F. Stolz<sup>29</sup> als auch K. Hock<sup>30</sup> verweisen in ihren Einführungen darauf, dass der amerikanische Religionspsychologe J. Leuba bereits 1912 achtundvierzig Definitionen von „Religion“ aufgelistet und für ungenügend befunden habe. Seither dürften einige weitere hinzugekommen sein, auch wenn zum Beispiel der dänische Religionswissenschaftler P. Bilde 1991 meinte, die zahllosen Definitionen zu achtzehn Typen zusammenfassen zu können.<sup>31</sup> Ein semantisches Äquivalent zu welchem Begriff suchen wir also vergeblich außerhalb der europäischen Moderne?

Mein Unbehagen gegenüber den zitierten Aussagen über die Nichtexistenz begrifflicher Äquivalente zu „unserem“ Begriff von Religion hat indes zwei weitere Gründe: Zum einen fällt auf, dass die genannten Autoren sich in ihrer wissenschaftlichen Arbeit bisher nicht als ausgesprochene Kenner der außereuropäischen Religionsgeschichte profiliert haben und womöglich gar nicht über die nötige historische und philologische Kompetenz verfügen, um ihre Aussagen etwa mit Blick auf Ostasien zu verifizieren. Unterstützung finden sie allerdings vereinzelt auch von Ostasien-Experten, deren Stärke allerdings nicht in der religi-

28 K. Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 32008, 12.

29 F. Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 32001, 11–12.

30 K. Hock, *Einführung ...*, 10.

31 P. Bilde, „Begrebet religion: Et indlæg i debatten om religionsvidenskabens objekt drøftet i lyset af beslægtede begreber“ (The Concept of Religion: A Contribution to the Debate on the Object of the Study of Religion and Similar Concepts), in: *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 15, 1991, 3–24; nach A. W. Geertz, „Definition, Categorization and Indecision: Or, How to Get on with the Study of Religion“, in: C. Kleine; M. Schimpf; K. Triplett (Hg.), *Unterwegs: Neue Pfade in der Religionswissenschaft. Festschrift für Michael Pye zum 65. Geburtstag (On the Road: New Paths in the Study of Religions. Festschrift in Honour of Michael Pye on his 65th Birthday)*, München 2004, 114.



onswissenschaftlichen Reflexion liegt.<sup>32</sup> Es besteht also die Gefahr, dass hier einer vom anderen abschreibt und sich so ein modischer „Truismus“ etabliert, der kaum noch hinterfragt wird. Zum zweiten schwingt in derartigen Äußerungen – wahrscheinlich ungewollt – eine Haltung mit, die mir wissenschaftlich wie politisch höchst fragwürdig erscheint. Ich sehe die Gefahr, dass unter dem Deckmäntelchen einer *political correctness*, die es vermeidet, außereuropäischen Kulturen europäische Konzepte aufzuoktroieren, ein Diskurs über die Einzigartigkeit Europas und insbesondere der europäischen Moderne<sup>33</sup> wieder belebt werden könnte, der jede wissenschaftliche Beschäftigung mit außereuropäischen Kulturen unter Verwendung westlicher metasprachlicher Terminologien als eurozentrisch stigmatisiert. Dem Eurozentrismusvorwurf könnte man dann in letzter Konsequenz nur dadurch entgehen, dass man sich ausschließlich mit sich selbst beschäftigt. Das ist paradox und in der Sache völlig verfehlt, wie unter anderem K. Rudolph gezeigt hat.<sup>34</sup> Egal welchen Allgemeinbegriff von Religion wir als Religionswissenschaftler verwenden; es handelt sich stets um einen metasprachlichen Fachterminus. Dass dieser keinesfalls unbeeinflusst ist von einer objekt- und metasprachlichen Begriffsgeschichte, ist selbstverständlich und unvermeidlich. Jeder wissenschaftliche Begriff hat eine bestimmte Vorgeschichte. In der Wissenschaft kommt es lediglich darauf an, sich darüber zu verständigen, wie man den Begriff anwendet. Das allein ist indes schon nicht einfach. Das beste Mittel zur Vermeidung eines eurozentrischen Religionsbegriffs bei gleichzeitiger Wahrung seiner allgemeinen Anwendbarkeit ist meines Erachtens die Berücksichtigung emischer Diskurse sowie objektsprachlicher Terminologien und deren Einbeziehung in die

---

32 So schreibt Helen Hardacre: „When ideas about religion originating in Europe and America came to Japan, they entered a society that had no equivalent concept or term, no idea of a distinct sphere of life that could be called religious, and no idea of a generic religion of which there might be local variants like Christianity, Buddhism and so on.“ H. Hardacre, *Shintō and the State, 1868–1988*, Princeton 1989, 63. Dass ich mit Hardacre in diesem Punkt nicht übereinstimme, wird in diesem Beitrag noch klar werden.

33 Zum problematischen Begriff der Moderne siehe auch H. Seiwert, „Religion in der Geschichte der Moderne“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3, 1995, 91–101. Vgl. auch J. Rüpke, *Historische Religionswissenschaft ...*, 28.

34 K. Rudolph hat meines Erachtens überzeugend dargelegt, dass die europäische Genese des Religionsbegriffs keinesfalls automatisch zu einem eurozentrischen Blick seiner Verwender führen muss und plädiert daher dafür, dass dieser als „umbrella term“ weiterhin verwendet werden sollte. K. Rudolph, „Inwieweit ist der Begriff ‚Religion‘ eurozentrisch?“, in: U. Bianchi (Hg.), *The Notion of ‚Religion‘ in Comparative Research*, Rom 1994. Vgl. auch V. Krech, „Wohin mit der Religionswissenschaft ...“, 111–112.

Diskussion um einen wissenschaftlichen, metasprachlichen Religionsbegriff, dessen Begriffsumfang sich eben nicht auf europäische Phänomene beschränkt. Hier wird also die außereuropäische Religionsgeschichte dringend benötigt um einen Eurozentrismus der Religionswissenschaft zu vermeiden. Auf den folgenden Seiten möchte ich darüber hinaus darlegen, warum ich die implizit geäußerte These, es gebe außerhalb Europas [in der Moderne] kein Konzept von einem identifizier- und abgrenzbaren Kulturbereich, den man als „Religion“ bezeichnen könnte, für falsch halte. Mir ist bewusst, dass ich keineswegs der erste bin, der die These von der Einzigartigkeit des westlichen Religionskonzepts in Frage stellt. Zum Beispiel hat M. Pye seit vielen Jahren immer wieder mit Nachdruck und schlüssigen Argumenten mit Blick auf Ostasien einen „*culturally isolationist view of the history of development and reflection about religion*“<sup>35</sup> kritisiert und sich mit Eifer an die Überwindung des „Westernism“ gemacht;<sup>36</sup> K. Kollmar-Paulenz hat kürzlich eine ähnliche Position mit Bezug auf die Mongolen des 17. und 18. Jahrhunderts formuliert.<sup>37</sup> Mir scheint aber angesichts der oben zitierten Äußerungen zur Einmaligkeit des europäischen Religionsbegriffs die Erkenntnis, dass das Fehlen eines hundertprozentigen objektsprachlichen Äquivalents zum metasprachlichen Begriff „Religion“ nicht zugleich automatisch das Fehlen eines „Begriffs“ von Religion im Sinne einer Idee oder eines Konzepts bedeutet, auf den das Wort „Religion“ verweist, noch immer nicht Allgemeingut zu sein.

## Gibt es überhaupt Religion[en] in Ostasien?

Gerade für Fachfremde – viele Regionalwissenschaftler eingeschlossen – mag diese Frage vollkommen absurd klingen. Ist es nicht evident, dass es in Ostasien mit Daoismus, Buddhismus, Shintō und vielleicht dem Konfuzianismus etc. Religionen gibt? Auch für Religionswissenschaftler war es in der Vergangenheit selbst-

---

35 M. Pye, „What is ‚Religion‘ in East Asia“, in: U. Bianchi (Hg.), *The Notion of ‚Religion‘ ...*, 115.

36 M. Pye, „Overcoming Westernism: The End of Orientalism and Occidentalism“, in: Peter Schalk u. a. (Hg.), *Religion im Spiegelkabinett: Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus*, Uppsala 2005, 91–114.

37 K. Kollmar-Paulenz, *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen* (Akademievorträge, Heft XVI), Bern 2007.

verständlich, sich mit den genannten Traditionen zu beschäftigen und sie damit implizit oder explizit zur Religion zu erklären. Für einen problembewussten Kopf, der, ohne dabei schwindelig zu werden, alle erdenklichen Turns mitgemacht und sich an der schonungslosen Dekonstruktion überkommener Begriffe, Theorien und Gewissheiten gestählt hat, reicht das natürlich nicht hin. Könnte es nicht sein, dass Laien wie Religionswissenschaftler nur aufgrund äußerlicher Ähnlichkeiten etwa zwischen Daoismus, Buddhismus, Shintō auf der einen Seite und Christentum auf der anderen „unseren Religionsbegriff“ auf diese Traditionen projizieren, ohne zu erkennen, dass es sich bei diesen gar nicht um Religionen nach „unserem“ Verständnis handelt? Eine solche Projektion würde uns dann den Blick auf den tatsächlichen Charakter dieser Traditionen verstellen. Nach welchen Maßstäben können wir also beurteilen, ob es sich bei Daoismus, Buddhismus, Shintō, Konfuzianismus usw. überhaupt um Religionen und damit um Gegenstände der Religionswissenschaft handelt bzw. ob es im vormodernen Ostasien jemals Religionen gab? Immerhin wurde von chinesischen Intellektuellen mitunter selbst im frühen 20. Jahrhundert die Existenz von Religionen in China bestritten.<sup>38</sup>

Nach meinem Dafürhalten drängen sich die folgenden methodischen Strategien zur Lösung des Problems auf:

- die Suche nach begrifflichen Äquivalenten zum Religionsbegriff in den fraglichen Quellsprachen;<sup>39</sup>
- die Suche nach emischen Konzepten von „Religion“ unabhängig von den jeweils gebrauchten Bezeichnungen;
- die Suche nach funktionalen Äquivalenten von „Religion“ in Ostasien aus etischer Perspektive;
- die Klärung der Frage nach den Entscheidungskriterien für die Klassifizierung eines Gegenstandsbereiches als „Religion“.

---

38 In China bemühten sich einige Intellektuelle im Zuge der Modernisierung Chinas, Religion, die sie mit Aberglauben und Rückständigkeit assoziierten, nicht nur zu überwinden, sondern ihre Existenz in China zu leugnen und damit die große Modernisierungsbereitschaft ihres Landes zu betonen. Sung-Hae Kim, „The Concept of Religion from the Perspective of the Basic Structure of Chinese Religious Tradition“, in: U. Bianchi (Hg.), *The Notion of ‚Religion‘ ...*, 247. Solche Positionen, die gleichwohl marginal blieben, wurden von westlichen Beobachtern teilweise bestätigt. E. Schmitt, *Die Chinesen*, Tübingen 1927, 1.

39 Einen sehr ambitionierten, umfassenden und systematischen Versuch dieser Art hat B. Schmitz in seiner Dissertation unternommen. B. Schmitz, *„Religion“ und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich*, Marburg 1996.

Im Folgenden werde ich dieses Forschungsprogramm nicht systematisch der Reihe nach abarbeiten, aber doch Ansätze zur Lösung der angesprochenen Probleme skizzieren und in diesem Zusammenhang auch diese methodischen Strategien einbeziehen.

## Gibt es begriffliche Äquivalente zum Religionsbegriff in Ostasien?

Noch 1920 war M. Weber davon überzeugt, die chinesische Sprache kenne kein besonderes Wort für „Religion“. „Es gab: 1. ‚Lehre‘ (einer Literatenschule), 2. ‚Riten‘, ohne Unterschied: ob sie religiösen oder konventionellen Charakters waren. Der offizielle chinesische Name für den Konfuzianismus war: ‚Lehre der Literaten‘ (*ju kiao*).“<sup>40</sup> Das war selbst für seine Zeit wohl nicht mehr ganz korrekt. Nimmt man moderne Wörterbücher der chinesischen oder japanischen Sprache zur Hand, kommt man bei der Stichwortsuche „Religion“ schnell zu einem eindeutigen Ergebnis. In beiden Sprachen wird als Übersetzung von „Religion“ das Binom „宗教“ angeboten; im Chinesischen „*zongjiao*“ gelesen, im Japanischen „*shūkyō*“, im Koreanischen „*chonggyo*“. Wie in den europäischen Sprachen versteht man darunter einen Allgemeinbegriff, der zum Beispiel „die buddhistische [christliche, mohammedanische]“<sup>41</sup> Religion bezeichnet. Als Synonym wird in beiden Wörterbüchern „Glaube“ (*xinyang/shinkō* 信仰) genannt. Seit dem späten 19. Jahrhundert wird der Begriff „*shūkyō* 宗教“ standardmäßig zur Übersetzung des europäischen „Religion“ verwendet. Dabei handelt es sich ursprünglich um einen buddhistischen Terminus zur [Selbst-]Bezeichnung einer bestimmten Lehrrichtung, Lehrtradition oder Gruppe innerhalb des Buddhismus. Im buddhistischen Kontext wurde „*shūkyō* 宗教“ auch interpretiert als eine Lehrunterweisung (*kyō* 教) zum Zwecke der Vermittlung einer sprachlich im Grunde nicht auszudrückenden ultimativen Wahrheit oder eines letzten Prinzips (*shū* 宗). Die „Religion“ des Buddha wäre demnach die sprachliche Vermittlung oder Darlegung (*kyō* 教) der vom Buddha erlangten höchsten Erkenntnis (*shū* 宗).<sup>42</sup> In diesem

40 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988, 432.

41 *De-Han Cidian* 德漢辭典 – *Deutsch-Chinesisches Wörterbuch*, Shanghai 1987, 1003c; vgl. *New College English-Japanese Dictionary*, 6th edition Kenkyusha 1967, 1994, 1998.

42 Vgl. auch Shimazono Susumu 島薮進, „Kindai nihon ni okeru ‚shūkyō‘ gainen no juyō 近代日本における『宗教』概念の受容 [Die Rezeption des Begriffs ‚Religion‘ im neuzeitlichen Japan]“, in: Shimazono Susumu; Tsuruoka Yoshio 鶴岡賀雄 (Hg.), *Shūkyō saikō* 「宗教」再考

Sinne dürfte „*shū* 宗“ auf die Sanskritbegriffe „*prasadhi*“<sup>43</sup> (Gelingen, Erlangung) oder „*siddhānta*“<sup>44</sup> (Wahrheit, Axiom, Dogma) zurückzuführen sein. Bereits im 12. und 13. Jahrhundert wurden sowohl populäre, buddhistisch beeinflusste Bewegungen wie die der „Weißen Wolke“ (Baiyun 白雲), als auch daoistische Schulen vereinzelt als „*zongjiao*“ bezeichnet.<sup>45</sup> Im chinesischen Manichäismus verweist das Zeichen „*shū* 宗“ auf die beiden Grundprinzipien (Mittelpersisch *dw bwn*; Chin. *er zong*; Jap. *nishū* 二宗) von Licht und Finsternis.<sup>46</sup> Eine weitere Interpretation des Verhältnisses von „*shū* 宗“ und „*kyō* 教“ lief darauf hinaus, dass letzteres Zeichen bestimmte Lehrauffassungen innerhalb des buddhistischen Dharma bezeichnete, die dann später zur Gründung von „Schulen“ (*shū* 宗) geführt hätten.<sup>47</sup> Der Begriff wurde zwar nicht als Allgemeinbegriff zur Bezeichnung zum Beispiel des Buddhismus, des Daoismus, des Konfuzianismus etc. verwendet, bot sich aber als allgemeiner Begriff an, wenn es um die Bezeichnung für eine systematische sprachliche Vermittlung und Verobjektivierung einer bestimmten Wahrheit ging, egal ob diese von Konfuzius, Laozi oder dem Buddha „entdeckt“ wurde.

In der frühen Meiji-Zeit (1868–1912) wurden in Japan diverse Begriffe zur Bezeichnung dessen verwendet, was man in Europa und Nordamerika „Religion“ nannte: „*shūhō* 宗法“, „*shūji* 宗旨“, „*shinkyō* 神教“ (Götterlehre), „*shinkyō* 信教“ (Glaubenslehre), „*shūmon* 宗門“, „*kyōmon* 教門“, „*hōkyō* 法教“, „*shūji hōkyō* 宗旨法教“, „*kyō* 教“, „*shintō* 神道“ (Weg der Götter/Gottes), „*hōkyō raihai* 奉教礼拝“ (Lehrbefolgung und rituelle Verehrung), „*seijin no michi* 聖人の道“

[„Religion“ nochmals überdenken], Tokyo 2004, 190. Siehe auch Xiping Zhuo, *Theorien über Religion im heutigen China und ihre Bezugnahme zu Religionstheorien des Westens*, Frankfurt a. M.; Bern; New York; Paris 1988, 27.

43 Nakamura Hajime 中村元 (Hg.), *Bukyōgo Daijiten* 佛教語大辞典 [Großes Wörterbuch des Buddhismus], Tokyo 1981, 645a.

44 Choe Chong-Sok, „Zong-jiao als Äquivalent des Religionsbegriffs im chinesischen Kulturkreis“, in: *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 9, 1994, 34–35.

45 Chen Xiyuan 陳熙遠, „Zongjiao“: Yizhong zhongguo jindai wenhuashi shangde guanjianci 一個中國近代文化史上的關鍵詞 [„Zongjiao/Religion“: A Keyword in the Cultural History of Modern China], in: *Xinshixue* 新史學 13/4, 2002, 48.

46 Vgl. zum Beispiel *Moni guangfo jiao fayi lue* 摩尼光佛教法儀略 (T54, no. 2141, p. 1280a25).

47 Vgl. Fazangs 法藏 (643–712) *Huayan yisheng jiaoyi fenqi zhang* 華嚴一乘教義分齊章: „Anfänglich differenzierte sich der Dharma in [unterschiedliche] Lehrauffassungen aus, und es gab fünf Kategorien von Lehrauffassungen. Danach wurden auf der Grundlage der jeweiligen Theorien Schulen gegründet; insgesamt gab es zehn Schulen. 初就法教。教類有五。後以理開宗。宗乃有十“ (T45, no. 1866, p. 481b05–481b06).

(Weg der Heiligen) und „*seidō* 聖道“ (Heiliger Weg).<sup>48</sup> Sofern wir uns nicht M. Pyes Interpretation eines Textes Tominaga Nakamotos 富永仲基 (1715–1746) aus dem 18. Jahrhundert anschließen,<sup>49</sup> taucht der Begriff „*shūkyō*“ in seiner allgemeinen Bedeutung in japanischen Schriftstücken wohl erstmals 1867 im Zusammenhang mit den diplomatischen Verwicklungen auf, die infolge einer Christenverfolgung als Reaktion auf das Wirken des französischen Missionars Bernard Thadée Petijean (1828–1884) eingetreten waren.<sup>50</sup> Im Jahr 1868 schrieb ein amerikanischer Gesandter an das japanische Außenministerium, „*that the Christian religion is the religion of the Country I have the honor to represent*“. Der japanische Text dieses Schriftstücks gab diese Passage mit „耶蘇宗吾本國の宗教[*shūkyō*]に有“ wieder.<sup>51</sup> Kurz darauf wurde der Begriff „*shūkyō*“ 1869 in einem Vertrag mit dem Norddeutschen Bund als Übersetzung des deutschen Wortes „Religion“ gebraucht.<sup>52</sup> In einem Dokument, in dem die zukünftigen Aufgaben des 1872 eingerichteten „Religionsministeriums“ (*kyōbushō* 教部省) beschrieben werden, wird der Terminus „*shūkyō*“ systematisch und weitgehend synonym zu „*shūmon* 宗門“ verwendet. Von letzteren gebe es innerhalb wie außerhalb eine große Zahl, und es sei eine wichtige Aufgabe des zu gründenden Ministeriums, falsche von wahren zu scheiden sowie solche *shūkyō* auszusondern, die gegen die Gesetze verstoßen.<sup>53</sup>

Mit der zwischen 1868 und 1873 endgültig gefallenen Entscheidung, „*shūkyō* 宗教“ als Übersetzung für „Religion“ zu verwenden, adaptierte man bewusst auch die im späten 19. Jahrhundert in Europa und Nordamerika gängigen Theorien und Definitionen,<sup>54</sup> wobei politische Erwägungen eine nicht unerhebliche

48 Shimazono S., „Kindai ...“, 190. Es würde wenig Sinn machen, alle Termini nach der nicht immer eindeutigen Grundbedeutung ihrer Bestandteile zu übersetzen. Deswegen habe ich mich darauf beschränkt, jene Begriffe mit einer relativ klaren und für uns darüber hinaus aufschlussreichen Bedeutung zu übersetzen.

49 Siehe unten, Fußnote 73.

50 Suzuki Norihisa 鈴木範久, *Meiji shūkyō shichō no kenkyū* 明治宗教思潮の研究 [Studien zu religiösen Geistesströmungen in der Meiji-Zeit], Tokyo 1979, 14.

51 Suzuki, *Meiji shūkyō* ..., 16.

52 Suzuki, *Meiji shūkyō* ..., 13.

53 Shimazono S., „Kindai ...“, 191.

54 Es ist nicht zu übersehen, dass die Übernahme des westlichen Religionsbegriffs in seiner Lesart der europäischen Gelehrten des späten 19. Jahrhunderts bis heute zu kognitiven Dissonanzen bei der Selbstwahrnehmung und -darstellung der Japaner bezüglich ihrer Religiosität führt. Auf der einen Seite fühlen sich viele Japaner mehr als einer Religion zugehörig, so dass die Zahl der so genannten „Gläubigen“ (*shinja* 信者) die Zahl der Einwohner Japans deutlich übersteigt.

Rolle spielten.<sup>55</sup> Bemerkenswerterweise wurde auch von gelehrten Buddhisten wie Inoue Enryō 井上圓了 (1858–1919) die damals in Europa gängige Dichotomie von Religion und Magie aufgegriffen und die Bezeichnung „*shūkyō*“ als positiv konnotierte Selbstbezeichnung für einen aufgeklärten Buddhismus in Abgrenzung gegen den „Aberglauben“ (*meishin* 迷信) verwendet und in diesem Sinne als Kampfbegriff zum Zwecke der Reinigung des Buddhismus von „magischen“ und „abergläubischen“ Elementen.<sup>56</sup> Der Begriff „*shūkyō*“ gelangte dann, wie viele andere Übersetzungen wissenschaftlicher Termini europäischer Sprachen,

---

Auf der anderen Seite geben rund 70 % der Japaner regelmäßig bei Befragungen an, dass sie keinerlei Sinn für Religion haben und auch keinen Nutzen in der Religion sehen, wobei aber nur knapp 20 % sich selbst als „Atheisten“ (*mushinronsha* 無神論者) bezeichnen und 75 % entweder einen buddhistischen oder einen shintōistischen Hausaltar in ihrem Haushalt haben. R. Kisala, „Japanese Religions“, in: P. L. Swanson (Hg.), *Nanzan Guide to Japanese Religions*, Honolulu 2006, 3–13. Diese Diskrepanzen lassen sich nur damit erklären, dass der Begriff „*shūkyō*“ recht eng aufgefasst wird und zwar im Sinne einer starken individuellen Überzeugung und einer daraus motivierten regelmäßigen hingebungsvollen Praxis. Rituelle Handlungen an Tempeln und Schreinen, Teilnahme an religiösen Festen, die Pflege buddhistischer oder shintōistischer Hausaltäre etc. werden als bloßes Brauchtum interpretiert.

- 55 Konkret ging es den Architekten der Meiji-Restauration auch darum, den auf Kaiser und Nationalwesen (*kokutai* 國體) fixierten Staatshintō als „Nicht-Religion“ zu definieren, damit man die Untertanen ungeachtet des verfassungsmäßig verbrieften Rechts auf Religionsfreiheit (Art. 28. der Verfassung vom 11.02.1889) zur Teilnahme an Staatskulten verpflichten konnte. Als Religion (*shūkyō* 宗教) waren demnach Buddhismus, Christentum und „Sekten-Shintō“ (*kyōha shintō* 教派神道; also im 19. Jahrhundert entstandene Sekten) klassifiziert, während der staatlich kontrollierte Schrein-Shintō (*jinja shintō* 神社神道) als „*saishi* 祭祀“ (Kultus) bezeichnet wurde. Vgl. Shimazono Susumu, „Nihon ni okeru ‚shūkyō‘ gainen no keisei: Inoue Tetsujirō no kirisutokiyō hihan o megutte 日本における「宗教」概念の形成・井上哲次郎のキリスト教批判をめぐって [Zur Gestaltung des Begriffs ‚Religion‘ in Japan anhand der Christentums-Kritik Inoue Tetsujirōs]“, in: Yamaori Tetsuo 山折哲雄; Nagaoka Toshiki 長田俊樹 (Hg.), *Nihonjin wa kirisutokiyō o dono yō ni juyō shita ka* 日本人はキリスト教をどのように受容したか [Wie hat Japan das Christentum aufgenommen?], Kyoto 1998, 62. Zur Religionspolitik der Meiji-Regierung siehe unter anderem W. M. Fridell, „The establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan“, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 2/2–3, 1975, 137–168; H. Hardacre, „Creating State Shintō: The Great Promulgation Campaign and the New Religions“, in: *The Journal of Japanese Studies* 12/1, 1986, 26–63; H. Hardacre, *Shintō and the State, 1868–1988*, Princeton 1989; E. Lokowandt, „Die Staatsbezogenheit der Shintō-Schreine: Traditionelles Charakteristikum oder Neuerung der Meiji-Zeit – oder beides?“, in: K. Antoni (Hg.), *Rituale und ihre Urheber. Invented Traditions in der japanischen Religionsgeschichte*, Hamburg 1997, 127–142; E. Lokowandt; H. Zachert, *Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shinto in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit (1868–1890)*, Wiesbaden 1978.

- 56 J. Å. Josephson, „When Buddhism Became a ‚Religion‘: Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō“, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 33/1, 2006, 143–168. Siehe auch K. M. Staggs, „‚Defend the Nation and Love the Truth‘. Inoue Enryo and the Revival of Meiji Buddhism“, in: *Monumenta Nipponica* 38/3, 1983, 251–281.

in seiner modernen Interpretation als Übersetzung von „Religion“ von Japan aus nach China, wo er sich um 1900 als Allgemeinbegriff für „Religion“ vor allem im Sinne einer substantiellen, theistischen Definition etablierte.<sup>57</sup>

Aufschlussreich erscheint mir in diesem Zusammenhang eine Passage unter dem Stichwort „*shūkyō*“, in einer japanischen Enzyklopädie von 1908:

*„Ursprünglich gab es keinen Begriff, der allgemein die diversen Religionen<sup>58</sup> zusammenfassend bezeichnet hätte. Nachdem der Buddhismus in unser Land gekommen war, bezeichnete man den Buddhismus als ‚Buddha-Dharma‘, die Lehre des Konfuzius als ‚Lehre der Gelehrten‘, die Religion der Götter [unseres] Landes als ‚Weg der Götter‘. Aus heutiger Sicht besitzen zwar ‚Dharma‘, ‚Lehre‘ und ‚Weg‘ jeweils die Bedeutung von Religion, aber in früheren Zeiten betrachtete man die drei als eigenständig, und es gab keinen Begriff, der die drei zusammenfassend bezeichnet hätte. Es gab ursprünglich keinen Fall, in dem andere Religionen mit den dreien gemeinsam bezeichnet worden wären. Den Begriff ‚shūkyō‘, der heute in unserem Land verwendet wird, gab es zwar ursprünglich schon im Buddhismus, aber seine Bedeutung war eine vollkommen andere als in der heutigen Verwendungsweise. Als allgemeine Bezeichnung für die verschiedenen Religionen ist ‚shūkyō‘ über westliche Schriften eingedrungen, und danach begann man, damit das im Westen allgemein gebräuchliche ‚Religion‘ zu übersetzen.“<sup>59</sup>*

Der sehr umfangreiche Artikel fährt denn auch fort, die westlichen Theorien zur Entstehung und Funktion der Religion zu referieren und verweist auf die Herkunft des Religionsbegriffs vom lateinischen „*relegere*“. Für unser Thema sind aber vor allem die folgenden Punkte interessant:

---

57 Siehe hierzu Chen, „Zongjiao“ ...“, 37–65. Vgl. auch Zhuo, *Theorien über Religion* ..., 27–28. Vgl. auch Hiroomi Fukuzawa, „Zur Rezeption des Europäischen Wissenschaftsvokabulars in der Meiji-Zeit“, in: *NOAG* 143, 1988, 9–18.

58 Hier wie im Folgenden benutzt der Autor das Lexem „*shūkyō*“, welches auch das Lemma bildet, wenn ich in meiner Übersetzung „Religion[en]“ benutze. Eine Ausnahme bildet der letzte Satz, in dem ich deshalb „Religion“ in Anführungszeichen gesetzt habe um zu verdeutlichen, dass der Autor des Lexikonartikels hier den europäischen Begriff in lateinischen Buchstaben wiedergibt.

59 Saitō Seisuke 齋藤精輔 (Hg.), *Nihon hyakka daijiten* 日本百科大辭典 (Encyclopaedia Japonica), Tokyo 1908.



1. Der Autor leugnet die Existenz eines Allgemeinbegriffs im Sinne des westlichen Begriffs „Religion“ im vormodernen Japan.
2. Zugleich scheint er keinerlei Problem darin zu sehen, Buddhismus, Konfuzianismus und Shintō einer Klasse zuzuordnen, die man als „Religion“ oder „*shūkyō*“ bezeichnen kann.
3. Ursprünglich, so lesen wir, seien die drei Traditionen nicht mit anderen Religionen begrifflich zu einer Klasse zusammengefasst worden.

Alle drei Punkte bedürfen meines Erachtens einer genaueren Betrachtung.

Der Autor des Enzyklopädie-Eintrags nennt drei Begriffe, die zur Bezeichnung der drei Traditionen Buddhismus, Konfuzianismus und Shintō in vormodernen Kontexten verwendet wurden, nämlich „*hō* 法“ (Gesetz; für Skt. *dharmā*<sup>60</sup>), „*kyō* 教“ (Lehre; zum Beispiel für Skt. *śāsana*<sup>61</sup>, *deśanā*, *āgama*<sup>62</sup>) und „*dō* 道“ (Weg, Wandel; zum Beispiel für Skt. *mārga*<sup>63</sup>). Er behauptet aber, dass keine dieser Bezeichnungen als Allgemeinbegriff für die drei Traditionen im Sinne von „Reli-

- 
- 60 Der Sanskrit-Begriff „Dharma“ wird für gewöhnlich als der heißeste Kandidat für ein Äquivalent des modernen europäischen Begriffs „Religion“ im indischen Kulturraum gehandelt. Wie der Begriff „Religion“ hat der Begriff „Dharma“ aber im Laufe der Geschichte einige Bedeutungswandel erfahren. Abgeleitet von der Wurzel „*dhṛ*“ (stützen, aufrechterhalten) wird seine Grundbedeutung zum Beispiel von Hiriyanna definiert als „‘what holds together’ and signifies that it is the basis of all order, whether social or moral“. A. Sharma, „The Bearing of the Different Understandings of the Words Religion, Dharma and Dīn on Religious Study and Research“, in: U. Bianchi (Hg.), *The Notion of ‚Religion‘ ...*, 596–597. Diese Bedeutung entspricht nun wiederum recht gut W. Kings tentativer Definition von „Religion“ in seinem gleichnamigen Beitrag zur *Encyclopedia of Religion* als „the attempt to order individual and social life in terms of culturally perceived ultimate priorities“. L. Jones (Hg.), *Encyclopedia of Religion*, Detroit u. a. 2005, Bd. 11, 7695a. Zum Begriff „Dharma“ als Äquivalent zu „Religion“ siehe auch B. Schmitz, „*Religion*“ und seine Entsprechungen ..., 97–127.
  - 61 Auf den Sanskrit-Begriff „*śāsana*“ lassen sich zum Beispiel die heute gebräuchlichen Lexeme für „Religion“ in den indisch beeinflussten Sprachen Khmer, Thai, Burmesisch und Laotisch zurückführen. B. Schmitz, „*Religion*“ und seine Entsprechungen ..., 61–66.
  - 62 Noch heute gebrauchen zum Beispiel die Singhalesen „*āgama*“ als Klassenbegriff zur Bezeichnung des Buddhismus wie auch des Christentums, des Hinduismus und des Islam. Laut Southwold wird definitivisch meist darauf verwiesen, dass *āgama* mit *lokottara*-, also überweltlichen Dingen befasst seien, im Gegensatz zu *laukika*-, also profanen, weltlichen Dingen. M. Southwold, „Buddhism and the Definition of Religion“, in: *Man* 13/3, 1978, 363. Auch in Indonesien verwendet man den Terminus „*āgama*“ zur Bezeichnung von Religionen wie Buddhismus oder Śivaismus. E. Franke, „Agama Buddha. Zur Präsenz und Positionierung des Buddhismus in Indonesien“, in: P. Schalk u. a. (Hg.), *Religion im Spiegelkabinett ...*, 375–406.
  - 63 Die südindischen Thomas-Christen bezeichnen zum Beispiel ihre eigene Religion als „*mārgam*“. B. Schmitz, „*Religion*“ und seine Entsprechungen ..., 128.

gion“ gebräuchlich gewesen sei. Tatsächlich sind aber die drei „Suffixe“ zunächst einmal bis zu einem gewissen Grad austauschbar. So war neben „*buppō* 佛法“ vor allem der Begriff „*butsudō* 佛道“ durchaus geläufig,<sup>64</sup> und alle drei Begriffe – vor allem „*hō*“ und „*kyō*“ – wurden auch für andere Religionen verwendet, insbesondere für das Christentum, dass man im 17. Jahrhundert gern als „*jahō* 邪法“ oder „*jakyō* 邪教“ bezeichnete, was man beides mit „üble Lehre“ übersetzen kann.

Das führt uns nun noch weiter zurück in der Geschichte und zum frühen buddhistischen Schrifttum. Hier wird sehr schnell deutlich, dass der Buddhismus sich seit jeher in Konkurrenz zu anderen Traditionen und damit als funktionales Äquivalent zu diesen betrachtete. So finden sich in der chinesisch-buddhistischen Literatur zahllose Beispiele von Unterscheidungen zwischen „*neidao* 內道“ („der innere Weg“, d.i. der Buddhismus) und „*waidao* 外道“ („die äußeren Wege“, d.i. die nichtbuddhistischen Asketen- und Lehrtraditionen; Pāli: *para-ppavāda*; Skt. *para-pravādin*). Ferner wird zwischen „den inneren Lehren“ (*neifa* 內法) des Buddhismus und den „äußeren Lehren“ (*waiifa* 外法; Pāli: *bāhirā-dhammā*; Skt.: *bāhya-dravya*) unterschieden. In gleicher Weise differenzierte man in China zwischen „inneren Schriften“ (*neidian* 內典), also buddhistischen Texten, und „äußeren Schriften“ (*waidian* 外典), womit man vor allem Schriften des Konfuzianismus und des Daoismus bezeichnete. Umgekehrt bezeichneten die Konfuzianer die buddhistischen Schriften als „*waidian*“. Ferner sprachen Buddhisten von „*wailun* 外論“ (Skt. *tīrtha-vāda*, *bahih-śāstra*), wenn sie auf außerbuddhistische Diskurse oder Abhandlungen verweisen wollten. Es ist also zu konstatieren, dass es zwar keinen universell gebräuchlichen Allgemeinbegriff für „Religion“ gab, wie er sich in Europa ab dem 17. Jahrhundert durchzusetzen begann, durchaus aber emische Konzepte und ein Bewusstsein für eine gemeinsame Klassenzugehörigkeit von Buddhismus, Konfuzianismus, Daoismus und später in Japan auch dem Christentum und dem Shintō. Hierfür lassen sich zahllose Belege finden, von denen ich hier nur einige andeuten möchte.

In China kam es immer wieder zu Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Daoisten, die zeigen, dass beide Traditionen sich als Akteure in der gleichen Arena empfanden. Wie weit das ging, zeigt die früh kursierende Behauptung der Daoisten, der Buddhismus sei ein unzulängliches indisches Derivat der Lehren Laozis, die dieser selbst nach Indien gebracht habe.<sup>65</sup> Chinesische Kaiser wie Sui

<sup>64</sup> Shimazono S., „Kindai ...“, 190.

<sup>65</sup> Für eine umfassende Übersicht über die Debatten zwischen Buddhisten und Daoisten siehe L.

Wendi 隋文帝 (r. 581–604) schworen öffentlich der einen Religion ab – in diesem Falle dem Daoismus – und bekannten sich zur anderen – in diesem Fall zum Buddhismus. Als Taizong 太宗 (r. 976–997), der zweite Kaiser der Song-Dynastie (960–1279), den Gelehrtenkanon des wiedervereinten China neu ordnen wollte, wägte er sorgsam die Vor- und Nachteile von Buddhismus, Konfuzianismus und Daoismus ab und beauftragte unter anderem die Zusammenstellung eines hundertbändigen Werkes mit dem vielsagenden Titel *Hinterlassenschaft der Heiligen und Weisen der Drei Lehren* (*Sanjiao shengxian shiji* 三教聖賢事跡), also des Konfuzianismus, des Daoismus und des Buddhismus.<sup>66</sup> Schon bald nach der Ankunft des Buddhismus in China im 1./2. Jahrhundert hatte das historisch gleichwohl wandelbare Konzept der „drei Lehren“ (*sanjiao* 三教) Gestalt angenommen, mit dem man Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus zu einer Klasse zusammenfasste.<sup>67</sup>

---

Kohn, *Laughing at the Tao: Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*, Princeton 1995. Für eine religionswissenschaftliche Analyse des Konflikts siehe M. Deeg, „Laozi oder Buddha? Polemische Strategien um die ‚Bekehrung der Barbaren durch Laozi‘ als Grundlagen des Konflikts zwischen Buddhisten und Daoisten im chinesischen Mittelalter“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11, 2003, 209–234.

- 66 Siehe hierzu auch A. Welter, „A Buddhist Response to the Confucian Revival: Tsan-ning and the Debate over Wen in the Early Sung“, in: P. N. Gregory; D. A. Getz (Hg.), *Buddhism in the Sung*, Honolulu 2002, 36.
- 67 Der politisch motivierte Versuch, die drei Lehren Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus zu einer integrativen, staatstragenden Einheit zu verschmelzen, fand seinen Ausdruck besonders deutlich in dem *Traktat über die Drei Lehren* (*Sanjiao lun* 三教論) des Ming-Kaisers Taizu 明太祖, enthalten im *Siku Quanshu* (*jibu, biejilei, Ming Hongwu zhi Chongzhen, Ming Taizu wenji*, Bd. 10). Mehr zum Thema „*sanjiao*“ findet sich in folgenden Arbeiten: J. A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en, Neo-Confucian studies*, New York 1980; J. Gentz, „Die Drei Lehren (*sanjiao*) Chinas im Konflikt: Figuren und Strategien einer Debatte“, in: E. Franke; M. Pye (Hg.), *Religionen Nebeneinander: Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien*, Münster u. a. 2006, 17–40; J. D. Langlois, Jr.; Sun K’o-K’uan, „Three Teachings Syncretism and the Thought of Ming T’ai-tsu“, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 43, 1983, 97–139; Liu Ts’un-yan 柳存仁, „Lin Chao-ên 林兆恩 (1517–1598), the Master of the Three Teachings“, in: *T’oung Pao* 53, 1967, 253–278; Liu Ts’un-yan 柳存仁, „Wu Ch’êng-ên 吳承恩: His Life and Career“, in: *T’oung Pao* 53, 1967, 1–97; M. Pye, „What is ‚Religion‘ ...?“, R. Taylor, „An Imperial Endorsement of Syncretism: Ming T’ai-Tsu’s Essay on the Three Teachings: Translation and Commentary“, in: *Ming Studies* 16, 1983, 31–38; R. Taylor, „Ming Tai-tsu’s ‚Essay on the Revolutions of the Seven Luminaries and the Body of Heaven‘“, in: *Journal of the American Oriental Society* 102, 1982, 93–97. Im buddhistischen Schrifttum finden sich diverse Abhandlungen zu den Debatten um die Vorzüge der „drei Lehren“, zum Beispiel im *Hongming ji* 弘明集 (T52, no. 2102), im *Guang hongming ji* 廣弘明集 (T52, no. 2103), in Falins *法琳 Banzhen lun* 辯正論 (T52, no. 2110) und in Xuanyis 玄嶷 *Pingzhen lun* 甄正論 (T52, no. 2112). Zum Thema konfuzianischer Kritik am Buddhismus siehe zum Beispiel K. Ch’en, „Anti-Buddhist Propaganda During The Nan-ch’ao“, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 15/1/2,

Vor allem in der Ming-Zeit (1368–1644), und davon ausgehend in Ansätzen im Korea der Chosŏn-Dynastie (1392–1910),<sup>68</sup> wurde immer wieder die Einheit der drei Lehren hervorgehoben; seinen Höhepunkt erreichte der Sanjiao-Diskurs im 16. Jahrhundert. In Japan wurde das Konzept bereits im späten 8. Jahrhundert von Kūkai 空海 (774–835), dem Gründer der esoterischen Shingonshū in Japan, in seinem Frühwerk *Sangō shiiki* 三教指歸 von 797 thematisiert, in dem er fiktive Vertreter der drei Traditionen deren jeweilige Vorzüge referieren lässt; mit dem zu erwartenden Ergebnis, dass der Buddhismus gegenüber Daoismus und Konfuzianismus am Ende als überlegen dasteht.<sup>69</sup> Diverse Beispiele für einen „Religionsvergleich“ vor allem zwischen Brahmanismus („Hinduismus“), Buddhismus und Konfuzianismus finden sich dagegen bei dem buddhistischen Mönch Nichiren 日蓮 (1222–1282).

Eine systematische Beschäftigung mit dem indigenen Konzept der „drei Lehren“ oder „drei Wege“ von einem religiös neutralen Standpunkt aus finden wir besonders im Japan der frühen Neuzeit, wobei hier der Daoismus oder Brahmanismus durch den Shintō ersetzt wird. Im Jahr 1746 stellte der Denker Tominaga Nakamoto seine „Schrift eines alten Mannes“ (*Okina no fumi* 翁之文) fertig.<sup>70</sup>

---

1952, 166–192. Ein schönes Beispiel für die Theorie, dass die „drei Wege“ (*sandao* 三道) nicht nur einer Klasse angehörten, sondern sogar die gleiche Wurzel hätten, gibt M. Deeg in „Laozi oder Buddha ...“, 222.

68 Zum Konzept der „drei Lehren“ oder „drei Traditionen“ (*samga*) in Korea siehe Lee Young-ho, „The Ideal Mirror of the Three Religions („Samga Kwigam“) of Ch’ŏnghŏ Hyujŏng“, in: *Buddhist-Christian Studies* 15, 1995, 139–187; ders., „„Samga Kwigam“ of Hyujŏng and the Three Religions“, in: *Buddhist-Christian Studies* 12, 1992, 43–64.

69 Enthalten ist der Text unter anderem in Watanabe Shōkō 渡邊照宏 und Miyasaka Yūshō 宮坂宥勝 (Hg.), *Sangō shiiki* 三教指歸, *Nihon koten bungaku taikei* 日本古典文學大系 71, Tokyo: Iwanami Shoten, 1988. Eine englische Übersetzung findet sich in Hakeda Yoshito S., *Kūkai: Major Works*, New York 1972, 101–139. Für eine französische Übersetzung siehe A. G. Grapard (Übers.), *La vérité finale des trois enseignements. Traduction et commentaire*, Paris 1985. Vgl. auch Hakeda Y. S., „The Religious Novel of Kūkai“, in: *Monumenta Nipponica* 20, 1965, 283–297.

70 Zu Tominaga siehe H. Durt, *Problems of Chronology and Eschatology: Four Lectures on the Essay on Buddhism by Tominaga Nakamoto (1715–1746)*, Kyoto 1994; Katō Shūichi, „Tominaga Nakamoto, 1715–46. A Tokugawa Iconoclast“, in: *Monumenta Nipponica* 22, 1967, 177–193; M. Pye, *Emerging from Meditation*, London; Honolulu 1990; R. Radke, *Worte nach der Meditation. Die historische Buddhismus-Kritik von Tominaga Nakamoto (1715–46)*, Frankfurt a. M. u. a. 2003; Katō Shūichi, „Okina no Fumi (The Writings of an Old Man)“, in: *Monumenta Nipponica* 22, 1967, 194–210. Tominagas Werke sind ediert in Ienaga Saburō 家永三郎, *Kinsei shisōka bunshū* 近世思想家文集, *Nihon koten bungaku taikei* 日本古典文學大系 97, Tokyo 1988.

Hierin kritisiert er, dass keiner der drei in Japan praktizierten „Wege“ (*michi/dō* 道) – Buddhismus, Konfuzianismus und Shintō – für das Land und die Zeit angemessen sei, denn der Buddhismus sei der Weg Indiens, der Konfuzianismus der Weg Chinas und der Shintō der Weg einer alten, vergangenen Zeit.<sup>71</sup> Das heißt, Tominaga verglich ebenso wie Kūkai und Nichiren drei „Wege“ miteinander, was voraussetzt, dass er sie als einer Klasse zugehörig oder als funktionale Äquivalente betrachtete. Darüber hinaus betrachtet er die „äußeren Wege“ (*gedō* 外道), das heißt vor allem die nicht-buddhistischen Traditionen in Indien zur Zeit des Buddha, denen er in seinem *Shutsujō gogo* 出定後語 ein eigenes Kapitel (No. 22) widmet, ganz selbstverständlich als mit dem Buddhismus vergleichbare „identifiable, objectifiable systems“<sup>72</sup>. Im 24. Kapitel ordnet er Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus einer Klasse zu. Auch die in der Tang-Zeit nach China eingeführten Lehren des Manichäismus und des Zoroastrismus (?) werden hier nicht nur mit dem Buddhismus und den „äußeren Wegen“ in einen kategorialen Zusammenhang gestellt, sondern Pye zufolge explizit als „zwei Religionen“ (*ni shūkyō* 二宗教) bezeichnet.<sup>73</sup>

71 M. Pye, *Emerging from Meditation* ..., 53.

72 M. Pye, „What is ‚Religion‘ ...“, 121.

73 Diese Passage ist allerdings nicht eindeutig. Pye übersetzt sie folgendermaßen: „In the T'ang period, Sorashi of Persia transmitted the teaching of Mani [to China]. Futtatan's transmission of two religions [at once] was a grandiloquent delusion, and this delusion made an overview of other [teachings] quite impossible.“ M. Pye, *Emerging from Meditation* ..., 157. „Sorashi 蘇魯支“ müsste Zarathustra meinen, der natürlich gut 1000 Jahre vor der Tang-Zeit lebte. Außerdem bezeichnet [Dai]kengyō [大]祜教 gewöhnlich den Zoroastrismus. Es wäre also nahe liegend, dass mit den „zwei Religionen“ der Manichäismus und der Zoroastrismus gemeint sind, die während der Tang-Dynastie von Fuduodan 拂多誕 nach China eingeführt wurden, aber offenbar schon damals oft als eine Einheit verstanden wurden. In dem buddhistischen Geschichtswerk *Fozu tongji* lesen wir dazu: „Am Anfang gründete der Perser Zarathustra den Feuerkult des Mani (an Ahura Mazda, einen Barbaren-Gott, werden Feuer und Rauch gerichtet; es handelt sich um eine brahmanische Häresie); auf kaiserlichen Befehl wurde [für diese Religion im 5. Jahr der Herrschaft Taizongs; d.i. 631] in der Hauptstadt der Daqin-Tempel errichtet (Persien liegt im Westen und wird Daqin genannt 初波斯國蘇魯支立末尼火祜教 (祜火煙反。胡神。即外道梵志也) 勅於京師建大秦寺 (波斯國在西海此云大秦)“ (T49, no. 2035, p. 364a23–364a25). Zur Gleichsetzung von Manichäismus und Zoroastrismus in China siehe auch W. Eichhorn, *Die Religionen Chinas*, Stuttgart 1973, 257. Vgl. auch M. Hutter, „Manichaeism in the Early Sasanian Empire“, in: *Numen* 40, 1993, 2–15. Die Sache wird noch komplizierter, wenn wir in den chinesischen Quellen lesen, dass der Perser Fuduodan ein „Sūtra der beiden Prinzipien“ (Eichhorn; 二宗經, d.i. die Prinzipien von Licht und Finsternis) eingeführt habe. Wiederum im *Fozu tongji* heißt es: „[Im Jahr 694] brachte der Perser Fuduodan (ein Mensch aus dem Reich Daqin im Westen) die Schrift der Zwei Prinzipien mit, und so kam eine falsche Lehre in unser Land. 波斯國人拂多誕 (...) 持二宗經偽教來朝“ (T49, no. 2035, p. 370a01–370a02). Da der Begriff

Nicht unerwähnt bleiben sollte, dass auch die christlichen Missionare in China und Japan zumindest den Buddhismus in der Regel als kategorial derselben Ebene zugehörig bzw. als funktionales Äquivalent zum Christentum betrachteten oder anders gesagt: der Buddhismus war die Konkurrenz, mit der man sich auseinandersetzen musste, und bestimmte daher die missionarische Strategie mit. Bereits im 13. Jahrhundert berichteten europäische Asienreisende wie der Franziskaner Wilhelm von Rubruk (1210/30 bis ca. 1270) von Ähnlichkeiten zwischen Buddhismus und Christentum.<sup>74</sup> Der französische Mystiker und Humanist Guillaume Postel (1510–1581) war sogar der Meinung, der Buddhismus sei eine verzerrte Form des Christentums, jedoch immer noch weniger entstellt als das europäische Christentum.<sup>75</sup> In China wie in Japan kleideten sich die Missionare sogar zeitweise in buddhistische Roben, um das Vertrauen der zu Missionierenden zu erlangen. Manche Japaner hielten das Christentum zunächst tatsächlich für eine buddhistische Sekte, bevor sie es als Irrlehre kritisierten,<sup>76</sup> während umgekehrt

---

„*erzongjing* 二宗經“ (im Japanischen wie „二宗教“ „*nishūkyō*“ gelesen) nicht nur mehrfach in allen erhaltenen Fassungen des *Fozu tongji*, sondern auch im *Shimen zhengtong* 釋門正統 (R130, p. 823, b8–10) auftaucht, ist ein Kopierfehler unwahrscheinlich. Außerdem thematisiert Fuduodan in einem überlieferten Text an zentraler Stelle die „zwei Prinzipien“ (*er zong* 二宗) des Lichts und der Dunkelheit (*Moni guangfo jiao fayi lüe* 摩尼光佛教法儀略; T54, no. 2141, p. 1280a25). Wir haben also allen Grund zu der Annahme, dass der Kopierfehler bei der Abschrift des *Shutsujō gogo* Tominagas passierte, wie auch Ishida Mizumaro in einer Anmerkung zu seiner modernen Übersetzung Tominagas annimmt. Vgl. Katō Shūichi 加藤周一 (Hg.), *Tominaga Nakamoto; Ishida Baigan* 富永仲基; 石田梅岩, Tokyo 1972, 446. Demnach müssen wir davon ausgehen, dass Tominaga nicht „*shūkyō*“ als Allgemeinbegriff zum Vergleich diverser Religionen benutzt. M. Pye hält jedoch daran fest, dass Tominaga tatsächlich „二宗教“ schrieb und „Religion“ damit meinte und folglich der Begriff „*shūkyō*“ bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts als Äquivalent zum europäischen Religionsbegriff gebraucht wurde. M. Pye, „What is ‚Religion‘ ...“, 122. An diesem Punkt kann ich meinem Lehrer ausnahmsweise nicht folgen. R. Radke bezweifelt zwar ebenso wenig wie Pye die Richtigkeit der Zeichenfolge „二宗教“ im Tominaga-Text, interpretiert sie aber als „dualistische Lehre“ und kommt damit dem Sinn näher. R. Radke, *Worte nach der Meditation ...*, 127.

74 J. Guilelmus de Rubruquis; H. Herbst (Hg.), *Der Bericht des Franziskaners Wilhelm von Rubruk über seine Reise in das Innere Asiens in den Jahren 1253–1255*, Leipzig 1925, 61–66. Vgl. auch K. Kollmar-Paulenz, „Zur europäischen Rezeption der mongolischen autochthonen Religion des Buddhismus in der Mongolei“, in: P. Schalk u. a. (Hg.), *Religion im Spiegelkabinett ...*, 252–260.

75 K. Sindemann, „Der japanische Buddhismus in den Jesuitenbriefen im 16. Jahrhundert. Auf den Spuren frühneuzeitlicher Buddhismusrezeption in Europa“, in: P. Schalk u. a. (Hg.), *Religion im Spiegelkabinett ...*, 138.

76 Zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen und Buddhisten bzw. der japanischen Elite allgemein siehe C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan, 1549–1650*, Berkeley 1951; J. L. Breen; M. Williams (Hg.), *Japan and Christianity. Impacts and Responses*, London; New York 1996; G. Elison, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*; Cam-

zum Beispiel der Missionar Francisco Cabral (1529–1609) nicht nur große Ähnlichkeiten zwischen der „lutherischen Häresie“ und den Lehren der buddhistischen Ikkō-Sekte feststellte, sondern als Urheber beider Glaubenssysteme einen und denselben Teufel vermutete.<sup>77</sup> Gegen diese Behauptung wandte sich erbost der leidenschaftliche norddeutsche Protestant Bernhard Varen<sup>78</sup> (1622–1650) in seinem *Tractatus de religione in regnis Iaponiae* (publ. 1649). H. Haas hat Varen, der nicht nur in diversen Abhandlungen<sup>79</sup> die Religionen der Völker darstellte und miteinander verglich, sondern auch Theorien zu ihrem Ursprung und ihrer Entwicklung aufstellte<sup>80</sup> und sie in Typen einteilte, zu Recht als einen frühen „Pionier der vergleichenden Religionsforschung“ gerühmt.<sup>81</sup> Jedenfalls bestanden auch für Varen keine Zweifel, dass zum Beispiel Christentum und Buddhismus der Kategorie „Religion“ zuzuordnen seien. Seiner Religionstypologie zufolge zählten die Religionen Indiens, Chinas und Japans allerdings im Gegensatz zu den „Offenbarungsreligionen“ (*Quidam profectam à Deo S. Scripturam observant*) Judentum,

---

bridge 1973; G. Schurhammer, S. J., *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit; II, 3*, Freiburg 1973; O. Mayer, *Zur Genesis neuzeitlicher Religionskritik in Japan: Fukansai Fabian, Japanismus und japanisches Christentum*, Frankfurt a. M. 1985; H. Müller, „Hai-Yaso. Anti-Jesus: Hayashi Razan's anti-christlicher Bericht über eine konfuzianisch-christliche Disputation aus dem Jahre 1906“, in: *Monumenta Nipponica* 2/1, 1939, 268–275; M. Schrimpf, *Zur Begegnung des japanischen Buddhismus mit dem Christentum in der Meiji-Zeit (1868–1912)*, Wiesbaden 2000; G. Schurhammer, „Die Disputationen des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551“, in: *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* 21/1, 1929; K. Sindemann, „Der japanische Buddhismus ...“.

77 Vgl. H. Haas, *Amida Buddha unsere Zuflucht: Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhāvātī-Buddhismus*, Göttingen 1910, 6.

78 Siehe auch M. Schwind, *Bernhard Varen (Varenius): 1622–1650; sein Leben und Werk*, Hannover 1987.

79 De diversarum gentium totius telluris Religione brevis informatio, auch: Brevis informatio de diversis gentium religionibus; *Tractatus de religione in regnis Iaponiae*; *De Religione Siamensium*; *Priscorum Afrorum fides atque religio*. H. Haas, „Bernhardus Varenius, ein Pionier der vergleichenden Religionsforschung“, in: *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 25/1, 1910, 4.

80 „Gott, der Höchste, hat nach seiner unendlichen Güte dem Menschengeschlechte ursprünglich die wahre Verehrung seiner offenbart. Nur in wenigen aber hat er in der Folge diese unmittelbare Gotteserkenntnis auch erhalten; wohingegen er es zugelassen, dass sie den meisten Völkern nur zu einem kleinen Teil verblieb, der dann noch verderbt wurde durch der Menschen eitle Gedanken, oder aber, dass sie ihnen mit der Zeit auch ganz und gar verloren ging, dies wegen ihrer schweren Sünden und nach seinem gerechten Rat und Vorsatz, den ergründen zu wollen, Menschen sich nicht unterfangen dürfen. Und nicht nur das, manche der Völker hat Gott viele Jahrhunderte noch nach Christi Geburt bis jetzt dessen unwert erachtet, dass auch nur die geringste Kunde von ihm, unserm Versöhner, je zu ihnen drang.“ H. Haas, „Bernhardus Varenius ...“, 6.

81 Gewöhnlich wird Varen eher als früher Pionier der Geographie gewürdigt.

Christentum und Islam zu den „natürlichen“, das heißt nicht geoffenbarten Religionen.<sup>82</sup> Varens Religionsvergleich erschien noch vier Jahre vor dem berühmten *Pansebia, or View of all the Religions in the World, with the Lives of certain notorious Hereticks* des Briten Alexander Ross (1591–1654),<sup>83</sup> und neunzehn Jahre vor Lord Herbert of Cherbury's (1583–1648) *De Religione Gentilium*<sup>84</sup>, dem auch die Ehre gebührt, eine der ersten umfassenden Religionsdefinitionen vorgelegt zu haben.<sup>85</sup> Ebenfalls um die Mitte des 17. Jahrhunderts zeigte sich der Italiener Daniello Bartoli (1608–1658) in seinem *Dell'istoria della compagnia di Gesù*<sup>86</sup> erstaunt über die Ähnlichkeiten zwischen dem katholischen Christentum und dem japanischen Buddhismus. Ein katholischer Priester, der sich als Missionar in Japan aufhielt, betont in einem Brief an einen Vertrauten in Frankreich noch offener, wie sehr sich die „*deux religions*“ ähnelten.<sup>87</sup> Dass es sich bei den „Sects and Bonzian Colledges“ der Japaner um religiöse Einrichtungen handelte, stand auch für Samuel Purchas (ca. 1577–1626) außer Frage, wenn er das 15. Kapitel des 5. Buches seines 1626 in 4. Auflage veröffentlichten fünfbändigen Werkes *Purchas his pilgrimage. Or Relations of the vvorld and the religions obserued in all ages*

- 
- 82 Für eine tabellarische Übersicht über Varens Religionstypologie siehe Haas, „Bernhardus Varenius ...“, 10.
- 83 Schon im 17. Jahrhundert wurden Ross und Varen gleichsam in einem Atemzug genannt. So erschien 1668 eine deutsche Übersetzung des Werkes Ross', an die Varens „kurtzer Religionsbericht von mancherley Völcckern“ (*Brevis informatio de diversis gentium religionibus*) angefügt wurde. A. Ross, *Unterschiedliche Gottesdienste in der gantzen Welt. Das ist: Beschreibung aller bewusten Religionen/ Secten und Ketzereyen/ So in Asia/ Africa/ America/ und Europa/ von Anfang der Welt/ biß auf diese gegenwertige Zeit/ theils befindlich/ theils annoch gebräuchlich: Aus Englischer/ in die Hochteutsche Sprache/ mit allem Fleiß übersetzt; Alles mit schönen Kupfferstücken vermehrt. Denen Bernh. Varenii kurtzer Religions-bericht/ von mancherley Völcckern/ beygefügt. Samt einem neuen Anhang/ Etzliche Altsächsische Wochen- und andere Teutsche Götzenbilder betreffend*, Heidelberg, 1668. Die Ausgabe von 1674 gib es als Mikrofilm-Ausgabe: New Haven 1973.
- 84 E. Herbert, *De religione gentilium*, Faksimile-Neudruck, Stuttgart-Bad Cannstatt 1967; E. Herbert of Cherbury; J. A. Butler, *Pagan Religion. A Translation of De Religione Gentilium*, Ottawa; Binghamton 1996.
- 85 Religionen haben nach Herbert fünf allgemeine Merkmale: „(1) the belief that there is a Supreme Power external to the world; (2) that this Power is to be worshipped; (3) that worship consists not in outward ceremony, but in piety and holiness; (4) that sin can be expiated; and (5) that there are rewards and punishments after this life.“ Nach B. C. Wilson, „From Lexical to the Polythetic: A Brief History of the Definition of Religion“, in: T. A. Idinopulos (Hg.), *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*, Leiden u. a. 1998, 144.
- 86 D. Bartoli, *Dell'istoria della Compagnia de Gesu*, Roma 1653; nach H. Haas, *Amida Buddha ...*, 5.
- 87 H. Haas, *Amida Buddha ...*, 5.



*and places discovered, from the Creation vnto this present* mit „Of the Ilands of Japan, and their Religions“ (V.15: 666) betitelt. Es ist also offensichtlich, dass in Europa seit dem 17. Jahrhundert weithin vorausgesetzt wurde, dass es neben dem Christentum andere institutionalisierte Symbol- und Deutungssysteme gab, die man wie dieses als „Religion“ bezeichnen könne. Wir können nun also festhalten, dass in unterschiedlichen Kontexten und Konstellationen Brahmanismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Daoismus, Manichäismus, Shintō usw. in Ostasien einer Klasse zugeordnet wurden, die von Anhängern der jeweiligen Traditionen ebenso wie von Außenstehenden als distinkter Teilbereich der Gesellschaft und Kultur wahrgenommen, aber unterschiedlich benannt wurden. Wir haben es hier mit einem klassischen Fall von Synonymie zu tun, in der mehrere Signifikanten auf ein Signifikat verweisen<sup>88</sup>, oder anders gesagt: verschiedene objektsprachliche Begriffe haben in bestimmten historischen Anwendungskontexten den gleichen oder einen ähnlichen Begriffsumfang gehabt. Es erhebt sich die Frage, ob dieser Teilbereich der Kultur auch metasprachlich adäquat als „Religion“ zu bezeichnen ist. Das hängt nun wiederum davon ab, wie man „Religion“ definiert oder besser: nach welchen Kriterien man einen Phänomenkomplex als „religiös“ klassifiziert. Zur Beruhigung oder Enttäuschung der Leser werde ich im Folgenden nicht die neunundvierzigste oder wievielte Definition von „Religion“ auch immer vorschlagen. Stattdessen werde ich – wofür ich keinen Innovationspreis erwarten darf<sup>89</sup> – anhand zweier theoretischer Ansätze, die sich unserem Problem von verschiedenen Seiten her nähern, zwei zentrale Fragen behandeln:

1. Wie kommt es, dass sowohl aus emischer als auch aus etischer Sicht Buddhismus, Konfuzianismus, Daoismus, Shintō usw. einer Klasse zugeordnet wurden; und
2. Inwieweit stellen die genannten Traditionen wechselseitig funktionale Äquivalente dar?

---

88 Vgl. auch Shimazono S., „Kindai ...“, 189.

89 Andere haben Wittgensteins Konzept der Familienähnlichkeit bereits im Bezug auf den Religionsbegriff zur Anwendung gebracht, zum Beispiel: Josephson, „When Buddhism Became a ‚Religion‘ ...“; B. C. Wilson, „From Lexical to the Polythetic ...“; J. Hick, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, N. J., 1983, 2–3. Auch wenn Wilson meint, „*polythetic definitions of religion have become increasingly popular – so popular in fact that it has recently been observed that, practically every introductory textbook of religion is testimony to the popularity of polythetic definitions of religion*“ (Wilson, „From Lexical to the Polythetic ...“, 160), so kann ich doch nicht feststellen, dass dies auch in der deutschsprachigen Religionswissenschaft der Fall wäre.

Im Folgenden muss ich mich aus Platz- und Zeitgründen auf eine sehr allgemeine Beschäftigung mit diesen Fragen beschränken. Zu einem späteren Zeitpunkt und an anderer Stelle werde ich mich ausführlicher einer inhaltlichen Analyse der Quellen widmen.

## **Die Frage nach der gemeinsamen Klassenzugehörigkeit von Buddhismus, Konfuzianismus, Daoismus, Shintō usw.**

Zur Beantwortung der ersten Frage möchte ich auf L. Wittgensteins (1889–1951) Konzept der Familienähnlichkeiten zurückgreifen. Wittgenstein hatte sich in seinen postum erschienenen *Philosophischen Untersuchungen* bekanntermaßen bezüglich der Frage, wie denn „Sprache“ zu definieren sei, gegen jede Art von substantieller oder monothetischer Definition gewandt und festgestellt, dass allen Erscheinungen, die wir Sprache nennen, „garnicht Eines gemeinsam“ sei, „weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden“ (65), sondern sie seien miteinander in vielen verschiedenen Weisen verwandt. Dieser Verwandtschaft, oder dieser Verwandtschaften wegen nennen wir sie alle „Sprachen“. Wir sähen lediglich „ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen“ (66), und diese Ähnlichkeiten beschreibt Wittgenstein als „Familienähnlichkeiten“. Die Verwandtschaften unter den Angehörigen einer Klasse können indes durchaus indirekt sein. Wittgenstein verwendet in diesem Zusammenhang das Bild eines Fadens, dessen Stärke nicht darin liege, „dass irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, dass viele Fasern einander übergreifen“ (67). Der britische Anthropologe R. Needham<sup>90</sup> hat die in der naturwissenschaftlichen Taxonomie etablierte „polythetische Klassifikation“ aufgrund von Familienähnlichkeiten oder „serial likenesses“ in folgender Weise anschaulich gemacht:

- A p, q, r
- B r, s, t
- C t, u, v

---

<sup>90</sup> R. Needham, „Polythetic Classification: Convergence and Consequences“, in: *Man* 10/3, 1975, 351.

A und B weisen das gemeinsame Merkmal  $r$  auf, was ihre Ähnlichkeit ausmacht, B und C haben das gemeinsame Merkmal  $t$ . A und C haben keine gemeinsamen Merkmale, sind aber indirekt über ihre Ähnlichkeit mit B miteinander verwandt. Wittgenstein hat zunächst einmal nur beschrieben, wie es dazu kommt, dass Beobachter bestimmte Gegenstände einer Klasse zuordnen, ohne dass wir davon ausgehen müssten, dass alle so klassifizierten Gegenstände einen gemeinsamen Kern, ein gemeinsames Merkmal hätten. Der russische Psychologe L. Vygotsky (1896–1934) hat fast zeitgleich experimentell nachgewiesen, dass zumindest Kinder in der Tat Gegenstände nicht im Sinne der formalen Logik nach einem bestimmten Merkmal, das allen Gegenständen gemeinsam wäre, klassifizieren.<sup>91</sup> Und ich möchte behaupten, dass auch die Klassifikation von Gegenstandsbereichen als „Religion“ – egal ob im wissenschaftlichen oder im außerwissenschaftlichen Diskurs – in der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle nicht auf dem Vorhandensein oder der Annahme des Vorhandenseins eines gemeinsamen Primärmerkmals beruht. Der britische Anthropologe M. Southwold beschreibt den Prozess der Klassifikation folgendermaßen:

*„But the classes with which we classify phenomena are mostly polythetic. This is because they are by-products of usage in natural languages: such a class is merely the totality of things to which people have applied a particular word. Such a class is formed piecemeal, and not for strictly scientific purposes. We allow a phenomenon to be a member if it significantly resembles at least one acknowledged member; it is no-one’s business to ensure that each member resembles every other member by sharing the same common bundle of attributes. It is not impossible that a class so constituted should turn out to be monothetic; but it is highly improbable.“<sup>92</sup>*

Versuche, Religion eindeutig zu definieren, so meine These, erfolgen fast immer *a posteriori*. Damit ist gemeint, dass die definierenden Wissenschaftler zunächst einmal eine Vorauswahl von Gegenstandskomplexen treffen, die sie aufgrund bestimmter Familienähnlichkeiten als „Religion“ klassifizieren, nur um dann im Nachhinein nach dem Merkmal zu suchen, das sie alle verbindet. Wenn sie glauben, bei der Suche erfolgreich gewesen zu sein, behaupten sie zum Beispiel, das

---

91 Needham, „Polythetic Classification ...“, 350.

92 M. Southwold, „Buddhism and the Definition of Religion“, in: *Man* 13/3, 1978, 370.

wesentliche Merkmal von Religionen sei „*the belief in spiritual beings*“.<sup>93</sup> Von da an wird der Begriff „Religion“ ein normativer. Problematisch wird es stets dann, wenn ein Gegenstandskomplex, dessen Zugehörigkeit zur Klasse „Religion“ dem Beobachter wegen diverser Ähnlichkeiten mit Angehörigen der Klasse unmittelbar evident zu sein scheint, das fragliche Primärmerkmal nicht aufweist. Ein klassisches Beispiel ist É. Durkheims, auf den Beschreibungen E. Burnoufs, A. Barths und H. Oldenbergs vom „gottlosen“ Buddhismus basierende Behauptung, dass gemäß Tylors Definition der Theravāda-Buddhismus nicht als Religion zu bezeichnen wäre, denn in diesem spiele der Glaube an geistige Wesen keine zentrale Rolle.<sup>94</sup> Zehn Jahre zuvor hatte bereits W. James darauf hingewiesen, dass es Gedankensysteme gebe, „die alle Welt religiös nennt, obwohl sie nicht ausdrücklich einen Gott annehmen“<sup>95</sup>. Dies sei zum Beispiel beim streng genommen atheistischen Buddhismus<sup>96</sup> der Fall. Das wäre nun gar kein Problem, wenn James, Durkheim und „alle Welt“ nicht aus irgendwelchen Gründen – die wohl am ehesten mit Wittgenstein und Vygotsky erklärt werden können – trotzdem der Überzeugung wären, dass auch der Theravāda-Buddhismus eine Religion sei.<sup>97</sup> Ähnliche Probleme tauchen regelmäßig mit Blick auf den Konfuzianismus auf, dessen Klassifikation als Religion nicht einmal für jeden Beobachter intuitiv evident ist, der

93 E. B. Tylor, *Primitive Culture*, New York, 1958, Bd. II, 8. Vgl. auch aus jüngster Zeit M. Riesebrodts monotheistische Definition von Religion als „*ein Komplex religiöser Praktiken, die auf der Prämisse der Existenz in der Regel unsichtbarer persönlicher oder unpersönlicher übermenschlicher Mächte beruhen*“. M. Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007, 113.

94 É. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M., 2007, 53 f. In ganz ähnlicher Weise äußert sich T. A. Idinopulos, wenn er über den Theravāda-Buddhismus sagt: „*Here is a something called ‚religion‘ which is not a religion.*“ T. A. Idinopulos, „The Difficulties of Understanding Religion“, in: T. A. Idinopulos (Hg.), *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*, Leiden u. a. 1998, 28. Über die Richtigkeit der Anschauungen Durkheims und Idinopulos' zum Buddhismus kann man allerdings streiten. Siehe hierzu Southwold, „Buddhism and the Definition of Religion“ und Marco Orrù and Amy Wang, „Durkheim, Religion, and Buddhism“, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 31/1, 1992.

95 W. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Frankfurt a. M.; Leipzig 1997, 64.

96 Siehe auch H. v. Glasenapp, *Der Buddhismus. Eine atheistische Religion. Mit einer Auswahl Buddhistischer Texte*, München 1966. Glasenapp betont jedoch zu Recht, dass die Gleichsetzung von Theismus und Religion unzulässig sei, insbesondere wenn Theismus auf Glauben an einen Welterschöpfer und Weltregierer reduziert wird. H. v. Glasenapp, *Der Buddhismus ...*, 12–14.

97 Vgl. hierzu auch W. Herbrechtsmeier: „I will argue that theistic definitions of religion cannot account for many aspects of Buddhism, which is normally considered to be one of the main religions of the world.“ W. Herbrechtsmeier, „Buddhism and the Definition of Religion: One More Time“, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 32, 1993, 2.

keine „theistische“ Religionsdefinition im Kopf hat.<sup>98</sup> Vielmehr scheint der Konfuzianismus deutlich weniger Familienähnlichkeiten etwa mit dem Christentum aufzuweisen als etwa der Buddhismus, was bereits den Jesuiten in China auffiel, die daraus bis zum Tod Matteo Riccis (1552–1610) überwiegend die Folgerung ableiteten, dass die konfuzianischen Riten keine religiösen und daher auch Christen erlaubt seien.<sup>99</sup>

Es wäre in jedem Fall zweckdienlich, wenn wir uns die Grundlagen unserer eigenen Klassifikationsentscheidungen bewusst machten. Wir treffen zunächst mehr oder weniger intuitiv bzw. auf der Basis einer vagen, eher unbewussten „lexikalischen Definition“<sup>100</sup> eine Entscheidung, was wir als Religion betrachten wollen, und diese Entscheidung basiert auf beobachteten Familienähnlichkeiten. Man mag dies bedauern, aber hierbei bildet in der Regel mittlerweile nicht mehr nur in überwiegend christlichen Gegenden das Christentum eine Art Prototyp von Religion schlechthin.<sup>101</sup> B. C. Wilson bezeichnet solche zum Exklusivismus neigenden Klassifikationen nach Maßgabe eines Prototyps als „Prototypical Poly-

98 Dessen ungeachtet wird natürlich gerade die relative Bedeutungslosigkeit des „*belief in spiritual beings*“ im Konfuzianismus oft zu einem Ausschlusskriterium. Zwar leugnen Konfuzianer in ihrer Mehrheit keinesfalls die Existenz geistiger Wesen, aber diese stehen nicht im Zentrum des Interesses. Bekanntlich heißt es über Konfuzius: „*Der Meister sprach nicht über Mysteriöses, [übernatürliche] Mächte, Aufruhr und Geister.* 子不語怪, 力, 亂, 神.“ (*Lunyu* 論語 VII.21). Weitere Passagen, die eine quasi humanistische und diesseitsorientierte Grundlegung des Konfuzianismus suggerieren sind folgende: „*Li Lu fragte nach dem Dienst an den Geistern. Der Meister sprach: ‚Wenn man noch nicht den Menschen dienen kann, wie sollte man den Geistern dienen können!‘* 李路問事鬼神。子曰:「未能事人, 焉能事鬼?」 [*Li Lu fragte weiter: ‚Darf ich wagen, nach dem [Wesen] des Todes zu fragen?‘ [Der Meister] sprach: ‚Wenn man noch nicht das Leben kennt, wie sollte man den Tod kennen?‘* 「敢問死?」曰:「未知生, 焉知死?」“ (*Lunyu* XI.11). „*Fang Chi fragte nach Wissen. Der Meister sprach: ‚Sich um die Belange des Volkes kümmern, Dämonen und Geister ehren, sie aber fern von sich zu halten, das ist als Wissen zu bezeichnen.‘* 樊遲問知。子曰:「務民之義, 敬鬼神而遠之, 可謂知矣。」“ (*Lunyu* VI.22). Vgl. auch D. h. Smith, „The Significance of Confucius for Religion“, in: *History of Religions* 2/2, 1963. Für eine eingehende Untersuchung der Debatten um den religiösen Charakter des Konfuzianismus in China siehe Chen Xiyuan 陳熙遠, „The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China“, Harvard University 1999.

99 Zu dem unter anderem anhand dieser Frage ausgetragenen Ritenstreit siehe J. Gernet, *Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern*, Zürich; München 1984, 213 ff.

100 Vgl. hierzu Wilson, „From Lexical to the Polythetic ...“, 143–147.

101 Tatsächlich lässt sich zum Beispiel für Japan sehr gut zeigen, wie der vom Prototyp des Christentums in einer bestimmten Lesart abgeleitete Religionsbegriff zum Maßstab für die Klassifizierung wurde. Diesem hochinteressanten Thema werde ich mich an anderer Stelle ausführlicher widmen. Vgl. hierzu auch Shimazono, „Nihon ni okeru ‚shūkyō‘ ...“ und Josephson, „When Buddhism Became a ‚Religion‘ ...“.

thetic (Family Resemblance) Definitions“ im Gegensatz zu „Open or Fully Polythetic (Family Resemblance) Definitions“. <sup>102</sup> Wittgenstein beschreibt allerdings zunächst nur, wie es überhaupt zu Klassifikationen kommt. Da solche Klassifikationen auch im außerwissenschaftlichen Bereich meist eine hohe Plausibilität besitzen, eignen sie sich hervorragend als Ausgangspunkt für eine Merkmalsanalyse der so klassifizierten Gegenstandskomplexe. Als dann können wir aus der Gesamtheit der gattungsrelevant erscheinenden Merkmale aller Klassenangehörigen je nach Erkenntnisinteresse eine bestimmte Anzahl auswählen und zur Grundlage einer offenen, stipulativen Arbeitsdefinition machen. Bemerken wir aber, dass ein Gegenstandskomplex, der sich aufgrund vorhandener Familienähnlichkeiten als Kandidat für die Klasse „Religion“ aufdrängt, dieser Definition nicht entspricht, können wir die Definition auch modifizieren oder verwerfen. So entwickeln sich im Laufe der Zeit diverse Arbeitsdefinitionen, die stark davon abhängen, mit welchen Kulturen sich der oder die Definierende schwerpunktmäßig beschäftigt und welches Erkenntnisinteresse die Forschung leitet. Das ist an sich nichts Schlechtes, denn der ständige Abgleich „intuitiver“ Klassifikation mit bewusster Definition führt im Idealfalle zu einem immer präziseren Verständnis der untersuchten Phänomene, ihrer Unterschiede und Gemeinsamkeiten. Wird aber eine Klassifikation im Sinne einer Definition verabsolutiert und normativ gebraucht, engt diese entweder unser Sichtfeld ein, weil wir gleichsam per definitionem bestimmte Gegenstände als irrelevant ausschließen, oder aber unseren normativen Religionsbegriff diesen Gegenständen aufzwingen und uns damit den Blick für ihre jeweiligen Besonderheiten verstellen.

Nun wäre es ersichtlich unbefriedigend, in der Klassifikation nur auf die intuitive Evidenz zu bauen und jedwede bewusste Definitionsbildung auszuschließen. Wie gesagt, Wittgensteins Beobachtung, dass wir Klassen aufgrund von Familienähnlichkeiten bilden, kann man durchaus zu einer Methode der polythetischen Klassifikation nach bestimmten Kriterien ausbauen. Im Sinne der polythetischen Klassifikation erklären wir Klassen über eine Menge von Merkmalen, von denen viele Angehörige der Klasse eine größere Anzahl aufweisen und von denen wir daher annehmen können, dass sie eine starke Verbindung untereinander haben. Keines dieser Merkmale ist aber absolut bestimmend und notwendig. Ein ideal-

---

102 B. C. Wilson, „From Lexical to the Polythetic ...“, 158–160. Ich habe allerdings den Eindruck, dass Wilson hier einen zu starken Gegensatz aufbaut und Klassifikation mit Definition verwechselt.

typischer Angehöriger der Klasse besitzt alle Merkmale und fungiert damit als Prototyp. Einige Angehörige der Klasse besitzen vielleicht nur sehr wenige Merkmale, und manche wird man als Grenzfälle einstufen müssen. So könnte man theoretisch in einem ersten Schritt sämtliche generalisierbaren und bedeutsam erscheinenden Merkmale aller Kandidaten, die sich aufgrund intuitiver Evidenz oder sprachlicher Konvention als Angehörige einer Klasse „Religion“ anbieten, auflisten. Da es aber schwierig ist zu entscheiden, welche Merkmale relevant und generalisierbar sind, bietet sich ein Ansatz an, den zum Beispiel M. Southwold<sup>103</sup> vorschlägt: man kann die gängigen monothetischen Definitionen von „Religion“ als polythetische Merkmale verwenden. Das hat den Vorteil, dass die oft nach reiflicher Überlegung aus guten Gründen entwickelten monothetischen Definitionen weiterhin berücksichtigt werden können, ohne sie zu überfordern. Denn wenn etwa der „Glaube an geistige Wesen“ oder die „gemeinschaftsbildende Funktion“ als monothetische Definition offenkundig ungeeignet sind, so ist doch nicht zu leugnen, dass beides Merkmale vieler „Religionen“ (im Sinne einer lexikalischen Definition) sind. Anschließend könnte man feststellen, welche „Religion“ welche und wie viele dieser Merkmale besitzt. Die Zuordnung zur Klasse „Religion“ würde also das Spezifische und die Unterschiede zwischen den Religionen weit klarer in den Blick bekommen, als dies bei monothetischen Definitionen gelingt, die die Angehörigen der Klasse auf ein wesentliches Merkmal reduzieren und die unterscheidenden Spezifika als unerhebliche kulturabhängige Sekundärmerkmale übergehen. Aus religionswissenschaftlicher Sicht wäre es eine außerordentlich lohnende Forschungsaufgabe zu untersuchen, warum bestimmte Merkmale so häufig in sozialen Systemen, die wir „Religion“ nennen, kombiniert auftauchen und welche kontingenten historischen Faktoren dazu führen, dass einige Merkmale in bestimmten religionshistorischen Kontexten ihre Verbindung mit den anderen verlieren.<sup>104</sup>

Der Vorteil an der polythetischen Klassifikation ist ferner, dass diese flexibel und weniger normativ ist als jede monothetische Definition. Man kann auf dieser Grundlage feststellen, dass A mehr Merkmale des Klassen-Prototyps besitzt als B, schließt damit aber B nicht einfach aus der Klasse und damit aus der Untersu-

---

103 M. Southwold, „Buddhism and the Definition of Religion ...“, 370–371.

104 Southwold versucht auf diese Weise zu zeigen, warum im singhalesischen Buddhismus das Merkmal „*central concern with godlike beings and men's relations with them*“ fehlt. M. Southwold, „Buddhism and the Definition of Religion ...“, 371.

chung aus.<sup>105</sup> Ein weiterer entscheidender Vorteil der polythetischen Klassifikation nach Familienähnlichkeiten liegt, wie bereits angedeutet, in ihrer besseren Anschlussfähigkeit an emische Diskurse, denn interessanterweise gibt es erstaunliche Übereinstimmungen in der Klassenbildung aus Innen- und Außenperspektive. Meines Erachtens ist es durchaus bemerkenswert und von religionswissenschaftlichem Interesse, wenn „authentische Sprecher“ im vormodernen Ostasien, zeitgenössische Außenbeobachter (vor allem Missionare) und moderne Religionsforscher die gleichen Symbol- und Deutungssysteme zu einer Klasse zusammenfassen, ohne dass wir von einer gemeinsamen Definition eines Allgemeinbegriffs Religion bei allen Beteiligten ausgehen könnten. Allein diese Beobachtung ist eine wichtige religionswissenschaftliche Erkenntnis und ein starkes Argument für die methodische Berücksichtigung der polythetischen Klassifikation nach Familienähnlichkeiten. Kurzum: Ich halte die polythetische Klassifikation für ein geeignetes Mittel, komparative Forschung zu betreiben, ohne die zu erforschenden Gegenstände anhand einer engen, monothetischen Definition in eine Form zu pressen, in die sie nicht hineinpassen.

## **Klassifikationen nach funktionalen Kriterien in emischen und etischen Diskursen oder Religionen als soziale Systeme**

Selbstredend löst die polythetische Klassifikation nicht alle theoretischen oder forschungspraktischen Probleme der Religionswissenschaft. Wittgenstein hat uns geholfen zu verstehen, wie wir zunächst im vorwissenschaftlichen Bereich Klassen bilden und uns dazu angeregt, auch im wissenschaftlichen Bereich starre Definitionen gegebenenfalls durch polythetische Klassifikation zu ersetzen. Zu heuristischen Zwecken kann es aber durchaus sinnvoll sein, mit Arbeitshypothesen im Sinne funktionaler Definitionen von Religion an unser Material heranzutreten. Darüber hinaus ist festzuhalten, dass Klassifikationen nach funktionalen Kriterien auch in indigenen Diskursen vorgenommen wurden. Ich halte es für religionswis-

---

105 In ähnlicher Weise ist zum Beispiel das *Fundamentalism Project* vorgegangen: Anstatt zu sagen „A ist fundamentalistisch, B ist nicht fundamentalistisch“ haben die beteiligten Forscher aufgelistet, wie viele typische Merkmale fundamentalistischer Bewegungen eine bestimmte Religionsgemeinschaft aufweist, ohne eine starre Definition von Fundamentalismus vorauszusetzen. M. E. Marty; R. Scott Appleby, „Fundamentalisms Observed: A Hypothetical Family“, in: *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 45/2, 1991, 12 f.



senschaftlich außerordentlich aufschlussreich, nach den funktionalen Kriterien zu forschen, nach denen indigene Klassifikationen vorgenommen wurden.

Ein frühes Beispiel bietet der chinesische „Großhistoriograph“ Sima Qian 司馬遷 (145?–86? v. Chr.) in seinem *Shiji* 史記 (Aufzeichnungen des Historiographen). Im 130. Band unterscheidet Sima Qian sechs Denkschulen (*liujia* 六家), deren Aufgabe darin bestehe, eine gute Regierung zu ermöglichen. Bei diesen Denkschulen handelt es sich um die folgenden:

1. Yin-Yang-Meister (*fu yin yang* 夫陰陽)
2. Konfuzianer (*ru* 儒)
3. Mohisten (*mo* 墨)
4. Logiker (*ming* 名)
5. Legalisten (*fa* 法)
6. Daoisten (*daode* 道德)

Die gemeinsame Funktion der sechs Denkschulen besteht also in ihrem Streben nach einer guten Regierung. Es fehlt jeder Transzendenzbezug sowie jeder Verweis auf „*spiritual beings*“ und dergleichen. Dasselbe gilt für die Klassifikation in Kaiser Qianlongs 乾隆 (r. 1735–1796) *Umfassender Bibliothek der Vier Schätze* (*Siku quanshu* 四庫全書; fertiggestellt zwischen 1772 und 1782), die man als eine Art höfischen Kanon der chinesischen Literatur bezeichnen kann. Hier werden Werke der Konfuzianer (*rujia* 儒家), Buddhisten (*shijia* 釋家) und Daoisten (*daoijia* 道家) neben denen der Militärstrategen (*pingjia* 兵家), der Legalisten (*fajia* 法家) usw. unter der Rubrik „Philosophen (*zi* 子)“ zusammengefasst. Es ist offenkundig, dass die hier vorgenommenen Klassifizierungen wenig mit dem zu tun haben, was wir als „Religion“ bezeichnen würden. Hier werden offenbar recht allgemein Denkschulen oder philosophisch-literarische Traditionen zusammengefasst, deren Erkenntnisse einen bestimmten politischen und gesellschaftlichen Nutzen versprechen. Wir haben aber bereits festgestellt, dass in anderen Zusammenhängen eine engere Klassifizierung der drei Traditionen Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus vorgenommen wurde, die eher an einen Klassenbegriff „Religion“ denken lässt. Im Vorwort zu Tominaga Nakamotos *Okina no fumi* von einem gewissen Tomo Rei Genkan 伴禮玄幹 wird die gemeinsame Funktion der drei Traditionen zum Beispiel darin gesehen, die Menschen aus ihrem Unwissen und ihrer Maßlosigkeit herauszuführen, damit sie Erleuchtung (*shōmei* 昭明) erlangen.<sup>106</sup>

---

106 M. Pye, *Emerging from Meditation ...*, 51.

Ohne hier auf Details eingehen zu können, lässt sich leicht zeigen, dass die Kriterien, nach denen in der ostasiatischen Religionsgeschichte Klassifizierungen vorgenommen wurden, um Brahmanismus, Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus und Shintō unter einem Klassenbegriff zusammenzufassen, höchst unterschiedlich waren. Meine vorläufige Arbeitshypothese, die an anderer Stelle anhand eines eingehenderen Quellenstudiums zu verifizieren oder zu falsifizieren wäre, ist die, dass die verschiedenen Traditionen zumindest aus der Sicht der Herrschenden vornehmlich nach funktionalen Gesichtspunkten zu einer Klasse zusammengefasst wurden, nämlich

- als Wege zur Stärkung einer guten Regierung (auch durch Riten!)
- als Wege zur Stabilisierung und Zivilisierung der Gesellschaft durch Aufstellung moralischer Normen
- als Wege der Selbstkultivierung, Bewusstseins- und Charakterbildung des Individuums<sup>107</sup>

Wenn meine Hypothese zutrifft, wurden in den emischen Diskursen des vormodernen Ostasiens die Familienähnlichkeiten zwischen Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus und gegebenenfalls Brahmanismus und Shintō aufgrund einer relevanten Menge gemeinsamer funktionaler Merkmale festgestellt, die allesamt den Primat der sozialen Ordnung, der öffentlichen Moral und der stabilen Herrschaft berücksichtigten. Weniger wichtig scheinen inhaltliche Bestimmungen im Sinne substantieller Definitionen gewesen zu sein.

Wenn es also zutrifft, dass die genannten „Wege“ (*dao* 道), „Lehren“ (*jiao* 教) oder „Traditionen“ (*jia* 家) wechselseitig funktionale Äquivalente darstellten und dementsprechend einer Klasse zugeordnet wurden, kann uns dies zu einer weiteren Frage führen: Bildeten sie gemeinsam ein soziales System im Sinne der funktionalen Systemtheorie nach N. Luhmann, und sind sie jeweils als Teilsysteme eines

---

107 Vgl. auch Langlois' und Sun K'o-K'uans zum Sanjiao-Synkretismus Ming Taizus, des Gründers der Ming-Dynastie: „In his approach to political and religious doctrine, he maintained a single-minded concern for the utility of the various doctrines in establishing and maintaining his authority, in spite of the inherent philosophical contradictions among them. Moreover, he simplistically reduced the various schools of thought and religious beliefs to a common denominator: their usefulness in inducing obedience and good behavior in the hearts and minds of the people.“ John D. Langlois, Jr.; Sun K'o-K'uan, „Three Teachings Syncretism and The Thought of Ming T'ai-tsu“, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 43, 1983, 99.

„Religionssystem“ zu beschreiben? Sollte dies der Fall sein, wäre weiter zu fragen, ob Luhmanns Definition von Religion als System auf vormoderne außereuropäische Kontexte anwendbar ist. Was war aus emischer Sicht die primäre Funktion des Religionssystems, durch welche Leitunterscheidungen wurde Kommunikation im Religionssystem vorstrukturiert und wie wurde Kontingenz formuliert?

Nach Luhmann kann man immer dann von sozialen Systemen sprechen, „wenn Handlungen mehrerer Personen sinnhaft aufeinander bezogen werden und dadurch in ihrem Zusammenhang abgrenzbar sind von einer nichtdazugehörigen Umwelt.“<sup>108</sup> Aus einer Vielzahl möglicher Elemente werden bestimmte ausgewählt und miteinander verknüpft, was eine Reduktion von Komplexität durch Selektion ermöglicht. In psychischen und sozialen Systemen ist die Reduktion durch Selektion gleichbedeutend mit Sinn. Die Beziehungen („Kommunikation“) der Elemente eines Systems untereinander schaffen eine interne Stabilität und grenzen das System gegen seine Umwelt ab. Jedes System bildet einen spezifischen Code aus und ist über eine „Leitunterscheidung“ bestimmt: in funktional differenzierten Gesellschaften Wirtschaft durch „besitzen/nicht besitzen“, Wissenschaft durch „wahr/falsch“, Politik durch „Regierung/Opposition“, Recht durch „gesetzmäßig/ungesetzlich“ und Kunst durch „geglückt/misslungen“. Die Leitunterscheidung der Religion sei die zwischen „Transzendenz und Immanenz“ bzw. „Unbestimmbarkeit und Bestimmtheit“. „In der Religion“, so Luhmann, „geht es um die Transformation unbestimmbarer in bestimmbare Komplexität ...“<sup>109</sup>, und diese Funktion erfüllt nur sie. „Sobald Religion eingespielt ist auf das Problem der Simultaneität von Unbestimmbarkeit und Bestimmtheit (oder: Transzendenz und Immanenz), gibt es für die Lösung dieses Problems keine funktionalen Äquivalente mehr.“<sup>110</sup> Das heißt, Religion ist „eine selbstsubstitutive Ordnung“, die „nicht durch eine andere ersetzt, wohl aber unter geeigneten Bedingungen in jeder Hinsicht geändert, also weiterentwickelt werden kann.“<sup>111</sup> „Es gibt also, und dieser Befund berechtigt uns zu einer funktionalen Definition des Religionsbegriffs, keine spezifisch funktionalen Äquivalente für religiöse Formen oder Verhaltensweisen, die nicht als Religionen erscheinen.“<sup>112</sup>

---

108 N. Luhmann, *Soziologische Aufsätze 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Wiesbaden, 2005, 10.

109 N. Luhmann, *Funktion der Religion ...*, Frankfurt a. M. 1982, 20.

110 N. Luhmann, *Funktion der Religion ...*, 46.

111 N. Luhmann, *Funktion der Religion ...*, 48.

112 N. Luhmann, *Funktion der Religion ...*, 48.

Die Anwendung der Systemtheorie auf die ostasiatische Religionsgeschichte wirft einige Probleme auf, die ich hier nicht werde lösen können. Zunächst einmal können wir feststellen, dass zum Beispiel Buddhismus, Konfuzianismus und Daoismus vielfach – verstärkt seit der Song-Dynastie in China<sup>113</sup> – als funktionale Äquivalente in Form segmentärer Differenzierung innerhalb einer selbstsubstitutiven Ordnung oder eines sozialen Systems (des „Religionssystems“) wahrgenommen wurden, das sich von anderen Teilsystemen unterschied. Der Buddhismus konnte theoretisch den Konfuzianismus ersetzen, der Daoismus den Buddhismus usw., aber es gab kein anderes, nichtreligiöses System, das an ihre Stelle hätte treten können. In Japan vor dem Eindringen des Christentums im 16. Jahrhundert, dem Erstarren des Neo-Konfuzianismus seit dem 17. Jahrhundert und dem kurz darauf folgenden Einsetzen eines eigenständigen Shintō-Diskurses, war das Religionssystem intern im wesentlichen durch die verschiedenen buddhistischen Orden und Denominationen segmentär differenziert.

Allerdings wurden, wie bereits angedeutet, in der langen ostasiatischen Geschichte – vor allem in China – Klassifizierungen nach sehr unterschiedlichen funktionalen Kriterien vorgenommen, etwa wenn Militärkunde, Medizin usw. mit Buddhismus, Konfuzianismus und Daoismus gemeinsam unter dem Klassenbegriff „Philosophen“ (*zi* 子) zusammengefasst wurden. Um die Sache nicht unnötig zu verkomplizieren, sollte man sich auf das gängige Konzept der „drei Lehren“ konzentrieren, die sich vor allem seit der Ming-Dynastie in der Tat eher als „synkretistischer Komplex“, denn als konkurrierende Einheiten darstellten. Innerhalb dieses Komplexes hatte jede der drei Lehren ihre spezifische Funktion. Kompliziert wird es nun aber, wenn wir danach fragen, ob jede der drei Lehren für sich oder alle drei Lehren gemeinsam die von Luhmann als konstitutiv für Religion

---

113 Seit dieser Zeit ist zum Beispiel eine bewusste Übernahme verschiedener Teilfunktionen des Buddhismus durch den Konfuzianismus zu beobachten, die zur Bildung des sogenannten Neo-Konfuzianismus führte, der im Gegensatz zum früheren Konfuzianismus eine umfassende Weltklärung, soteriologische Konzepte und spezifische religiöse Praktiken anbot. Von Seiten des Daoismus wurden bereits früher vor allem die organisatorischen Strukturen des buddhistischen Ordens übernommen und damit nicht nur die geistliche Kommunikation als Funktion gegenüber der Gesamtgesellschaft, sondern auch eine monastische Lebensführung ermöglicht. Für Luhmann „gehört die Institution des Mönchtums und des unter Sonderregeln stehenden klösterlichen Lebens“ zu den „bedeutendsten Versuchen“, das Problem aufzugreifen, dass „der Durchfunktionalisierung des Religionssystems selbst [...] Schranken gesetzt“ sind, was dazu geführt habe, dass sich die Kirche „einerseits irdische Mangelhaftigkeit, andererseits Berechtigung zu desakralisierten Operationen etwa im Organisationsbereich“ zugestanden habe. N. Luhmann, *Funktion der Religion* ..., 52–53.

definierte Funktion hatten,<sup>114</sup> Unbestimmbarkeit in Bestimmtheit zu überführen und sich durch die Leitunterscheidung „Transzendenz/Immanenz“ von anderen sozialen Systemen unterschieden. Für den Buddhismus könnte man hypothetisch noch relativ leicht postulieren, dass hier Unbestimmbarkeit anhand der Kontingenzformel „Karma“ bestimmbar gemacht werde; im Christentum lautet die Kontingenzformel „Gott“. Die größten Schwierigkeiten bereitet uns erwartungsgemäß der Konfuzianismus, von dem zum Beispiel A. Kött meint, ihm sei ein „*immanentes Weltbild eigen, in dem Natur und Kultur in einer allumfassenden Einheit miteinander verschmolzen sind. In diesem Weltbild ist kein Platz für Unbestimmbares, das bestimmt werden müsste.*“<sup>115</sup> Selbst dem Buddhismus des japanischen Mittelalters wird mitunter nachgesagt, sein monistisches Weltbild habe keinerlei Raum für eine Differenzierung zwischen Transzendenz und Immanenz gelassen.<sup>116</sup> Allerdings finden wir zumindest in den meisten buddhistischen Schulen eine klare Unterscheidung zwischen der relativen Welt der Form und der absoluten Welt der Formlosigkeit, weltlich und überweltlich etc. Vielleicht besteht das Problem darin, dass Luhmann „*das monotheistisch ausgelegte Transzendenz-Immanenz-Paradox*“<sup>117</sup> zur allgemeinen Leitunterscheidung der Religion erklärt,<sup>118</sup>

114 Jedes System, auch die Religion, hat nach Luhmann verschiedene Funktionen, sonst würde es nicht als System funktionieren: „Die Spezialfunktion, für die ein Funktionssystem sich ausdifferenziert, erhält nur den Primat, sie wird nicht der einzige Bestimmungsfaktor aller Systemoperationen, denn damit würde das System seinen Charakter als System aufgeben.“ Luhmann, *Funktion der Religion*, 52. In späten Jahren hat Luhmann seine Betonung mehr auf das Problem der Beobachtung gelegt. „Wir vermuten in diesem Bereich der Unbeobachtbarkeit, in dem Beobachten und Welt als Voraussetzung des Beobachtens nicht unterschieden werden können (im unmarked state also), den Ausgangspunkt der Probleme, die dann als Sinnformen der Religion behandelt und der Evolution ausgesetzt werden.“ N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000, 31. Vgl. R. Laermans; G. Verschraegen, „The Late Niklas Luhmann“ on Religion: An Overview“, in: *Social Compass* 48, 2001, 13.

115 A. Kött, *Systemtheorie und Religion: Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann*, Würzburg 2003, 427.

116 Vgl. zum Beispiel Jung H. Lee, „Problems of Religious Pluralism: A Zen Critique of John Hick's Ontological Monomorphism“, in: *Philosophy East and West* 48/3, 1998, 454, mit Blick auf Dōgen 道元 (1200–1253), den Gründer der Sōtō-Zen-Tradition in Japan, und Nakamura Hajime Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples. India, China, Tibet, Japan*, Honolulu 1964, 350–361. mit Blick auf die seit dem Mittelalter dominierende Lehre vom „Ursprünglichen Erwartetsein“ (*hongaku hōmon* 本覺法門), derzufolge jedes Phänomen gleichermaßen bereits im Zustand des Erwachens und so wie es ist, Ausdruck des Absoluten ist.

117 D. Korsch, „Niklas Luhmann: Religion als Funktion der Gesellschaft“, in: V. Drehsen; W. Gräb; B. Weyel (Hg.), *Kompendium Religionstheorie*, Göttingen 2005, 258.

118 Hier dringt denn auch gewissermaßen durch die Hintertür ein substantielles Element in Luh-

zumindest der Religion in einer modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaft.<sup>119</sup> Luhmann wurde in diesem Zusammenhang vorgeworfen „his view of religion is all too obviously based on the theological self-observations – or the self-descriptions – of (Christian!) religion.“<sup>120</sup> Ich bin mir allerdings nicht sicher, ob die Kritik wirklich berechtigt ist. Der Begriff Transzendenz wird von Luhmann nämlich recht allgemein definiert als die Unbestimmtheit, die mit jeder Systembildung durch die außerhalb der Systemgrenzen liegende Umwelt entsteht. Die „Abstraktionsrichtung [...] in Form von Monotheismus, die die Transzendenz als (verehrungswürdige) Person festzuhalten sucht“ sei lediglich „für die abendländische Gesellschafts- und Religionsentwicklung“<sup>121</sup> bestimmend. „Die Transzendenz wird [hier] ins Außerweltliche abstrahiert. Der Gottesbegriff sprengt den Weltraum [...].“<sup>122</sup>

Das bedeutet aber auch, dass Transzendenz nicht zwangsläufig zu etwas Außerweltlichem abstrahiert werden muss. Das immer wieder angeführte Argument, viele Kulturen unterschieden überhaupt nicht scharf zwischen Transzendenz und Immanenz, geht meines Erachtens daher in die Leere. Das Problem des Euro- oder Christozentrismus besteht womöglich eher auf der Seite der Kritiker, die den Begriff Transzendenz in einem „abendländischen Sinne“ verstehen. Setzt man also, um solche Missverständnisse zu vermeiden, an die Stelle von „Transzendenz/Im-

---

manns eigentlich funktional konzipierte Religionsdefinition ein. Das ist Luhmann selbst ebenso bewusst wie recht und kommt nach seinem Dafürhalten einer immer wieder geäußerten Forderung nach Konvergenz von funktionalen und substantiellen Argumenten entgegen. N. Luhmann, *Funktion der Religion* ..., 33. Vgl. hierzu auch D. Pollack, „Probleme der funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns“, in: *Soziale Systeme* 7, 2001, 9. Allerdings trifft Luhmann keine Aussage darüber, ob das Heilige oder die Erfahrung des Heiligen real seien. „Was als spezifische Sinnform des Religiösen, als Numinoses oder Heiliges beschrieben worden ist, läßt sich dann als Resultat eines Prozesses der Chiffrierung begreifen, der Unbestimmbarkeit in Bestimmtes oder doch Bestimmbares transformiert. Chiffren [...] konstituieren Wissen, indem sie das Bestimmte an den Platz des Unbestimmten setzen und dieses dadurch verdecken. Was durch sie verdeckt wird, bleibt Leerhorizont; er hat keine Realität, nicht einmal negierbare Realität, aber es wird miterlebt als das, was kontingente Form notwendig macht.“ N. Luhmann, *Funktion der Religion* ..., 33.

119 „Für frühe Gesellschaftsformationen ist die Funktion der Religion erfüllt, wenn es gelingt, Unsicherheit in mehrdeutigen Lagen zu absorbieren und Unbestimmtes in Bestimmtes zu übersetzen. [...] Die Religion interpretiert Umwelt für die Gesellschaft und es gibt innerhalb der Gesellschaft keine elaborierte ‚systeminterne Umwelt‘, die der Religion eigene Bedingungen der Leistung und der Anpassung stellte.“ N. Luhmann, *Funktion der Religion* ..., 37–38.

120 R. Laermans; G. Verschraegen, „The Late Niklas Luhmann“ ..., 18.

121 N. Luhmann, *Funktion der Religion* ..., 38.

122 N. Luhmann, *Funktion der Religion* ..., 40.

manenz“ den Code „Unbestimmbarkeit/Bestimmtheit“,<sup>123</sup> werden die Probleme schon kleiner.<sup>124</sup>

Im wesentlichen wäre es jedenfalls die folgende Frage, die unter Bezugnahme auf die funktionale Systemtheorie geklärt werden müsste: Wenn es vielleicht auch kein exaktes begriffliches Äquivalent zum modernen europäischen Terminus „Religion“ gab, gab es dann wenigstens in vormodernen ostasiatischen Gesellschaften ein Bewusstsein für ein soziales Teilsystem, dessen spezifische Funktion in der Überführung von Unbestimmbarkeit in Bestimmtheit durch Verfügbarmachung der Transzendenz in der Immanenz bestand und für das es in dieser Hinsicht keine gleichwertigen funktionalen Äquivalente<sup>125</sup> gab?

## Fazit

Ich setze voraus, dass die Verwendung eines allgemeinen Klassenbegriffs „Religion“ für eine Wissenschaft, die sich nicht zuletzt über den Begriff „Religion“ definiert, nicht nur sinnvoll, sondern notwendig ist. Als eine Disziplin, die sich systematisch mit als religiös klassifizierten Phänomenen beschäftigt, muss die Re-

---

123 Luhmann benutzt immer wieder andere Begriffe, so in seinem postum erschienenen *Die Religion der Gesellschaft* (Frankfurt a. M. 2000, 34–35) die Unterscheidung von „Beobachtbarem“ und „Unbeobachtbarem“. Man beachte, dass Southwold scheinbar in Unkenntnis der Theorien Luhmanns, die funktionale Bedeutung von „empirically indeterminate doctrines“ für Religionen betont, die die Form eines „belief in godlike beings“ annehmen können, aber nicht müssen. M. Southwold, „Buddhism and the Definition of Religion ...“, 374–376. Von den an sie gewöhnten Angehörigen der Religion werden diese ganz selbstverständlich für wahr gehalten, während Außenstehende sie eher absurd finden. Dies trage zur Identitätsbildung durch Abgrenzung gegen andere Gruppen bei und damit zur internen Stabilisierung sozialer Einheiten. Trotz oberflächlicher Ähnlichkeiten ist die von Southwold beschriebene Funktion natürlich eine andere als die von Luhmann angenommene, und darüber hinaus ist Southwold – offenkundig im Gegensatz zu Luhmann (*Die Religion der Gesellschaft* ..., 14–15) – ein Verfechter der polytheistischen Klassifikation. Demzufolge kann die Zentralität von „empirically indeterminate doctrines“ nur eines von vielen Merkmalen von Religionen sein.

124 Siehe hierzu auch D. Pollack, „Probleme der funktionalen Religionstheorie ...“, 12–13.

125 Luhmann geht bekanntermaßen davon aus, dass in funktional nicht voll ausdifferenzierten Gesellschaften manche Funktionen von mehreren sozialen Systemen erfüllt werden können; man denke hier zum Beispiel an das Problem der Krankenheilung für das medizinisch ausgebildete Experten ebenso zuständig sein können, wie religiöse Spezialisten, die als „Geistheiler“ fungieren. Allerdings wird „dem Bezugsproblem der Religion“ bereits „mit dem Übergang von segmentären zu stratifizierten Gesellschaftssystemen [...] größere Trennschärfe abverlangt“. N. Luhmann, *Funktion der Religion* ..., 38.

ligionswissenschaft aber dafür sorgen, dass sich wenigstens im wissenschaftlichen Diskurs eine Anwendung des Begriffs durchsetzt, die den Gegenständen, die sie untersucht, möglichst gerecht wird. Eurozentrische oder theologisch-normative Definitionen sollten vermieden werden.

Wie ich gezeigt habe, gibt es in der ostasiatischen Religionsgeschichte zahlreiche Hinweise auf das Vorhandensein indigener Diskurse, die ein emisches Konzept von einem Allgemeinbegriff „Religion“ nahe legen. Ferner wurden in diesen Diskursen Begriffe verwendet, deren Begriffsumfang eine große Schnittmenge mit dem des gängigen westlichen Begriffs Religion aufweist. Man könnte nun weiter fragen, wie der Begriff in der jeweiligen Sprache definiert wird, wenn er denn irgendwo definiert wird. Auf diese Weise ließe sich der Begriffsinhalt in der [außereuropäischen] Objektsprache in den Blick nehmen und mit dem Begriffsinhalt in der [europäischen] Objektsprache bzw. mit einer gängigen Definition auf der Ebene der Metasprache vergleichen. Gibt es etwa explizit bestimmte gemeinsame Definitia, die als verallgemeinerbare Merkmale einer polytheistischen Klasse bezeichnet werden könnten? Unabhängig von der Frage, ob ein mutmaßliches begriffliches Äquivalent in einer Objektsprache explizit definiert wird, wäre es also Aufgabe der Forschung, die indigenen Diskurse genau zu analysieren, um herauszufinden, unter welchen Gesichtspunkten, aufgrund welcher Fragestellungen und nach welchen impliziten Kriterien verschiedene Traditionen, die aufgrund ihrer Familienähnlichkeiten auch aus der etischen Perspektive westlicher Religionsforschung regelmäßig als „Religion“ identifiziert wurden, einer Kategorie zugeordnet und als funktionale Äquivalente bzw. wegen offenkundiger Ähnlichkeiten einer Klasse zugeordnet und miteinander verglichen wurden. Das altbekannte, aber selten methodisch eingesetzte Mittel der polythetischen Klassifikation scheint mir ein hervorragender Ansatzpunkt zu sein, nicht nur den Religionsbegriff selbst, sondern auch religiöse Entstehungs-, Wandlungs- und Anpassungsprozesse schärfer in den Blick zu bekommen.

Ferner gibt es hinreichende Anhaltspunkte dafür, dass im vormodernen Ostasien „Religion“ als soziales System von anderen sozialen Systemen unterschieden wurde und dass zum Beispiel Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus vielfach als funktionale Äquivalente betrachtet wurden, die sich gegenseitig hätten ersetzen können, nicht aber durch etwas gänzlich anderes (zum Beispiel „Wissenschaft“) substituierbar waren. Als aufschlussreich könnte sich in diesem Zusammenhang zum Beispiel die Frage erweisen, welcher spezifische Code oder welche Leitunterscheidung es war, die „Religion“ von anderen sozialen Systemen



unterschied, welche Kontingenzformeln gebraucht wurden und ob Luhmanns diesbezügliche Religionstheorie universelle Gültigkeit beanspruchen kann oder ob sie nur eine weitere monothetische Religionsdefinition liefert, die durch eine polythetische Klassifikation zu ersetzen wäre, in der die Leitunterscheidung von Transzendenz/Unbestimmbarkeit und Immanenz/Bestimmtheit lediglich eines von vielen typischen, aber weder logisch noch empirisch notwendigen Merkmalen darstellt.

Eine so allgemeine und abstrakte Theorie wie die funktionale Systemtheorie Luhmanns bedarf der Verifizierung, Falsifizierung, Präzisierung oder Modifikation durch Spezialisten, die sich mit einem bestimmten religionshistorischen Kontext gut auskennen. Schließlich beansprucht die Theorie – wie andere soziologische Theorien auch – allgemeine Gültigkeit. Soziologen sind aber in aller Regel nicht in der Lage, die Daten, auf denen ihre Theorien beruhen – sofern sie sich nicht nur für ihre eigene Gesellschaft interessieren –, selbst zu erheben. Aus diesem Grund ist die außereuropäische Religionsgeschichte nicht nur für im engeren Sinne religionswissenschaftliche Theorie- und Begriffsbildung unverzichtbar, sondern auch für jede seriöse Form der Religionssoziologie, sofern diese allgemeine, über den Rahmen der modernen westlichen Gesellschaften hinausweisende Theorien über Religionen aufzustellen beansprucht. Das gilt umso mehr, je mehr sich eine „Weltgesellschaft“ herausbildet, in der jeder Mensch theoretisch mit jedem anderen Menschen in der Welt kommunizieren kann. Damit diese Kommunikation nicht nur technisch realisierbar ist, sondern auch sinnvoll gelingt, bedarf es der Kenntnis der gesellschaftlichen Teilsysteme, deren Codes und Chiffres, denen die Individuen angehören, mit denen wir gegebenenfalls kommunizieren wollen. Dazu genügt es wiederum nicht, um beim Beispiel der Religion zu bleiben, nur die Religionssysteme der Gegenwart zu kennen, denn jedes System weist *„Strukturen auf, die in der Vergangenheit entstanden sind, die ihre Entstehungsbedingungen und vielleicht auch ihre ‚beste Zeit‘ hinter sich haben, die aber gleichwohl in einer gewissen Unabhängigkeit von anderen Strukturen ihre Funktion noch erfüllen“*<sup>126</sup>. Um diese „Zeitverschiebungen“, diese „Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen“, angemessen interpretieren zu können, bedarf es guter historischer Kenntnisse, genauer: der Aufdeckung der Entstehungsbedingungen bestimmter Strukturen einer Religion.

---

126 N. Luhmann, Funktion der Religion ..., 184.

Entscheidend für die erfolgreiche Durchführung der angesprochenen Forschungsaufgaben ist also, dass die Daten, die anschließend in den allgemeinen religionswissenschaftlichen und den religionssoziologischen Diskurs eingespeist werden, von Fachgelehrten erhoben werden, die zum Beispiel mit der ostasiatischen Religionsgeschichte ebenso wie mit den relevanten Quellsprachen gut vertraut sind und zugleich über das nötige religionswissenschaftliche Problembewusstsein verfügen, spezifisch religionswissenschaftliche Fragen an das Material zu stellen und ihre eigene Forschung methodenkritisch zu reflektieren imstande sind.<sup>127</sup> Daraus folgt, dass es in der Regel keine Arbeitsteilung dergestalt geben kann, dass Regionalwissenschaftler und Philologen das Material liefern und Religionswissenschaftler und/oder Soziologen daraus allgemeine Schlüsse ziehen. Auf Dauer, so meine ich, wird sich die Religionswissenschaft als autonome Disziplin nur behaupten können, wenn sie in der Lage ist, die für sie relevanten Daten selbst methodengeleitet zu erheben und theoriebildend zu interpretieren.

Es wurden bereits hervorragende Vorarbeiten zu den angesprochenen Themen von Wissenschaftlern durchgeführt, die diese Kriterien erfüllen. Es ist aber noch viel zu tun, und nicht nur deshalb bleibt die außereuropäische Religionsgeschichte ein unverzichtbarer Kernbereich der religionswissenschaftlichen Grundlagenforschung und Theoriebildung. Jede Frage nach der außerwissenschaftlichen Relevanz oder dem gesellschaftlichen Nutzen muss an die Religionswissenschaft insgesamt herangetragen werden, nicht aber an einen bestimmten Teilbereich religionswissenschaftlicher Grundlagenforschung. Wenn wir uns darauf verständigen können, dass Religionswissenschaft insgesamt relevant ist, sollten wir damit aufhören, die Relevanz jener ihrer Teilbereiche gegeneinander aufzuwiegen, die maßgeblich zum Verständnis des Phänomens „Religion“ in einer globalen Perspektive beitragen. Die Verknüpfung historischer, regionalwissenschaftlicher, sozialwissenschaftlicher und philologischer Expertise mit methodengeleiteter Reflexion sollte das Alleinstellungsmerkmal der Religionswissenschaft sein. Ich plädiere daher nachdrücklich für die Einheit von systematischer Religionswissen-

---

127 In diesem Zusammenhang ist die folgende Empfehlung des Wissenschaftsrats ausdrücklich zu begrüßen: „Für ein religionswissenschaftliches Studium ist der Erwerb von Sprachkenntnissen, insbesondere auch solchen aus dem außereuropäischen Raum, unerlässlich, um unterschiedliche Religionen analysieren und erforschen zu können.“ Wissenschaftsrat, Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, 94 (<http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf> (letzter Zugriff: 03.02.2011)).

schaft und Religionsgeschichte, auch wenn nicht jeder einzelne Religionswissenschaftler *in persona* alles wird leisten können. Das Fach sollte sich aber über die Zusammenführung dieser empirischen und theoretischen Kompetenzen, das heißt über die Fähigkeit, relevante Daten selbst zu erheben und zu interpretieren, innerhalb eines dezidiert als solchen ausgewiesenen religionswissenschaftlichen Diskurses definieren. Die Religionswissenschaft sollte nicht – wie Simmel dies für die Soziologie postulierte – eine „Wissenschaft sozusagen zweiter Potenz“ bzw. „eine eklektische Wissenschaft“ sein, „insofern die Produkte anderer Wissenschaften ihr Material bilden“.<sup>128</sup> Das will natürlich keinesfalls heißen, dass man nicht auch mit anderen Disziplinen kooperieren und jegliche Interdisziplinarität aufgeben sollte; Autonomie bedeutet nicht Autismus. Aber eine wünschenswerte Stärkung des Faches hängt meines Erachtens maßgeblich davon ab, bis zu welchem Grad es der Religionswissenschaft gelingt, sich von anderen Disziplinen unabhängig zu machen und ein autonomes Diskursfeld zu konstituieren, ohne zwingend auf den Import von Daten angewiesen zu sein, die von Forschern erhoben wurden, die aufgrund ihrer spezifischen fachlichen Interessen für die Religionswissenschaft wichtige Sachverhalte schlicht übersehen oder irreführend darstellen. Um dieses Ideal zu verwirklichen wäre natürlich eine erhebliche Aufstockung des forschenden Personals notwendig. Da trotz entsprechender Empfehlungen des Wissenschaftsrats<sup>129</sup> eine solche in absehbarer Zeit wohl kaum zu erwarten ist, wird die Religionswissenschaft auf den ständigen Austausch mit anderen Disziplinen angewiesen bleiben; sie sollte aber die nötigen Kernkompetenzen in ihren eigenen Reihen sorgfältig hegen und pflegen und nicht fahrlässig den Verlust der einen zugunsten der anderen in Kauf nehmen.

---

128 Georg Simmel, *Über soziale Differenzierung: Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig 1980, 2. (Online: <http://socio.ch/sim/dif1.htm>; letzter Zugriff 27.01.2011).

129 „An einem Institut sollten neben dem Fachgebiet Allgemeine und Vergleichende Religionswissenschaft mindestens drei der folgenden Forschungsbereiche berücksichtigt sein, um einen grundständigen Studiengang Religionswissenschaft anbieten zu können: Christentum, Islam, Hinduismus oder die indischen Religionen, Buddhismus, Judentum, antike Religionen, genealogische Religionen und moderne Religionsbildungen. [...] In der Regel sollten neben der Professur für Allgemeine und Vergleichende Religionswissenschaft mindestens zwei Religionen oder geographische Regionen sowie eine Professur für Religionssoziologie oder Religionspsychologie vertreten sein, um Forschung und Lehre in hinreichender Breite zu ermöglichen.“ Wissenschaftsrat, *Empfehlungen*, 93 (<http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf>; letzter Zugriff 03.02.2011).