

Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft. Eine philosophische und anthropologische Kritik des Religionsbegriffs

Von Timothy Fitzgerald

Das Ziel meiner Argumentation¹ ist es, das, was heute als Religionswissenschaft bezeichnet wird, als Studie über institutionalisierte Werte und die Beziehung zwischen Werten und der Legitimation von Macht in einer bestimmten Gesellschaft neu zu konzipieren. Auch wenn ich hier nicht viel über Macht spreche, ist sie doch immer ein grundlegendes Thema bei der Untersuchung bestimmter sozialer Gruppen.

Die erste Annahme, die ich in diesem Papier mache, ist, dass die Art und Weise, wie analytische Konzepte verwendet werden oder nicht, wichtig ist. Nichts ist jemals perfekt, aber unscharfe, zweideutige und widersprüchliche Konzepte können zu falschen Problemen und falschem Verständnis führen. Wir arbeiten die ganze Zeit mit Leitbegriffen: Wenn sie nicht geklärt werden, sind sie gefährlich. Wenn sie explizit gemacht werden, können wir sehen, wo wir im Verhältnis zu einem bestimmten Autor stehen. Wir können sehen, wie er/sie ein Schlüsselwort verwendet, und wir können zustimmen oder widersprechen.

Wir brauchen Arbeitsdefinitionen als Teil unserer Methodik. Definitionen sind keine endgültigen Aussagen über die absolute Wahrheit, sondern Teil einer Arbeitsmethodik, die deutlich macht, was dazu gehört und was nicht, was der Schwerpunkt unseres Fachgebiets ist, was es von benachbarten Fachgebieten unterscheidet und so weiter. Über Unzulänglichkeiten kann man streiten und sie korrigieren. Meine Definition der Kulturwissenschaften lässt also offen, ob sie die beste Formulierung ist oder nicht, aber ich würde jetzt sagen, dass ich glaube, dass die Sozial- und Kulturanthropologie uns einen wichtigen Teil eines neuen Rahmens liefert, ebenso wie die Literaturkritik und die Geschichte².

Meiner Meinung nach müssen wir jedoch ein neues Paradigma für die Religionswissenschaft entwickeln, das genauer wiedergibt, womit sich die Mehrheit der an den Religionsfakultäten tätigen Wissenschaftler tatsächlich beschäftigt. Denn der tatsächliche Gebrauch des Wortes Religion, Religionen und Weltreligionen durch die Wissenschaftler in ihren Veröffentlichungen offenbart Unschärfe, Zweideutigkeit und Widersprüchlichkeit. Es ist verständlich, dass westliche Wissenschaftler, die aus einer monotheistischen Tradition stammen, Religion mit dem Glauben an das Transzendente oder Übernatürliche und mit soteriologischen Lehren über die Erlösung des Einzelnen gleichsetzen. Die Analyse zeigt, dass Religion oft implizit oder explizit auf diese Weise definiert wird. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn Grenzfälle auftreten, wie Magie, Hexerei, „nicht-religiöse“ Ideologien wie Konfuzianismus, Maoismus oder Marxismus, Politik, Wirtschaft und andere Institutionen. In Grenzfällen ist der Autor oft verpflichtet zu erklären, wie er die Schlüsselbegriffe verwendet und wie nicht.

Gleichzeitig wird das Wort Religion jedoch in so vielen verschiedenen Zusammenhängen verwendet, dass es zu unbestimmt ist, um einen analytischen Wert zu haben. Es wird verwendet, um über Heilslehren, den Glauben an das „Übernatürliche“, den Geisterglauben, die Ahnenverehrung, höchste Werte wie die Familie oder Gleichberechtigung oder Ehrerbietung oder Hierarchie oder eine Ideologie im Allgemeinen, den Kauf eines Weihnachtskuchens oder eines Amuletts, übernatürliche Technologien wie Besessenheit und Exorzismus, Kaiserkult,

¹ In diesem Beitrag gebe ich eine Zusammenfassung der Argumente eines fast fertigen Buches, für das ich noch keinen Verleger gefunden habe.

² Ein neueres Buch, das in diesem Zusammenhang Beachtung verdient, ist Fred Inglis, *Cultural Studies*, (Basil Blackwell, 1993).

Kastenrituale, Geschenkaustausch und so weiter zu sprechen.

Manchmal schreiben Autoren über die Religion einer Gesellschaft, die sie untersucht haben, und geben gleichzeitig zu, dass das Wort keinen Bezug hat. Zum Beispiel fühlt sich Cooper (1988)³ in einem interessanten Artikel mit dem Titel „North American Traditional Religion“ verpflichtet, seinen Artikel mit dem „R“-Wort zu bestreuen, obwohl er zu Beginn gesagt hat:

„Kein Stamm hat ein Wort für ‚Religion‘ als einen separaten Bereich der Existenz. Die Religion durchdringt das gesamte Leben, einschließlich wirtschaftlicher Aktivitäten, Kunst, Handwerk und Lebensweise. Dies gilt insbesondere für die Natur, zu der die amerikanischen Ureinwohner traditionell eine enge und heilige Beziehung haben. Tiere, Vögel, Naturphänomene und sogar das Land selbst haben für die amerikanischen Ureinwohner eine religiöse Bedeutung: Sie alle sind in ein Netz gegenseitiger Beziehungen eingebunden, das durch Verhalten und Rituale in einem Zustand der Harmonie aufrechterhalten wird. Die Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen ist bei der Beurteilung der Konzepte der amerikanischen Ureinwohner oft schwer zu treffen.“ (873f)

Wenn der Autor darauf hinweist, dass „Religion“ das ganze Leben durchdringt, kann sich der Leser fragen, worin der Unterschied zwischen dieser Aussage und der Feststellung besteht, dass der Begriff keine eindeutige Bedeutung hat, weil nichts durch ihn herausgegriffen wird. Man denkt an Anthony Flews Gleichnis vom unsichtbaren Gärtner, aber hier ist der Begriff, der keinen Unterschied macht, „Religion“ und nicht „Gott“.

Jemand könnte mir mit Recht entgegenhalten, dass es auch dann, wenn es keine „Religion“ als eigenständige Institution gibt, legitim sein könnte zu sagen, dass es einen „religiösen Aspekt der Existenz“ gibt. Worin aber besteht dieser Aspekt im Fall der amerikanischen Indianer, wie er von Cooper dargestellt wird? Er besteht aus heiligen Beziehungen, wobei das Heilige das ist, was von der sozialen Gruppe am meisten geschätzt wird. Um sich diesen Werten und ihrer Institutionalisierung anzunähern, müssen wir das gesamte „Netz der wechselseitigen Beziehungen“ betrachten, wie Cooper es formuliert hat. Die Bedeutung von „Religion“ scheint hier also das zu sein, was diese Gruppe von Menschen am meisten schätzt, und die Institutionen und Beziehungen, die diese Werte zum Ausdruck bringen. Wie diese Werte mit der Legitimation von Macht in indianischen Gesellschaften zusammenhängen, wird von Cooper nicht angesprochen.

Wenden wir uns dem Hinduismus zu, der in vielen Büchern der letzten etwa zwanzig Jahre als Religion oder als Weltreligion oder seltener als mehrere Religionen bezeichnet wurde. Hinnells und Sharpe erkennen in einem frühen (1972), aber einflussreichen Buch über *den Hinduismus* das Problem der Kaste auf diese Weise an:

„Ein Hindu ist nicht deshalb ein Hindu, weil er bestimmte Lehren oder Philosophien akzeptiert, sondern weil er einer Kaste angehört.“ (1972:6)

Angesichts des tatsächlichen Inhalts des Buches ist dies ein überraschendes Eingeständnis. Es gibt weniger als drei Seiten über die Kaste. Der Abschnitt über die Kaste ist nicht länger als die durchschnittliche Länge der anderen 52 Abschnitte und erhält damit die gleiche Bedeutung wie beispielsweise die orthodoxe Philosophie 1 oder die orthodoxe Philosophie 2 oder die orthodoxe Philosophie 3 oder die Religion des Rig Veda oder eine von so herausragenden Persönlichkeiten wie Ram Mohun Roy, Dayanda Sarasvati, Ramakrishna, Vivekananda,

³ Stewart Sutherland et al. eds. *The World's Religions*, Routledge, 1988:873.

Aurobindo, Tagore, Gandhi und Radhakrishnan. Im Allgemeinen werden Ideologie und Rituale aufgrund ihrer theologischen und soteriologischen Bedeutung beschrieben, als ob die Erlösung der individuellen Seele zentral und grundlegend wäre und der Hinduismus als religiöse Philosophie von universeller Bedeutung existiert, die nur zufällig in Indien praktiziert wird. Die zentrale Bedeutung des Hinduismus als einer Ideologie, die zu den sozialen Beziehungen einer bestimmten Gruppe oder einer Reihe von Gruppen gehört, wird zwar anerkannt, aber dann unterschlagen. Praktisch alles, was die Soziologie über den Hinduismus herausgefunden hat, wird bei der Suche nach einem soteriologischen Glaubenssystem, einer Weltreligion, die über jede bestimmte soziale Gruppe hinausgeht, ignoriert⁴.

Eine ähnliche Kritik kann an R.C. Zaehner in seinem Buch *Hinduism* (OUP 1971) geübt werden. Gleich zu Beginn seines Buches sagt er

„Es ist durchaus möglich, ein guter Hindu zu sein, unabhängig davon, ob die persönlichen Ansichten zum Monotheismus, Monismus, Polytheismus oder sogar Atheismus tendieren.“ (1971:1).

Und er sagt, der Hinduismus sei

„bis vor einem Jahrhundert wurde die Akzeptanz des Kastensystems von den Orthodoxen als einziges wirksames Kriterium dafür angesehen, ob man ein Hindu war oder nicht. (zitiert in Brian K. Smith, 1987:37f)⁵

Zaehners Argument führt leicht zu der Vorstellung, dass man rituell rein sein muss, um ein „guter Hindu“ zu sein, und rituelle Reinheit hängt mit Kaste, Alter, Geschlecht usw. zusammen. Der Hinduismus ist eine Orthopraxie, keine Orthodoxie. Dennoch enthält das Buch so gut wie nichts über die Kaste, sondern es geht nur um die Mythen, Lehren und Philosophien, die so dargestellt werden, als hätten sie keinen Platz in einer sozialen Realität. Ich will damit sagen, dass dieser Gelehrte trotz seiner eigenen Beobachtung das Thema so behandelt hat, als ginge es nur am Rande um die Kaste und die Ritualisierung des Lebens, und den Hinduismus als orthodoxe Schrifttradition verpackt hat, die letztlich eine „Religion“ ist, weil die Lehren über die Erlösung und die menschliche Seele das grundlegende Kriterium dafür sind, was einbezogen und was ausgeschlossen wird.

Meine eigene Forschung in Indien befasst sich mit Buddhismus und sozialem Wandel in Maharashtra. Es handelt sich um eine Analyse buddhistischer Institutionen im städtischen und ländlichen Maharashtra. Es ist auch eine Analyse der Schriften und der Polemik von B. R. Ambedkar, einem Unberühmbaren, der in der Nehru-Regierung der erste Justizminister des unabhängigen Indiens wurde, dann aber zum Buddhismus „konvertierte“.⁶

Ein Aspekt der Situation ist, dass fast alle Menschen, die Ambedkar in den Buddhismus gefolgt sind, einer unberühmbaren endogamen Kaste angehören, und die Bedeutung des Buddhismus in diesem Kontext ist untrennbar mit Problemen des Kastenrituals, der Politik und der Soteriologie verwoben. Dies sind in der Tat die grundlegenden Kategorien, mit denen ich

⁴ Ich habe dieses und das folgende Buch sowie den Fall des Hinduismus im Allgemeinen in meinem Artikel *Hinduism and the World Religion fallacy* (Hinduismus und der Trugschluss der Weltreligion), *Religion* 20:2 (1990), S. 101-18, erörtert.

⁵ Brian K. Smith, *Exorcising the Transcendent: Strategies for defining Hinduism and Religion (History of Religions)*, 1987)

⁶ Ich habe in japanischen und indischen Fachzeitschriften über Ambedkar und die buddhistische Bewegung veröffentlicht. Mein jüngster Artikel ist *Village Buddhism in Maharashtra* in *Indian Journal of Buddhist Studies* (Sarnath) 1994, Vol. V, Pt. 2.

versucht habe, diese buddhistische Bewegung zu analysieren. Die Vorstellung, dass ich etwas erforsche, das sich Religion nennt, im Unterschied zu etwas, das sich Politik oder Kaste oder ganz allgemein „Gesellschaft“ nennt, hat keinen Bestand.

Ich kann zum Beispiel nicht einfach die Soteriologie studieren und mir einbilden, dass ich irgendetwas Wesentliches über die reale Welt der Gemeinschaft, die in diesem Teil Indiens als Buddhisten bekannt ist, verstanden habe. Es gibt eine Institution namens TBMSG mit Sitz in Pune, die in mancher Hinsicht eine ähnliche Funktion hat wie die traditionelle Sangha in den Theravada-Ländern, obwohl sie sich in anderer Hinsicht auch grundlegend unterscheidet. Sie kann sicherlich als soteriologisch bezeichnet werden. Sie hat eine klar definierte soteriologische Doktrin, und es scheint legitim zu sein zu sagen, dass engagierte Mitglieder dieser Organisation sich auf bestimmte Weise verhalten, weil sie diese Doktrin für wahr halten. Die soteriologische Doktrin, wie sie von der TBMSG und ihrem Gründer, dem Ehrwürdigen Sangharakshita, formuliert wird, bezieht sie voll und ganz in Aktionen der sozialen Verantwortung und des Mitgeföhls ein, und folglich ist sie an wichtigen sozialen und erzieherischen Projekten beteiligt. Sie verdient es voll und ganz, dass man sie studiert und über sie schreibt. Es wäre jedoch eine Travestie, sich vorzustellen, dass man diese Organisation oder sogar alle soteriologischen Organisationen, die in dieser Region tätig sind, rechtmäßig als Buddhismus in Maharashtra bezeichnen und die Analyse an diesem Punkt abbrechen könnte.

Um überhaupt zu verstehen, was in dieser Situation geschieht, habe ich ein analytisches Kontinuum vorgeschlagen, in dem Politik und Soteriologie miteinander vermischt sind und beide mit Ritualen koexistieren, auch wenn Rituale ideologisch gesehen weitgehend im Widerspruch zu politischen und soteriologischen Zielen stehen. Mit Ritual meine ich hier eine Reihe von ritualisierten Beziehungen zwischen Menschen unterschiedlicher Kasten, Unterkaste, Geschlecht und Alter, zwischen Menschen, die in verschiedenen Teilen des Dorfes leben, zwischen Menschen und mystischen Mächten wie der Göttin usw. Buddhisten, wie auch Muslime, Christen und andere, befinden sich alle in diesem rituellen Netzwerk, ob sie es wollen oder nicht.

Betrachtet man eine bestimmte Situation, z. B. Bauern in einem kleinen Dorf in einer abgelegenen ländlichen Gegend, Akademiker aus der Mittelschicht (die aber immer noch unberührbar sind) in einer Stadt, Fabrikarbeiter in der Stadt, Entsagende, so wird man unterschiedliche Grade und Kombinationen von rituellen, politischen und soteriologischen Einstellungen, Verständnissen und Aktivitäten finden. Sie alle gehen auf selbstverstärkende Weise ineinander über, manchmal auch auf recht widersprüchliche Weise. Aber es gibt nichts, was ich hier sinnvollerweise als „Religion“ bezeichnen könnte, in Abgrenzung zu etwas anderem. Im Sinne von Religion als Werte ist Religion alles, und daher hat der Begriff jede klare analytische Bedeutung verloren. Die zentralen expliziten Werte der Bewegung, wie Gleichheit, Befreiung (*Moksa*), Erleuchtung, Bildung, Freiheit von der Unterdrückung durch die Kaste usw., haben in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Nuancen.

Ich gehe davon aus, dass ich buddhistische Werte studiere, d. h. Werte, die von bestimmten Gruppen von Menschen, die sich als Buddhisten bezeichnen, vertreten und institutionalisiert werden. Zu diesen Werten gehören Egalitarismus, Demokratie, Bildung, Rechtsstaatlichkeit im Gegensatz zu ritueller Hegemonie, Erleuchtung, Befreiung, friedliche Revolution usw.

Viele dieser Grundwerte sind interpretationsbedürftig, so bedeuten beispielsweise „Erleuchtung“ und „Befreiung“ für städtische Intellektuelle und Entsagende etwas ganz anderes, aber ihre Bedeutungen sind auch nicht klar voneinander zu trennen; der Wert der Bildung kann einen Zuwachs an persönlicher und familiärer Würde bedeuten, die Chance auf einen guten Arbeitsplatz, eine bessere Mitgift einer Braut oder einen höheren rituellen Status für Buddhisten

im Allgemeinen oder für eine Unterkaste im Besonderen.

Man kann diesen „Buddhismus“ in Maharashtra nur im Kontext einer ganzen Reihe von rituellen Institutionen verstehen, die alle Inder betreffen, ob sie nun nominell Buddhisten oder Muslime oder Hindus oder Christen sind. Zum Beispiel werden Buddhisten trotz ihres allgemeinen Bekenntnisses zur Gleichberechtigung nicht nur von höheren Kasten als Unberührbare behandelt, sondern sie behandeln manchmal auch andere unberührbare Kasten als „relativ“ unberührbar für sie. Trotz des weit verbreiteten Bekenntnisses zu Liebesheiraten im Gegensatz zu arrangierten Ehen praktizieren praktisch alle Buddhisten Endogamie, und in einigen Gegenden ist zumindest die Endogamie der Unterkaste die Norm. Trotz einer ausdrücklichen und oft wiederholten Ablehnung der Verehrung traditioneller Gottheiten, die als irrational und abergläubisch angesehen wird, beteiligen sich Buddhisten immer noch an Tieropfern für die Göttin Mariai, aber sie scheinen sich in gewissem Maße von traditionellen Rechten und Pflichten wie der Ackerarbeit abgekoppelt zu haben und weigern sich auch, an einigen hinduistischen Festen teilzunehmen, vor allem, wenn sie von den höheren Kasten wie den Maratha kontrolliert und organisiert werden. Diese Verweigerung ist jedoch höchst problematisch, da sie sowohl die Machtverhältnisse als auch die rituellen Beziehungen stört, und die Buddhisten haben in dieser Region mehrere Pogrome erlebt. Es gibt auch ein allgemeines Menschenrechtsproblem im Zusammenhang mit der Verschuldung, die zu einer Art Sklaverei führt, die als Schuldknechtschaft bekannt ist. Dies ist nicht nur ein Problem der Buddhisten, aber es ist sicherlich ein wichtiges Merkmal ihrer Situation. Die „Religion“ dieser Region zu diskutieren, ohne das Problem der Schuldknechtschaft, die Praxis der Mitgift und die damit verbundenen Fragen des Prestiges und des Status in Bezug auf Geschlecht und Kaste zu erwähnen, scheint mir einer theoretischen Erklärung und Rechtfertigung zu bedürfen.

Noch einmal: Die Buddhisten zu studieren, ohne ihren Wert für Bildung oder politischen Egalitarismus oder ihre tatsächliche Praxis der Unberührbarkeit in den Mittelpunkt der Analyse zu stellen, weil man sich zuvor einer vage konzipierten Religionswissenschaft verpflichtet hat, hieße, sich von der Lebenswirklichkeit der Menschen zu entfernen, anstatt sich ihr anzunähern. Es hieße, ein ideologisches (ich würde sagen, ein verkapptes theologisches) Engagement an die Stelle des Verstehens zu setzen.

In gewisser Weise scheinen diese Punkte auf der Hand zu liegen, und die Religionsfakultäten sind voll von Wissenschaftlern, die sich dieser Art von Fragen durchaus bewusst sind. Und doch geistert die Vorstellung von der Religion als einem wesentlichen Aspekt der menschlichen Existenz oder einer besonderen Institution, die separate Abteilungen und eine spezielle Verlagsliste rechtfertigt, weiterhin durch die Bücher, selbst wenn sie theoretisch sehr ausgefeilt sind. Aber die Beispiele, die ich bisher über die indianische Kultur Amerikas und Indiens angeführt habe, zeigen, dass „Religion“ eine ziemlich nutzlose Kategorie ist. Man kann nicht einige dieser Werte und Institutionen herausgreifen und sagen, sie seien religiös, und die anderen als nicht-religiös bezeichnen. Das ist ein falsches Problem, das durch ein verzerrendes Konzept erzeugt wird.

Lassen Sie mich nun auf den Fall Japan eingehen. Die so genannten Religionen Japans werden in Büchern häufig als Shinto, Buddhismus, Konfuzianismus, Christentum, die Neuen Religionen und die Neuen Neuen Religionen aufgeführt. Ein Beispiel dafür ist *Japanese Religion: A Survey by the Agency for Cultural Affairs* (Hrsg. Hori, 1972, Nachdruck 1990.)⁷ Jeder der Autoren, die Artikel über die so genannten verschiedenen Religionen beisteuern, vertritt jedoch die Auffassung, dass ihr eigenes Gebiet den grundlegenden Wertekontext für das Ver-

⁷ Ich habe dieses Buch und diese japanischen Themen im Allgemeinen in meinem Artikel *Japanese Religion as Ritual Order*, in: *Religion* 23 (1993), S. 315-341 diskutiert.

ständnis der japanischen Kultur und Gesellschaft darstellt. Der Artikel über Shinto ist unmissverständlich:

„Shinto im umfassendsten Sinne des Wortes ist einfach die grundlegende Wertorientierung des japanischen Volkes in den verschiedenen Formen, die es angenommen hat, und den Entwicklungen, die es im Laufe der Geschichte Japans erfahren hat ...“.
(1972; 1990:29).

Aber dann sagt Mitake Hitoshi in seinem Artikel über Volksreligion:

„Innerhalb des von der Volksreligion vorgegebenen Bezugsrahmens haben die organisierten Religionen ihren Weg in die japanische Gesellschaft gefunden. Erst als sie sich der Volksreligion und ihren impliziten Normen anpassten, fanden die institutionellen Religionen Akzeptanz und begannen, Einfluss auf das tägliche Leben der Menschen auszuüben. Jeder Versuch, die Rolle von Shinto, Buddhismus und anderen Religionen im Leben des japanischen Volkes zu verstehen, muss sich zwangsläufig mit der Volksreligion auseinandersetzen.“ (1972:122).

Mituo Tomikura, der über den Konfuzianismus schreibt, sagt:

„Der Konfuzianismus hat einen enormen Einfluss auf die japanischen Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen ausgeübt, indem er sich konkret mit den Problemen der menschlichen Beziehungen im täglichen Leben auseinandersetzte; der Konfuzianismus kam mit den traditionellen Religionen an dem Punkt in Berührung, an dem sie ihre praktische Grundlage in der Gesellschaft fanden, und hatte einen bedeutenden Einfluss auf die Form, die sie annahmen.“ (1972:105).

Tamaru Noriyoshis Darstellung des japanischen Buddhismus behauptet nicht, dass er ein grundlegendes Element in der Entwicklung der japanischen Kultur ist. Stattdessen betont er die Art und Weise, wie der Buddhismus gezwungen wurde, sich den allgemeinen Konturen des japanischen Wertesystems anzupassen, beispielsweise wie seine charakteristischen universalistischen ethischen und transzendentalen Elemente eliminiert und in der ideologischen Verschmelzung mit den shintoistischen und konfuzianischen Elementen in Rituale und Hierarchie umgewandelt wurden. (1972, 1990:47; passim).

Wahrscheinlich ist ein Streit darüber, welches dieser Elemente für die Entstehung der japanischen Kultur grundlegender ist, unfruchtbar. Der wesentliche Punkt ist, wie Professor Shigeru Matsumoto in seiner Einführung hervorhebt, dass wir es mit einem kulturellen oder ideologischen Komplex zu tun haben:

„Die neu eingeführten Traditionen verdrängten nicht die einheimischen, sondern wurden ausnahmslos in eine Art homogener Tradition assimiliert, die man als 'japanische Religion' bezeichnen könnte.“ (1972:39f).

Der Punkt, den ich hier anspreche, ist, dass die schwer fassbaren „Religions“-Substanzen ihren Weg in den Text hinein und wieder heraus finden, und zwar genau in dem Moment, in dem die Autoren sagen, dass die Substanzen nicht wirklich als separate Entitäten existieren, sondern lediglich alte Quellen von Werten und Institutionen sind, die eine homogene Tradition bilden. Diese Autoren identifizieren alle auf ihre Weise ein System ritueller Vorschriften, das an Status, Hierarchie, Partikularismus, fehlende Doktrin, fehlenden Universalismus in Ethik und Philosophie, symbolisches soziologisches Bewusstsein usw. gebunden ist. Die Verwendung der Begriffe „Religionen“ wie Shintoismus, Buddhismus usw. bestimmt die Struktur

der Organisation der Bücher, und doch zeigen die Analysen der Wissenschaftler, dass dies von der wirklichen Situation ablenkt, die in der Dominanz verschiedener Grundwerte wie Ehrerbietung und Hierarchie besteht, die durch die Vermittlung zahlreicher verschiedener Institutionen reproduziert werden, von denen einige einen gegenseitigen Austausch mit mystischen Mächten beinhalten.

Dieser Punkt wird meines Erachtens noch deutlicher, wenn man ein anderes kürzlich erschienenen Buch *Religion and Society in Japan* (Hrsg. Mullins, Shimazono, Swanson, 1993) betrachtet. Dieses Buch weist einige hervorragende Merkmale auf. Allerdings verwenden die verschiedenen Autoren dieses Buches das Wort „Religion“ in Bezug auf so ziemlich alles, zum Beispiel soteriologische Lehren, übernatürliche Technologien, den Glauben an böse Geister, Ahnenverehrung, den Kauf eines Weihnachtskuchens, die Verwendung von Amuletten und Amuletten, Zivilreligion, Grundwerte und so weiter. Andererseits erörtert niemand, was eigentlich der Gegenstand der Untersuchung ist und warum einige Dinge einbezogen und andere ausgeschlossen wurden.

Paul Swanson hebt in seiner Einleitung zu Teil 1 (Japanische Religiosität) in einem der schwierigeren Artikel den Standpunkt von Kuroda Toshio hervor, dass

„... das vereinfachende Verständnis von Shinto und Buddhismus als zwei unabhängige Religionen ist für einen Großteil der japanischen Geschichte bestenfalls irreführend, und das Gleiche gilt für die heutige japanische Gesellschaft“. (4)

Swanson verweist auf Miyake Hitoshis Aufsatz über Shugendo, der seiner Meinung nach in die gleiche Richtung geht. Ich denke, Swanson hat Miyakes Argument im Sinn, dass der Übernatürlichkeitsglaube des Shugendo ein integraler Bestandteil der dörflichen religiösen Ökonomie während der Tokugawa-Ära war und seitdem in vielen der neuen Religionen aufgegangen ist.

Ich werde argumentieren, dass Swansons (und Kurodas) Standpunkt zu bedeutsam ist, um nicht weiter verfolgt zu werden. Denn wenn Buddhismus, Shinto und Shugendo keine grundlegend unabhängigen Religionen sind, dann ist die offensichtliche Konsequenz, dass sie als solche nicht angemessen analysiert werden können. Eine Analyse des Shugendo, des Mahikari oder des Soto-Zen-Buddhismus müsste in einen breiteren und tieferen Analysekontext gestellt werden.

Um ein Beispiel zu nennen: Shugendo-Rituale, Mahikari-Rituale, Rituale, die in einer Fabrik durchgeführt werden, und die Rituale am Yasukuni-Schrein werden in verschiedenen Papieren getrennt und ohne Querverbindungen behandelt, als würden sie in einem Vakuum existieren. Tatsächlich aber sind sie alle durch den weit verbreiteten Glauben verbunden, dass böse, böseartige Geister, die einen „schlechten Tod“ (*goryo shinko*) gestorben sind, eine Bedrohung für die Sicherheit nicht nur von Einzelpersonen, sondern auch von Institutionen wie der Familie, der Fabrik/dem Unternehmen und der Nation selbst darstellen.

Ich schlage vor, dass eine Analyse der symbolischen oder strukturellen Bedeutung dieser gefährlichen Geister uns ein umfassenderes Bild davon vermitteln könnte, was der eigentliche Gegenstand der Untersuchung ist. Begriffe wie Hierarchie, Reinheit und Verschmutzung sind in diesem und anderen Kontexten besonders aufschlussreich, denn sie stellen nicht nur eine Verbindung zwischen den Phänomenen her, sondern ordnen sie auch in den breiteren semantischen Kontext der vorherrschenden Werte ein, über die andere Wissenschaftler wie Chie Nakane geschrieben haben. Und selbst wenn sich mein Vorschlag als falsch oder nur halb richtig erweisen sollte, scheint er zumindest fruchtbarer zu sein und eher zu Einsichten und

Ideen zu führen als die vakuumverpackte Darstellung dieser Phänomene als Instanzen einer Art übernatürlicher Technologie, die mit nichts anderem in der Kultur, in die sie eingebettet sind, in Verbindung steht.

Ein Religionsbegriff, der durch Doktrinen über das Übernatürliche, die Erlösung, das Leben nach dem Tod und getrennte, klar abgegrenzte Institutionen definiert ist, liefert im Falle Japans keine zufriedenstellende Analyse. Die Gelehrten selbst verwenden das Wort „Religion“ und „Religionen“ auf so unterschiedliche und meist ungenaue Weise, dass unklar ist, was der eigentliche Untersuchungsgegenstand ist.

Ich behaupte, dass die Annahme eines kulturwissenschaftlichen Konzepts, das auf der Vorstellung beruht, dass Werte und ihre Institutionalisierung das eigentliche Untersuchungsfeld sind, eine fruchtbarere und weniger verzerrte Analyse ermöglicht. Zusammenhänge, die bei der Untersuchung von „Religion“ an den Rand gedrängt werden, rücken plötzlich in den Mittelpunkt, wenn wir die japanische Gesellschaft als ein Wertesystem analysieren, das ein breites Spektrum von Institutionen beherrscht und in der Ritualisierung sozialer Beziehungen zum Ausdruck kommt. Der Umgang mit mystischen Mächten ist ein Aspekt dieses Bildes.

Ein wichtiger Aspekt meines Vorschlags ist, dass Tempel, Schreine, Friedhöfe und Haus-schreine, in denen gewöhnlich Transaktionen mit dem Übernatürlichen stattfinden, am besten als Akte ritueller Gegenseitigkeit verstanden werden können, die unternommen werden, um die Reinheit und Ordnung der japanischen Welt vor der Verschmutzung und Störung durch fremde oder zweideutige Elemente zu schützen, oder einfacher ausgedrückt, um das sichere und vertraute Innere (*uchi*) vor dem wilden und gefährlichen Äußeren (*soto*) zu schützen.

In Anlehnung an Chie Nakane schlage ich vor, dass ein wichtiger (wahrscheinlich grundlegender) Wert die Senior/Junior-Beziehung (*oyabun/kobun*; *sempai/kohai*) ist, ein Prinzip der Hierarchie, bei dem die Beziehung (das Ganze) von grundlegender Bedeutung ist und nicht die Individuen, die sich aufeinander beziehen. Diese Beziehung zwischen Vorgesetzten und Untergebenen ist von gegenseitiger Abhängigkeit, Verpflichtung und Gehorsam geprägt. Es kommt in den verschiedensten sozialen Beziehungen auf unterschiedliche Weise zum Tragen und bildet den Kern für eine ganze Reihe anderer wichtiger Werte wie gegenseitige Verpflichtung (*giri/on*), Aufrichtigkeit (*makoto*), Harmonie (*wa*), Ehrerbietung usw.

Der ideologische Vorrang der hierarchischen Beziehung vor dem Individuum wurde auch von Edwards in seiner Arbeit über japanische Heiratszeremonien entdeckt und sinnvollerweise als das unvollständige Individuum formuliert⁸. Reife Persönlichkeit wird in Japan erreicht, wenn man anerkennt, dass man unvollständig ist, dass man von anderen abhängig ist. Die Vorstellung eines autarken Individuums wird als kindisch und egoistisch angesehen. Darüber hinaus wird dieses zentrale Wertebündel, das auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Kontexten reproduziert wird, stark mit dem Japansein assoziiert, das einige Autoren als die „wahre“ Religion oder das Objekt der Verehrung (Nihonkyo) ansehen. Das Japansein, das „Japansein“, ist jedoch nicht nur ein rassisches Konzept der Geburt, des Blutes und der Sprache sowie des Ortes oder des nationalen Territoriums, sondern auch ein rituelles Konzept, denn es bedeutet, dass man sich in einem heiligen Land in einem hierarchischen Beziehungsgeflecht befindet, das jedem Menschen eine sinnvolle Identität verleiht und das in einer Vielzahl von rituellen Kontexten gefeiert wird.

Diese Art der Betrachtung japanischer Werte und ihrer Ritualisierung legt nahe, dass die

⁸ W. Edwards, *Modern Japan through its Weddings: Gender, Person, and Society in Ritual Portrayal*, Stanford University Press, 1989.

Tempel und Schreine nicht die einzigen oder sogar die wichtigsten Institutionen sind, in denen die vorherrschenden Werte von Generation zu Generation weitergegeben werden. Edwards argumentierte, dass die *katei* (Familie), obwohl sie oft ein Kernfamilienhaushalt im Sinne einer physischen Trennung von größeren Verwandtschaftsnetzwerken ist, dennoch einige der gleichen strukturellen Werte verkörpert wie der traditionelle *ie* (Haushalt). Und Nakane Chie, Yoshisa Abe und Kunio Yanagawa haben argumentiert, dass das moderne Unternehmen den Platz des traditionellen *ie* oder Haushalts in wichtiger Weise eingenommen hat. Die großen Unternehmen Japans sind unweigerlich wichtige Institutionen für die Reproduktion der sozialen Ordnung. Lewis' Daten über Geisterritten in einer japanischen Fabrik, die meiner Meinung nach naiv als eine übernatürliche Technik zur Bewältigung von Brandgefahren dargestellt werden, können als zumindest teilweise symbolisch für das Ethos des Unternehmens verstanden werden. Und Swyngedouw hat angedeutet, dass Zen-Meditationstechniken von einigen Unternehmen eingesetzt werden, „um menschliche Beziehungen zu vertiefen und angemessene Umgangsformen und die strikte Einhaltung der Unternehmensregeln zu lehren“. Wenn Swyngedouw Recht hat, wäre es schwierig, die Zen-Meditationstechniken nicht in einer bedeutenden (und traditionellen) Beziehung zur sozialen Kontrolle und zur Reproduktion der japanischen Gesellschaftsordnung zu sehen. Dies wiederum würde der „Soteriologie“ eine semantische Wendung geben, die Swyngedouw auf den Punkt gebracht hat, weil er als Soziologe denkt (obwohl er auch ein katholischer Priester ist), der in Japan lebt und täglich mit der japanischen Realität konfrontiert ist.

Die Soto-Zen-Sekte, wie sie von Reader in einem anderen Artikel desselben Buches beschrieben wird, ist mehr mit der Reproduktion hierarchischer Werte im Kontext der Familie und der Aufrechterhaltung der Ahnengeister (die grundsätzlich Teil des Haushalts sind) beschäftigt als mit der Rettung des Individuums. Und ich selbst habe in meinem Artikel *Japanese Religion as Ritual Order* (Religion 1992) argumentiert, dass das Schulsystem eine grundlegend wichtige Institution für die Reproduktion der dominanten Werte der japanischen soziokulturellen Ordnung ist. Schreine, Tempel und Sekten zu untersuchen, nicht aber die Schulen, scheint mir theoretisch und methodisch nicht vertretbar zu sein. Es ist in etwa so, als würde man behaupten, eine Religion namens Hinduismus zu studieren, bei der es um Götter, Befreiung und Rechtschaffenheit geht, während man Kaste, Geschlecht, Unberührbarkeit und Politik außer Acht lässt.

Versuche, den Begriff der Religion neu zu definieren, um den breiteren Kontext zu berücksichtigen und ihn so vor dem Aussterben zu bewahren, neigen dazu, ihn in Ideologie oder Werte im Allgemeinen aufzulösen. Ich denke dabei insbesondere an Argumente, die sich auf die Idee der Familienähnlichkeit stützen⁹. Diesem Argument zufolge gibt es keine wesentliche Eigenschaft von „einer Religion“ oder „Religion“ im Allgemeinen; Religionen müssen zum Beispiel nicht durch den Glauben an das Übernatürliche definiert werden; es gibt eine Reihe von sich überschneidenden Merkmalen, die kein spezifischer Fall von Religion notwendigerweise aufweisen muss. Ich kann diesen Punkt hier nicht im Detail erörtern¹⁰. Ich möchte lediglich darauf hinweisen, dass die tatsächliche Verwendung des Wortes Religion durch die Wissenschaftler in ihren Veröffentlichungen so vielfältig ist, dass die Familie wirklich gigantisch und amorph ist. Diese Argumentation führt den Begriff der Religion lediglich in Richtung Auflösung und unterstützt, so glaube ich, implizit, wenn auch ungewollt, meine Behauptung, dass der eigentliche Gegenstand unserer Untersuchung die Werte sind, wie sie von

⁹ Zwei Personen, die diese Strategie übernommen haben, sind Ninian Smart *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge* (1973) und Peter Byrne in Stewart Sutherland (ed), *The World's Religions* (Routledge, 1989). Auch der Anthropologe Benson Saler verwendet diese Formulierung in seinem Buch *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives and Unbounded Categories*. Allerdings liegt mir sein Text noch nicht vor.

¹⁰ Siehe meinen Artikel „Hinduism and the World Religion fallacy“ (Anm. 4) für eine ausführlichere Kritik.

bestimmten Gesellschaften institutionalisiert werden.

Wenn man sich ansieht, womit sich Religionswissenschaftler beschäftigen, ist der effektivste gemeinsame Nenner des riesigen Spektrums an historischen, textlichen und soziologischen Daten das Konzept der Werte, die von bestimmten Gesellschaften oder Gruppen von Menschen in mündlichen Traditionen, Texten, Geschenkaustausch, Heirat, Umgang mit mystischen Mächten, Vorstellungen von Eigentum und Erbschaft usw. institutionalisiert wurden. Im Großen und Ganzen untersuchen „Religions“-Wissenschaftler, die keine reine Theologie oder die verdeckte Variante der Phänomenologie betreiben, die Werte und ihre Institutionalisierung in verschiedenen Kulturen durch Beobachtung, Ethnographie, Text- und Geschichtsstudien, die alle im Wesentlichen hermeneutisch sind und von sehr sensiblen kontextuellen Analysen und Interpretationen abhängen, mit einem selbstkritischen Blick auf die Übereinstimmung zwischen emischen und etischen Konzepten und die ideologische Aufladung ihrer eigenen Analyseinstrumente.

Daher plädiere ich für eine klare und offene Unterscheidung zwischen der Religionswissenschaft als einem Zweig der Theologie und der Religionswissenschaft als der Untersuchung von Werten, wie sie von bestimmten sozialen Gruppen in ihren Mythen, Riten, Texten, Architekturen, politischen Institutionen, Vorstellungen von legitimer Macht usw. institutionalisiert werden. Als Beitrag zu dieser Rekonzeptualisierung möchte ich argumentieren, dass die Frage, ob und in welchem Sinne „übernatürliche“ oder „transzendente“ Entitäten an der Untersuchung von Werten beteiligt sind und ob eine Vorstellung von persönlicher Erlösung involviert ist oder nicht, selbst ein Interpretationsproblem darstellt, denn die Bedeutung dieser Begriffe ist nicht selbstverständlich. Es gibt nichts, was a priori für oder gegen ihre Einbeziehung in den Bereich der Untersuchung spricht. Entscheidend ist, dass das analytische Gewicht eindeutig und offen von mystischen Mächten auf menschliche Institutionen, von Göttern auf Werte verlagert wird.

Warum hat sich die „Religion“ als Zentrum eines ganzen akademischen Fachgebiets und einer ganzen Verlagsgattung gehalten, wenn sie in Wirklichkeit eine Illusion ist? Wie kann eine Illusion Macht haben?

Dies ist ein komplexes historisches Thema¹¹, auf das ich hier nur andeuten kann. Aber ein relevanter Aspekt ist der koloniale Kontext, die Beziehung zwischen Kolonisator und Kolonisierten und innerhalb der Kolonisierten die Beziehung zwischen einer dominanten Elite und ihrem eigenen dominierten Volk. Ich schlage vor, dass man über Folgendes nachdenkt: 1) die Erfindung von „Religionen“ nicht nur durch kaiserliche Beamte und Missionare, sondern auch durch lokale Eliten wie den Neo-Vedanta in Indien, den protestantischen Buddhismus in Sri Lanka, die Religionen Japans seit Beginn der Meiji-Zeit; 2) das Wachstum des ökumenischen Dialogs zwischen der dominanten christlichen Religion und den Religionen der Eliten der kolonisierten Länder. Die Theosophie war einer der Wege, auf denen dieser ökumenische Dialog in Gang kam.

Der Komplexität der Theosophie liegt ein recht einfacher Gedanke zugrunde, und derselbe Grundgedanke taucht in verschiedenen Formen bei Eliade, bei Huxley und der Tradition der Perennial Philosophy, bei Wilfred Cantwell Smith und bei einflussreichen philosophischen Theologen wie John Hick auf. Es ist die Vorstellung, dass es eine einzige transzendente Realität gibt und dass die verschiedenen Religionen partielle und unvollständige Manifestationen dieser Realität sind. Bei John Hick oder Don Cupitt beispielsweise ist dieser Gedanke ein

¹¹ Wilfred Cantwell Smith hat in seinem Buch *The Meaning and End of Religion* (1962) trotz seiner theologischen Ausrichtung eine interessante Darstellung der Erfindung eines modernen Religionsbegriffs gegeben.

offenes philosophisches und theologisches Thema und wird von anderen sicherlich mit der Verbesserung der Kommunikation zwischen den sogenannten Weltreligionen in Verbindung gebracht. Aber in den Arbeiten von Otto und Eliade wurde die im Wesentlichen theologische Idee (nicht sehr gut) hinter der Phänomenologie oder der Religionswissenschaft versteckt. Die Phänomenologie hat einer im Wesentlichen theologischen Agenda geholfen, als „neutrale“ und „objektive“ deskriptive Wissenschaft durchzukommen.

Es ist diese verdeckte Verbindung mit einer theologischen Agenda, die uns meiner Meinung nach hilft, das Fortbestehen des Genres Religion, seine Zähigkeit und die Stärke seiner institutionellen Basis zu verstehen. Auch wenn viele Wissenschaftler in Momenten der kritischen Reflexion häufig ausdrücklich zurückweisen, dass ihre Arbeit im Begriff des Übernatürlichen, in Lehren über das Transzendente oder in einer Realität *sui generis*, die mit dem Wort „Religion“ bezeichnet wird, verankert ist, trägt ihre institutionelle Geschichte dennoch so starke theologische Resonanzen in sich, unter dem Deckmantel der Phänomenologie als einer objektiven Humanwissenschaft, die mit der Soziologie verwandt ist, sich aber von ihr unterscheidet, dass sie dazu neigt, selbst diese Wissenschaftler unwillkürlich in ihren Bann zu ziehen, was zu Verzerrungen auf dem Gebiet der Studien führt und uns von einer einfachen und geradlinigen Neukonzeptionierung abhält.

Ich behaupte, dass viele Wissenschaftler, die an Religionsfakultäten arbeiten und im Bereich Religion veröffentlichen, keine persönlichen theologischen Ziele verfolgen, sondern in Wirklichkeit Werte in bestimmten soziokulturellen Situationen untersuchen, sei es als Historiker, Linguisten, Soziologen, Anthropologen oder was auch immer. Die falsche Unterscheidung zwischen religiösen und nicht-religiösen Institutionen und Werten ist für viele Wissenschaftler nicht von Belang. Die Frage, ob ein bestimmter Wert wie die Ehrerbietung als religiös (weil sie sich an einen toten Vorfahren richtet) oder als nicht-religiös (weil sie sich an den *Sensei* richtet) eingestuft werden sollte, scheint – wenn man sie darauf hinweist – an der zentralen menschlichen Frage vorbeizugehen. Die Analyse und Interpretation des Wertes der Ehrerbietung selbst, so wie sie von einer bestimmten Gruppe von Menschen verstanden und institutionalisiert wird, scheint das zentrale Thema zu sein und wird in der Tat von vielen Wissenschaftlern, die vorgeblich in einem Bereich namens „Religion“ arbeiten, als solches behandelt. Doch gleichzeitig besteht in Büchern über „Religion“, „Religionen“ und „Weltreligionen“ die Tendenz, zwar Material über die Ahnenverehrung, nicht aber über die Beziehungen zu den *Sensei* zu veröffentlichen. Geleitet von irgendwelchen vage formulierten apriorischen Annahmen über Religion, wird der Fokus auf die Ehrerbietung und jene disparaten Institutionen, die sie grundsätzlich verbindet, verpasst.

Mein Argument ist also, dass die fortgesetzte Verwendung des Wortes Religion in einem wissenschaftlichen Kontext nur Schaden anrichtet, da sie die Illusion erweckt, dass etwas Substantielles herausgegriffen und analysiert wird. In Wirklichkeit verarmt die Analyse meines Erachtens häufig, weil sie unter dem verzerrenden Einfluss einer teilweise unbewussten Vorstellung an den falschen Stellen abgeschnitten wird. Ich möchte, dass die Untersuchung der institutionalisierten Werte und ihrer Beziehung zur Macht klar und bewusst von der verkappeten Theologie in dem Bereich getrennt wird, der heute unter dem Begriff „Religion“ zusammengefasst wird.

Dieser Vortrag wurde in Mexiko-Stadt auf der XVII. Internationalen Konferenz der Internationalen Vereinigung für Religionsgeschichte (August 1995) gehalten.

Quelle: *DISKUS* – The on-disk journal of international Religious Studies, Vol. 3, No. 1 (1995) pp. 35–47. Wiederveröffentlicht in *What is Religious Studies? A Reader in Disciplinary Formation*, herausgegeben von Steven J. Sutcliffe, London: Equinox Publishing 2011.