

Zur theoretischen und methodologischen Relevanz der außereuropäischen Religionsgeschichte für die Religionswissenschaft¹

Christoph Kleine

1. Problembeschreibung

Hubert Seiwert hat in seinem Diskussionspapier eine ganze Reihe von ebenso wichtigen wie komplexen Fragen angesprochen. Selbst wenn ich wesentlich mehr Zeit und Raum hätte, würde ich diese Fragen wohl kaum befriedigend beantworten können. Ich beschränke mich daher auf einige wenige, eng miteinander verbundene Punkte.

Schlüsselfragen, so scheint mir, sind die, ob »es überhaupt eine Religionswissenschaft« gibt, oder ob »Religionswissenschaft nicht vielmehr ein Oberbegriff für eine ganze Reihe von Wissenschaften [ist], die sich mit Religion befassen« bzw. ob »nicht jede Religionsforschung zugleich auch Religionswissenschaft« sei.

Diese Fragen sind für die Fachidentität der Religionswissenschaft allgemein und die Selbstbehauptung einer institutionellen Religionswissenschaft im Besonderen absolut elementar. Die Frage, ob man die Religionswissenschaft bräuchte, »wenn sie nicht als eigenständige akademische Disziplin bestünde«, möchte ich nachdrücklich bejahen. Das tue ich ausdrücklich auch vor dem Hintergrund meiner Erfahrungen als Religionswissenschaftler in der regionalwissenschaftlichen Diaspora. Interessanterweise habe ich während der Zeit, als ich am Department für Asienstudien der LMU München eine Professur für »Religion und Philosophie Ostasiens« innehatte, unter regionalwissenschaftlichen Kollegen (vor allem Japanologen und Indologen) eine Wertschätzung der Religionswissenschaft festgestellt, die mir manchmal innerhalb der Religionswissenschaft selbst zu fehlen scheint. Unter manchen Religionswissenschaftlern scheint es inzwischen en vogue zu sein, die Existenzberechti-

1 Eine thematisch etwas weiter ausgreifender, ausführlicher begründeter und belegter, mit dem üblichen Anmerkungsapparat versehener Beitrag zu den hier angesprochenen Fragen sollte in Kürze in einem Themenheft der ZfR erscheinen. Wegen Unstimmigkeiten zwischen der Schriftleitung der ZfR und dem Herausgeber des Themenheftes kann sich das Erscheinen meines Beitrages allerdings noch verzögern.

gung des eigenen Faches wenigstens implizit in Frage zu stellen, unter Verweis auf das Fehlen eines Gegenstandes, einer eigenständigen Methode, also jedweden Propriums der Religionswissenschaft (Krech 2006: 98–99). Man könnte natürlich einwenden, dass das Interesse der Regionalwissenschaften an der Religionswissenschaft deren theoriefreier Naivität geschuldet sei. Einem Japanologen oder Indologen erscheint die Existenz eines erforschungswürdigen Gegenstandes »Religion« eben vollkommen evident. Nur die Religionswissenschaft – so könnte man meinen – ist reflektiert und problembewusst genug, um den eigenen Gegenstand erfolgreich zu dekonstruieren und sich damit selbst überflüssig zu machen. Dementsprechend verdrehen viele Religionswissenschaftler entnervt die Augen, wenn sie danach gefragt werden, was denn nun eigentlich »Religion« sei, also der Gegenstandsbereich, den sie professionell erforschen sollen. Das ist verständlich, aber ich pflichte Hubert Seiwert bei, dass eine künstlich neu geschaffene Religionswissenschaft sicher auch in der Erwartung begründet würde, dass sie die großen Fragen anspricht, nicht zuletzt die Frage: »Was ist Religion?« Ansonsten besteht die Gefahr, dass sich Religionswissenschaftler mit allerlei interessanten Einzelproblemen beschäftigen, aber am Ende vollständig z. B. in den Regional- oder Sozialwissenschaften aufgehen. Ich fände das sehr bedauerlich; und wie mir scheint, fänden das auch die Kollegen von den Regionalwissenschaften bedauerlich, da sie sich von der Religionswissenschaft theoretische Ansätze erwarten, mit deren Hilfe sie ihr Forschungsfeld fruchtbarer beackern können.

Ich plädiere also dafür, immer auch wieder an den großen Fragen zu arbeiten.

Auf welche Weise man sich den großen Fragen nähern könnte, wäre ein zweites Problem, zu dem ich hier Stellung beziehen möchte. Wie Hubert Seiwert gleich zu Beginn seines Papiers feststellt, war der Anlass für dessen Abfassung ein in Yggdrasil ausgetragener Streit über die relative Bedeutung historischer und sozialwissenschaftlicher Forschung in der Religionswissenschaft. Nun habe ich diesen Streit selbst ausgelöst und sehe mich daher besonders in der Pflicht, mich an dieser Stelle systematischer und vielleicht etwas weniger polemisch zu äußern. Ich habe mich damals für eine historische Religionswissenschaft und insbesondere für die außereuropäische Religionsgeschichte stark gemacht, da ich fürchtete, dass vor dem Hintergrund kurz-sichtiger Relevanzermäßigungen in der institutionellen Religionswissenschaft in Deutschland die Beschäftigung mit zeitlich und räumlich entrückten Gegenständen zunehmend marginalisiert werden könnte. Ich möchte also hier die Gelegenheit nutzen, noch einmal zu präzisieren, warum ich die außereuro-

päische Religionsgeschichte nach wie vor für äußerst wichtig halte, auch und gerade mit Blick auf die angesprochenen großen Fragen, die zu beantworten es meines Erachtens spezifischer religionswissenschaftlicher Kompetenzen bedarf. Das möchte ich am Beispiel der Bestimmung des Religionsbegriffs kurz demonstrieren.

2. Die »große Frage« nach der Bestimmung des Religionsbegriffs: Was kann die außereuropäische Religionsgeschichte zu ihrer Beantwortung beitragen?

Frühere Versuche, Religion als einen Gegenstand zu bestimmen, litten unter Defiziten, die unter Religionswissenschaftlern hinlänglich bekannt sind. Substantielle Definitionen »theistischer« Prägung setzten z. B. die Existenz empirisch nicht nachweisbarer und intersubjektiv nicht überprüfbarer Sachverhalte voraus, etwa des sich in Raum und Zeit manifestierenden und beim Menschen ein spezifisches Gefühl hervorrufenden Heiligen. E. B. Tylors im Alltagsdiskurs zweifellos immer noch wirksame Minimaldefinition von Religion als »the belief in Spiritual Beings« setzt zwar nicht die unbeweisbare Existenz dieser »Wesen« voraus, wurde aber schon von Durkheim mit Verweis auf den Buddhismus kritisiert, für den – wie Durkheim meinte – der Glaube an gottähnliche Wesen zumindest keine zentrale Rolle spielt (Durkheim 1981: 53 f.). Zu ähnlichen Schlüssen sind auch andere gekommen (Idinopulos 1998). Ungeachtet der Frage, ob Durkheim den Buddhismus richtig beurteilt hat (Southwold 1978; Orrù / Wang 1992), könnte man nun wiederum einwenden, dass der Verweis auf den Buddhismus irrelevant sei, da man ja schließlich nicht gezwungen ist, den Buddhismus als Religion zu begreifen. Schließlich sind Definitionen prinzipiell nicht falsifizierbar. Viele Versuche einer Religionsdefinition scheinen mir daran zu krankeln, dass sie bereits sehr klare, wenn auch unreflektierte Vorstellungen davon haben, welche Phänomene als »religiös« qualifiziert zu werden verdienen, und eine Definition all diese, eher intuitiv als religiös empfundenen Phänomene einschließen müsse. Funktionale Definitionsversuche haben dagegen den Nachteil, dass auf ihrer Grundlage die Abgrenzung vorwissenschaftlich als religiös empfundener Sachverhalte von nicht-religiösen oft schwierig ist. Wer sich allerdings der Meinung anschließen mag, »Fußball sei Religion«, kann mit funktionalen Definitionen vielleicht ganz gut leben.

Ein zentrales Problem scheint mir darin zu bestehen, dass die meisten der hier nur angedeuteten Religionsdefinitionen davon ausgehen, dass jede Religion mindestens ein Element – sei es ein inhaltliches Merkmal oder eine bestimmte Funktion – gemeinsam haben müsse. Ich tendiere demgegenüber dazu, den Begriff der »Religion« als eine polythetische Klasse zu begreifen.² Das ist zugegebenermaßen nicht sehr originell (Wilson 1998) und greift bekanntermaßen auf Wittgensteins Konzept von den Familienähnlichkeiten zurück. Wittgenstein hatte sich in seinen postum erschienenen Philosophischen Untersuchungen auf die Frage, wie denn »Sprache« zu definieren sei, gegen jede Art von substantieller Definition gewandt und festgestellt, dass allen Erscheinungen, die wir Sprache nennen, »garnicht Eines gemeinsam« sei, »weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden« (Wilson 1998: 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« (Wilson 1998: 66), und diese Ähnlichkeiten charakterisiert Wittgenstein als »Familienähnlichkeiten«. Begreifen wir also Religion als polythetische Klasse, dann können wir unter den Begriff »Religion« alle Phänomene subsumieren, die über Familienähnlichkeiten miteinander verbunden sind, ohne dass alle ein gemeinsames Merkmal haben müssen. Selbstverständlich ist auch die in der naturwissenschaftlichen Taxonomie etablierte »polythetische Klassifikation« nach Familienähnlichkeiten nicht unproblematisch. Wo hören Familienähnlichkeiten auf? Wie viele und welche Gemeinsamkeiten müssen die Angehörigen einer Klasse haben? In jedem Fall erfordert die polythetische Klassifikation eine gewisse Ambiguitätstoleranz, was angesichts der tatsächlichen Komplexität der Welt ohnehin nicht schadet. Nun ist aber die polythetische Klassifikation auch weniger eine Definition als vielmehr eine gleichsam natürliche Methode, Ordnung in eine überkomplexe Welt zu bringen, indem verschiedenartige Gegenstände zu Gruppen bzw. Klassen zusammengefasst werden. Schon der russische Psychologe Lev Semënovič Vygotskij (1896–1934) – ein Zeitgenosse Wittgensteins – hat experimentell nachgewiesen, dass Kinder in der Tat Gegenstände nicht im Sinne der formalen Logik nach einem bestimmten gemeinsamen Merkmal klassifizieren, son-

2 Vgl. z. B. Axel Michaels zum Ritualbegriff: »Dabei ist grundsätzlich der Ritualbegriff polythetisch zu fassen, d. h. aus einer Vielzahl von Merkmalen, die sich nicht überschneiden und nicht gesamthaft gegeben sein müssen.« Axel Michaels: Zur Dynamik von Ritualkomplexen In: *Forum Ritualdynamik* 3 (2003): 3– 4 (Online: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2004/4583/pdf/Axel_Michaels.pdf)

dern nach Familienähnlichkeiten zu Klassen gruppieren (Needham 1975: 350).

Ich möchte behaupten, dass auch wir in der Regel zunächst einmal quasi intuitiv soziale Subsysteme, Sinn- und Deutungssysteme oder kulturelle Teilbereiche als religiös qualifizieren und damit zu einer Klasse zusammenfassen, weil wir gewisse Ähnlichkeiten mit einem bewusst oder unbewusst gewählten Klassenprototyp feststellen. Dass in den »westlich« geprägten Wissenschaften – nicht nur im »Westen« – gewöhnlich das Christentum diesen Klassenprototyp bildet, liegt auf der Hand, ist aber auch weit weniger problematisch als oft angenommen wird. Schließlich hat eine polythetische Klassifikation einen weit weniger normativen Charakter als eine Definition. Sie ist zudem wesentlich flexibler und durch ständigen Abgleich mit den untersuchten Phänomenen jederzeit modifizierbar. So kann sich bei der Beschäftigung mit sozialen Systemen, die eine signifikante Menge von Merkmalen mit dem Christentum gemeinsam haben und deshalb der Klasse »Religion« zugeordnet werden, herausstellen, dass der Glaube an einen allmächtigen Schöpfergott eher einen Sonderfall darstellt als ein notwendiges Definiens des Begriffs Religion.

Natürlich mag der eine oder die andere fragen, welchen praktischen Nutzen die polythetische Klassifikation für die religionswissenschaftliche Arbeit hat, insbesondere bei der Beantwortung der »großen Frage« nach der Bestimmung des Gegenstandes unserer Disziplin.

Zunächst einmal gehe ich von der Prämisse aus, dass ein religionswissenschaftlich sinnvoll verwendbarer Religionsbegriff der Einbeziehung außereuropäischer Daten und Perspektiven bedarf. Nur so kann z. B. verhindert werden, dass unser metasprachlicher, wissenschaftlicher Religionsbegriff eurozentrisch ist oder bleibt (siehe hierzu Rudolph 1994).

Wie man die polythetische Klassifikation religionswissenschaftlich fruchtbar machen kann, hat bereits 1978 der britische Anthropologe M. Southwold (Southwold 1978) im Rahmen einer Untersuchung über den Buddhismus in Sri Lanka überzeugend demonstriert. Southwold schlägt vor, die gängigen monothetischen Definitionen von »Religion« im Sinne polythetischer Merkmale zu verwenden. Das heißt, dass die oft aus guten Gründen entwickelten, monothetischen substantiellen oder funktionalen Definitionen nicht einfach als unbrauchbar aufgegeben werden müssen. Denn die viel zitierten 48 Definitionen nach J. Leuba sind zwar als allgemeingültige Definitionen unhaltbar, beschreiben aber jeweils einzeln Merkmale, wie wir sie auffallend häufig in sozialen Systemen antreffen, die wir aufgrund ihrer evidenten Familienähnlichkeit als »Religion« zu klassifizieren gewöhnt sind. Southwold hat implizit

deutlich gemacht, dass es gerade auch für die Religionswissenschaft eine höchst interessante Fragestellung wäre, warum bestimmte Merkmale so häufig kombiniert auftauchen und welche historischen Faktoren dafür verantwortlich sind, dass einige Merkmale in bestimmten religionshistorischen Kontexten ihre Verbindung mit den anderen verlieren. 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 (Southwold 1978: 371).

Um die polythetische Klassifikation im Sinne der Bestimmung des Gegenstandes der Religionswissenschaft fruchtbar zu machen, bedarf es aber in jedem Fall solider historischer und / oder philologischer Kenntnisse bezüglich der unter diesem Gesichtspunkt untersuchten Phänomene oder sozialen Systeme. Ich möchte das an einem Beispiel kurz erläutern. Wenn wir z. B. mit Southwold annehmen, dass ein Merkmal vieler Religionen die zentrale Bedeutung gottähnlicher Wesen und die Beziehung der Menschen zu diesen sei; dass ferner Glaubensvorstellungen, die weder logisch noch empirisch beweisbar sind oder auch nur eine hohe Wahrscheinlichkeit besitzen, an denen aber auf der Grundlage des Glaubens festgehalten wird, ebenso ein häufiges Merkmal von Religionen sind wie ein ethischer Kodex, der durch solche Glaubensvorstellungen unterstützt wird und der Glaube an übernatürliche Strafen bei Verletzung dieses Kodex, muss man schon sehr genau philologisch und geistesgeschichtlich untersuchen, ob etwa der chinesische Begriff »tian 天« in einem bestimmten historischen Kontext als ein »gottähnliches Wesen« betrachtet wurde, das moralisches Fehlverhalten mit Strafen bedachte. Eine solche Untersuchung könnte z. B. zur Klärung der strittigen Frage beitragen, ob der Konfuzianismus sinnvollerweise als Religion bezeichnet werden sollte (Chen 1999). Das Problem lässt sich nicht auf der Basis von Übersetzungen und Sekundärliteratur in europäischen Sprachen klären.

Ein entscheidender Vorteil der polythetischen Klassifikation nach Familienähnlichkeiten besteht darin, dass diese wesentlich besser an emische Diskurse anschlussfähig ist als jede starre Definition. Die Einbeziehung emischer Diskurse erfordert wiederum die Kompetenzen der außereuropäischen Religionsgeschichte. Unübersehbar ist, dass es große Übereinstimmungen bei etischen und emischen Klassenbildungen gibt. So haben beispielsweise »authentische Sprecher« im vormodernen Ostasien, zeitgenössische Außenbeobachter (v. a. christliche Missionare) und moderne Religionsforscher die gleichen Symbol- und Deutungssysteme – zum Beispiel Buddhismus, Daoismus und Christentum – zu einer Klasse zusammengefasst, ohne eine gemeinsame Defi-

nition eines Allgemeinbegriffs Religion. So mögen zwar Religionswissenschaftler wie H. G. Kippenberg und K. von Stuckrad (Kippenberg / Stuckrad 2003: 41–42), R. T. McCutcheon (1998: 56) oder K. Hock (2008: 12) und der Theologe F. W. Graf (Graf 2004: 237) mit einem gewissen Recht behaupten, dass sich außerhalb der europäischen Moderne keine unmittelbaren semantischen Äquivalente zum modernen, westlichen Religionsbegriff finden lassen. Doch welchen Erkenntniswert haben diese Feststellungen, die interessanterweise vor allem von solchen Religionswissenschaftlern getätigt werden, deren unbestreitbaren wissenschaftlichen Qualitäten nicht primär in ihrer tiefen Kenntnis der außereuropäischen Religionsgeschichte liegen. Ich habe den Eindruck, dass sich hier bereits ein unreflektierter »Truismus« etabliert hat, der einerseits die Missachtung der außereuropäischen Religionsgeschichte legitimiert und andererseits einen politisch wie wissenschaftlich bedenklichen Diskurs über die vorgebliche Besonderheit der »westlichen Moderne« neu belebt. Ist »Religion« tatsächlich ein modernes europäisches Konzept? Abgesehen davon, dass sich auch in Europa bereits spätestens seit der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts – also in der »Vormoderne« – ein Allgemeinbegriff für »Religion« durchzusetzen begann, bedarf die Frage nach äquivalenten Konzepten außerhalb Europas einer wesentlich genaueren Betrachtung.

Nach meinem Dafürhalten gibt es mindestens drei viel versprechende Ansätze zur Beantwortung der Frage, ob es in der vormodernen außereuropäischen Religionsgeschichte Äquivalente zu »unserem Religionsbegriff« gegeben hat:

1. Die Suche nach semantischen Äquivalenten in der jeweiligen Objektsprache.
2. Die Suche nach funktionalen Äquivalenten in einem konkreten religionshistorischen Kontext.
3. Die Suche nach emischen Klassenbildungen, die darauf hindeuten, dass es in einem bestimmten religionshistorischen Kontext ein Bewusstsein für einen distinkten Kulturbereich oder ein soziales Subsystem »Religion« gab.

Alle drei, sich gegenseitig überlappenden Ansätze, die ich im Folgenden nur knapp und unsystematisch anreißen werde, haben eines gemeinsam: Sie setzen gute Kenntnisse der jeweiligen Sprachen und religionshistorischen Kontexte voraus.

Tatsache ist, dass etwa im vormodernen Ostasien diverse Klassenbegriffe existierten, die in Begriffsumfang und Begriffsinhalt signifikante Schnittmen-

gen mit »unserem« Religionsbegriff aufweisen. Dass diese Klassenbegriffe nicht hundertprozentige Äquivalente zum europäischen Religionsbegriff darstellen, ist nicht nur unerheblich, sondern für die religionswissenschaftliche Diskussion über die Frage »Was ist Religion?« außerordentlich aufschlussreich und befruchtend. So hat z. B. der chinesische Historiograph Sima Qian schon um 100 v. Chr. nach funktionalen Gesichtspunkten Daoisten, Konfuzianer, Legalisten usw. unter dem Klassenbegriff »jia 家« zusammengefasst. Für viele Jahrhunderte und mit besonderem Eifer während der Ming-Dynastie hat man in China Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus als die »drei Lehren« (sanjiao 三教) gemeinsam der Klasse »jiao 教« zugeordnet (Langlois und K'o-K'uan 1983; Liu 1967; Taylor 1983; Gentz 2006). Und gut 1800 Jahre später hat der japanische Religionskritiker Nakamoto Tominaga Buddhismus, Shintō und Konfuzianismus unter dem Klassenbegriff »dō 道« subsumiert (Pye 1990: 53). Dass Buddhismus und Daoismus in genau der gleichen Liga spielten, war den Chinesen immer selbstverständlich; und wer in der gleichen Liga spielt, spielt das gleiche Spiel – nennen wir es das Spiel »Religion«. Als die christlichen Missionare im 16. Jahrhundert nach Japan kamen, bestand weder für sie noch für die zu missionierenden Buddhisten ein Zweifel daran, dass es sich bei Buddhismus und Christentum um Konkurrenten im gleichen Marktsegment handelte. Singhalesen bezeichnen heute ganz selbstverständlich ihre Form des Buddhismus mit dem Klassenbegriff »āgama«, den sie auch zur Bezeichnung des Christentums, des Hinduismus und des Islam gebrauchten; wobei zur Definition von āgama zumeist darauf verwiesen wird, dass diese mit lokottara, also überweltlichen Dingen befasst seien, im Gegensatz zu laukika, also profanen, weltlichen Dingen (Southwold 1978: 363). Auch in Indonesien verwendet man den Terminus »āgama« z. B. zur Bezeichnung des Buddhismus und des Śivaismus (Franke 2005: 375–406). Man könnte zahllose weitere Beispiele dafür anführen, dass auch außerhalb des modernen Europa nach bestimmten, konkret zu erforschenden Gesichtspunkten solche sozialen Systeme zu Klassen zusammengefasst wurden, die wir aufgrund ihrer Familienähnlichkeiten üblicherweise als Religion bezeichnen. Häufig wird auch übersehen, dass der moderne europäische Religionsbegriff – sofern es einen solchen überhaupt gibt – selbst ein Begriff zweiter Ordnung ist, der aus einem objektsprachlichen Begriff erster Ordnung hervorgegangen sein mag, mit diesem aber keineswegs identisch ist. Insofern gilt für den Begriff »Religion« das gleiche wie für das moderne ostasiatische Äquivalent »宗教« (Jap. shūkyō; Chin. zongjiao; Kor. chonggyo). Auch dieser Begriff ist nicht, wie häufig angenommen, ein Neologismus. Er hat eine lange Geschichte v. a. im buddhistischen Sprachgebrauch,

wird aber seit dem späten 19. Jahrhundert zur Übersetzung des europäischen Begriffs »Religion« mit all seinen Konnotaten verwendet (Chen 2002, 1999; Shimazono 2004; Fukuzawa 1988).

3. Fazit: Ein Plädoyer für ein integratives Fachverständnis

Kurzum: viele theoretische Äußerungen zu den großen Fragen der Religionswissenschaft sind deshalb falsch oder zumindest höchst problematisch, weil ihre Urheber sich nicht mit außereuropäischer Religionsgeschichte auskennen. Ich bin fest davon überzeugt, dass auch die religionswissenschaftliche Theorie- und Begriffsbildung nicht ohne die Einbeziehung außereuropäischer Perspektiven auskommt, emischer Perspektiven wie etischer. Darüber hinaus ist die Kenntnis historischer Wandlungsprozesse essentiell auch für das Verständnis aktueller Phänomene. Wie soll ich z. B. die komplizierten politischen Implikationen des heutigen Shintō verstehen, wenn ich nichts über die historischen Hintergründe und die politischen Motive seiner Konstruktion im 19. Jahrhundert weiß und mich statt dessen auf heutige Selbstdarstellungen von Shintō-Vertretern oder naiven Japanologen verlasse, die behaupten, Shintō sei die Urreligion der Japaner, gleichsam eine angeborene Nationalreligion. Dass es sich beim Shintō um eine Art »invented tradition« handelt, kann man nur wissen, wenn man die japanische Religionsgeschichte bis in die Frühzeit zurückverfolgt.

Grundsätzlich, so meine ich, ist Differenzwahrnehmung eine Grundvoraussetzung für jeden Verstehensprozess. Dazu gehört – als eine Möglichkeit, je nach Erkenntnisziel – auch die Wahrnehmung von Differenzen auf der diachronen Ebene.

Hubert Seiwert hat zu Recht festgestellt, »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.« Wir haben es sowohl auf der »horizontalen« Ebene der räumlichen wie auf der »vertikalen« der zeitlichen Distanz ohnehin mit Kontinuitäten zu tun. Wo hört Geschichte auf und wo beginnt die Gegenwart? Wo hört »der Westen« auf und wo beginnt »der Osten«? Was heißt überhaupt »Europa«? Betrachten wir unser Forschungsfeld als ein Koordinatensystem mit den Achsen Zeit und Raum, dann befinden sich unsere Gegenstände mal näher zum Nullpunkt, mal ferner; aber sie sind stets Teil des-

selben Koordinatensystems. Dass sich die Methoden in der Forschungspraxis unterscheiden, je nachdem, welchen Gegenstand ich untersuche und welche Erkenntnisziele ich verfolge, begründet keine radikale Aufteilung unseres Faches in eine historische und eine sozialwissenschaftliche Richtung. Warum soll man rezente Phänomene, Gegenstände der »Zeitgeschichte«, nicht mit historisch-philologischen, diskursanalytischen oder ähnlichen »historischen« Methoden angehen? Und was spricht dagegen, sozialwissenschaftliche Methoden – insbesondere quantitative – auf zeitlich weiter zurückliegende Phänomene anzuwenden? Dass die räumliche Nähe oder Ferne eines Untersuchungsgegenstandes keinen prinzipiellen Einfluss auf unsere Forschungsmethoden hat, liegt auf der Hand. Natürlich sind bestimmte Kompetenzen erforderlich, wenn ich religiöse Phänomene in Kulturen mit anderen Sprachen untersuche; aber auch Sprachkompetenzen benötigt man bereits, wenn man beispielsweise Freikirchen in den Niederlanden untersucht. Sicher sind Sprachen wie Chinesisch, Japanisch oder Tibetisch für Deutsche zweifellos schwerer zu erlernen als Niederländisch, und ein Deutscher mag sich mit seiner kulturellen Prägung in Amsterdam besser zurechtfinden als in Shanghai. Das begründet aber wohl kaum eine methodologische Grenzziehung zwischen europäischer und außereuropäischer Religionsgeschichte oder einer sozialwissenschaftlichen Erforschung europäischer und außereuropäischer Religionen.

Man gewinnt mitunter den Eindruck, als werde außereuropäische Religionsgeschichte auch aus Bequemlichkeit zunehmend an die Regionalwissenschaften und die Einzelphilologien delegiert oder »outsourct«, wie man heute wohl sagen würde. Eine Arbeitsteilung dergestalt, dass Regionalwissenschaftler und Philologen die religionshistorischen Daten bereitstellen, während Religionswissenschaftler diese zum Zwecke der Theoriebildung auswerten, hätte fatale Folgen für das gesamte Fach. Regionalwissenschaftler und Philologen interessieren sich meist für vollkommen andere Fragen als Religionswissenschaftler. Sie verwenden zur Übersetzung objektsprachlicher Termini oft Begriffe, die aus religionswissenschaftlicher Sicht höchst problematisch sind. Das merkt man aber nur, wenn man sich dieses Problems bewusst und in der Lage ist, wenigstens die Übersetzungen kritisch zu überprüfen. Selbstverständlich kann kein Religionswissenschaftler alle relevanten Sprachen beherrschen. Er oder sie sollte aber wenigstens Grundkenntnisse der für seinen oder ihren Forschungsbereich relevanten Sprachen besitzen und mindestens in einer (möglichst außereuropäischen) Fremdsprache so viel praktische Erfahrung haben, dass ihm oder ihr die Fallstricke beim Gebrauch von Übersetzungen deutlich bewusst sind. Es muss aber darüber hinaus auch Religionswissen-

schaftler geben, die außereuropäische Religionsgeschichte auf Augenhöhe mit den Spezialisten aus den Regionalwissenschaften und Philologien betreiben können. Anders als bei dem von Volkhard Krech vorgeschlagenen Modell der Religionswissenschaft als einem »integralen Forum«, »auf dem verschiedene, mit Religion befasste Disziplinen miteinander ins Gespräch kommen« (Krech 2006: 101), ist nach meiner Überzeugung die Wahrung der Disziplinarität des Fachs Religionswissenschaft von entscheidender Bedeutung. Zwar kann und soll die Religionswissenschaft ein Forum bereit stellen, auf dem auch die an religionswissenschaftlichen Fragen interessierten Forscher anderer Disziplinen sich in die Diskussion einbringen; würde aber die Religionswissenschaft als eigenständige Disziplin und als Organisator des Forums verschwinden und ganz in »fakultätsübergreifende[n] Lehr- und Forschungseinheiten« (Krech 2006: 102) aufgehen, würden über kurz oder lang auch die gemeinsamen, spezifisch religionswissenschaftlichen Fragestellungen verschwinden. Das fände ich schade!

Das heißt wir müssen dafür sorgen, dass auch in Zukunft Religionswissenschaftler in der Lage sind, die Daten selbst zu erheben, die sie im Sinne religionswissenschaftlicher Theorie- und Methodenbildung auswerten. Ansonsten geht dem Fach ein wichtiger Bereich religionswissenschaftlicher Grundlagenforschung und damit seiner Identität verloren. Es besteht zudem die Gefahr, dass zukünftige Generationen von Religionswissenschaftlern überhaupt kein Bewusstsein für die Probleme im Umgang mit Quellen zur außereuropäischen Religionsgeschichte entwickeln, weil es schon ihren Professoren und Dozenten fehlt. Das wäre meines Erachtens das Ende der Disziplin wie wir sie kennen. Ähnliche Argumente könnten zweifellos von »der anderen Seite«, also von der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung vorgebracht werden. Ich habe immer wieder betont, dass ich die Daseinsberechtigung und Relevanz einer sozialwissenschaftlich ausgerichteten Erforschung von aktuellen und geographisch nahen Gegenständen uneingeschränkt anerkenne. Historische und sozialwissenschaftliche Religionswissenschaft sollten sich gegenseitig befruchten und ergänzen, nicht bekämpfen.

Dass die Verständigung zwischen den zwei »Lagern« oft so schwierig ist, liegt wohl außer an den konkurrenzfördernden knappen Ressourcen an dem von Hubert Seiwert festgestellten Zwang zur frühen Spezialisierung aufgrund unterschiedlicher methodischer Anforderungen. Denn trotz meiner Feststellung, dass eigentlich weder mit Blick auf die Gegenstände noch mit Blick auf die Methoden eine sachliche Notwendigkeit besteht, eine klare Grenze zwischen historischer und sozialwissenschaftlicher Religionsforschung zu ziehen,

wird eine solche frühe Weichenstellung in der Praxis schwer zu überwinden sein. Sich bereits im Studium solide historische und philologische Kenntnisse und zugleich eine hinreichende sozialwissenschaftliche Expertise anzueignen, erscheint nahezu unmöglich. Ich habe keinen einfachen, praktikablen Lösungsvorschlag für dieses Problem. Wichtig scheint mir aber zu sein, dass die Studierenden nicht nur mit beiden Grundformen der Religionswissenschaft – die Cognitive Science of Religion lasse ich einmal außen vor – eingehend vertraut gemacht werden; als Lehrende sollten wir bei den Studierenden ein Bewusstsein für die Relevanz, die jeweiligen Erkenntnisziele und -möglichkeiten und die spezifischen methodischen Anforderungen beider Ansätze schaffen und ihnen zugleich die Notwendigkeit einer engen Kooperation vor Augen führen. Eine Möglichkeit, die aus der eigenen Forschung gewonnenen Erkenntnisse in einen Diskurs einzubringen, der als dezidiert religionswissenschaftlicher den Zusammenhang und die »Disziplinarität« (Shumway / Messer-Davidow 1991) des Faches sichert, scheint mir in der Theoriediskussion zu liegen. Sozialwissenschaftlich und historisch arbeitende Religionswissenschaftler können und müssen die Ergebnisse ihrer jeweiligen empirischen Forschung in die religionswissenschaftliche Theoriebildung und die Diskussion über die großen Fragen einbringen. Damit können nicht nur voreilige Theorien vermieden werden, die aus Unkenntnis des jeweils anderen Forschungsstrangs aufgestellt werden; es wird hier auch ein gemeinsames Diskursfeld aufrechterhalten, ohne das ein Fach seine innere Kohärenz verlöre. Es wird also in Zukunft darauf ankommen, Fragen – große wie kleine – zu formulieren und zu diskutieren, die sich von den Fragen der Soziologen, der Philologen und der Regionalwissenschaftler schon allein, aber nicht nur, durch ihre komparative Perspektive unterscheiden. Das heißt, ich möchte – ganz altmodisch – auch ausdrücklich für den religionswissenschaftlichen Vergleich eintreten. Komparatives Arbeiten setzt wiederum voraus, dass man die zu vergleichenden Phänomene einer Klasse zuordnet. Und für die Religionswissenschaft müssen diese Phänomene – auf der allgemeinsten Ebene – unter dem Klassenbegriff »Religion« oder dem entsprechenden Adjektiv subsumierbar sein. Hier schließt sich der Kreis.

Literatur

- Chen, Xiyuan 陳熙遠. (1999): *The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China*. Cambridge, Mass.: Harvard University.
- Chen, Xiyuan (2002): ›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), 37–65.
- Durkheim, Emile (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Franke, Edith (2005): Agama Buddha – Zur Präsenz und Positionierung des Buddhismus in Indonesien. In: Schalk, Peter / Freiburger, Oliver / Deeg, Max / Kleine, Christoph / Nahl, Astrid van (Hrsg.): *Religion im Spiegelkabinett: Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus*. Uppsala: Uppsala University, 375–406.
- Fukuzawa, Hiroomi (1988): Zur Rezeption des europäischen Wissenschaftsvokabulars in der Meiji-Zeit. In: *NOAG* 143, 9–18.
- Gentz, Joachim (2006): Die Drei Lehren (sanjiao) Chinas im Konflikt: Figuren und Strategien einer Debatte. In: Franke, Edith / Pye, Michael (Hrsg.): *Religionen Nebeneinander: Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien*. Münster u. a.: Lit, 17–40.
- Graf, Friedrich Wilhelm (³2004): *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*. München: Beck.
- Hock, Klaus (³2008): *Einführung in die Religionswissenschaft* (Einführung Theologie). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Idinopulos, Thomas A. (1998): The Difficulties of Understanding Religion. In: Idinopulos, T. A.: *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*. Leiden u. a.: Brill, 27–42.
- Kippenberg, Hans Gerhard / Stuckrad, Kocku von (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe*. München: C. H. Beck.
- Krech, Volkhard (2006): Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58 (2), 97–113.

- Langlois, John D., Jr. / K'o-K'uan, Sun (1983): Three Teachings Syncretism and The Thought of Ming T'ai-tsu. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 43 (1), 97–139.
- Liu, Ts'un-yan 柳存仁. (1967): Lin Chao-ên 林兆恩 (1517–1598), the Master of the Three Teachings. In: *T'oung Pao* 53 (4/5), 253–278.
- McCutcheon, Russell T. (1998): Redescribing ›Religion‹ as Social Formation: Toward a Social Theory of Religion. In: Idinopulos, T. A. (Hrsg.): *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*. Leiden u. a.: Brill, 51–71.
- Needham, Rodney (1975): Polythetic Classification: Convergence and Consequences. In: *Man* 10 (3), 349–369.
- Orrù, Marco / Wang, Amy (1992): Durkheim, Religion, and Buddhism. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 31 (1), 47–61.
- Pye, Michael (1990): *Emerging from Meditation*. London / Honolulu: Duckworth.
- Rudolph, Kurt (1994): Inwieweit ist der Begriff ›Religion‹ eurozentrisch? In: Bianchi, U. (Hrsg.): *The Notion of ›Religion‹ in Comparative Research*. Rom: L'Erma di Bretschneider, 131–139.
- Shimazono, Susumu 島藺進. (2004): Kindai nihon ni okeru ›shūkyō‹ gainen no juyō 近代日本における『宗教』概念の受容. In: Shimazono, S. 島 / 鶴岡賀雄, T. Y. (Hrsg.): ›Shūkyō‹ saikō 「宗教」再考. Tokyo: Pelikansha, 189–206.
- Shumway, David R. / Messer-Davidow, Ellen (1991): Disciplinarity: An Introduction. In: *Poetics Today* 12 (2), 201–225.
- Southwold, Martin (1978): Buddhism and the Definition of Religion. In: *Man* 13 (3), 362–379.
- Taylor, Romeyn (1983): An Imperial Endorsement of Syncretism: Ming T'ai-Tsu's Essay on the Three Teachings: Translation and Commentary. In: *Ming Studies* 16, 31–38.
- Wilson, Brian C (1998): From Lexical to the Polythetic: A Brief History of the Definition of Religion. In: Idinopulos, T. A. (Hrsg.): *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*. Leiden u. a.: Brill, 141–162.