





# STUDIES IN ORIENTAL RELIGIONS

Founded by Hans-Joachim Klimkeit

Edited by Karl Hoheisel  
and Wassilios Klein

Volume 57

2009

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Oliver Freiburger

# Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte

Eine vergleichende Untersuchung  
brahmanischer und frühchristlicher Texte

2009

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Gedruckt mit Unterstützung der University Co-operative Society der University of Texas at Austin.

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

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek  
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche  
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet  
at <http://dnb.d-nb.de>

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter  
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2009  
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne  
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere  
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und  
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.  
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.  
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen  
Printed in Germany

ISSN 0340-6792  
ISBN 978-3-447-05869-8  
e-ISBN PDF 978-3-447-19001-5

# Inhalt

Abkürzungen .....	7
Vorwort .....	9
Einleitung .....	11
Askese als Gegenstand der Religionswissenschaft.....	11
Der religionswissenschaftliche Vergleich.....	21
Das Vorhaben der Studie .....	33
I. Der Askesediskurs in den Saṃnyāsa-Upaniṣads.....	39
Einleitung: Die Saṃnyāsa-Upaniṣads als religionsgeschichtliche Quelle .....	41
1. Aussagen über die räumliche und soziale Verortung des Asketen.....	47
Das Entsagungsritual.....	47
Wanderleben und Ortsgebundenheit .....	76
Kommunikation .....	82
Besitz und Besitzlosigkeit .....	89
2. Aussagen über den Umgang mit körperlichen Bedürfnissen .....	101
Ernährung.....	101
Kleidung.....	118
Sexualität.....	125
II. Der Askesediskurs in den Apophthegmata Patrum .....	133
Einleitung: Die Apophthegmata Patrum als religionsgeschichtliche Quelle ..	135
1. Aussagen über die räumliche und soziale Verortung des Asketen.....	142
Abgeschiedenheit .....	142
Schweigen .....	171
Gehorsamkeit .....	181
Besitz und Besitzlosigkeit .....	189
2. Aussagen über den Umgang mit körperlichen Bedürfnissen .....	197
Ernährung.....	197
Kleidung.....	213
Sexualität.....	217
III. Diskursvergleichende Analyse .....	227
Einleitung.....	229
1. Diskurse über die räumliche und soziale Verortung des Asketen.....	231
2. Diskurse über den Umgang mit körperlichen Bedürfnissen .....	243
Ergebnis: Ein religionswissenschaftliches Modell des Askesediskurses .....	249
Literatur .....	259
Register.....	275



## Abkürzungen

Anmerkung: Die Abkürzungen der Titel einzelner Saṃnyāsa-Upaniṣads folgen Patrick Olivelle, *Saṃnyāsa Upaniṣads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation* (New York: Oxford University Press, 1992).

ĀrU	<i>Āruṇi-Upaniṣad</i>
ĀśU	<i>Āśrama-Upaniṣad</i>
BAU	<i>Bṛhad-Avadhūta-Upaniṣad</i>
BhU	<i>Bhikṣuka-Upaniṣad</i>
BSU	<i>Bṛhat-Saṃnyāsa-Upaniṣad</i>
BU	<i>Brahma-Upaniṣad</i>
JU	<i>Jābāla-Upaniṣad</i>
KśU	<i>Kaṭhaśruti-Upaniṣad</i>
KU	<i>Kuṇḍikā-Upaniṣad</i>
LAU	<i>Laghu-Avadhūta-Upaniṣad</i>
Liddell Scott	<i>A Greek-English Lexicon</i> , hg. von Henry George Liddell und Robert Scott. 9. Aufl. + Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996
LSU	<i>Laghu-Saṃnyāsa-Upaniṣad</i>
MU	<i>Maitreya-Upaniṣad</i>
MW	Monier Monier-Williams. <i>A Sanskrit-English Dictionary</i> . Delhi: Motilal Banarsidass, 1990 [1899]
NpU	<i>Nāradaparivrājaka-Upaniṣad</i>
NU	<i>Nirvāṇa-Upaniṣad</i>
PbU	<i>Parabrahma-Upaniṣad</i>
PG	<i>Patrologiae cursus completus, Series Graeca</i> , hg. von Jacques-Paul Migne. Paris 1857–1891
PGL	<i>A Patristic Greek Lexicon</i> , hg. von G. W. H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1961
PhU	<i>Paramahansa-Upaniṣad</i>
PL	<i>Patrologiae cursus completus, Series Latina</i> , hg. von Jacques-Paul Migne. Paris 1844–1891
PpU	<i>Paramahamsaparivrājaka-Upaniṣad</i>
ŚU	<i>Śātyāyanīya-Upaniṣad</i>
SUS	<i>The Minor Upaniṣads</i> . Vol. 1: Saṃnyāsa-Upaniṣads, hg. von F. Otto Schrader. Madras: The Adyar Library, 1912
TaU	<i>Turīyātītāvadhūta-Upaniṣad</i>
Vin	<i>The Vinaya Piṭakaṃ</i> , hg. von Hermann Oldenberg. 5 Bde. London: Pali Text Society, 1879–83
YU	<i>Yājñavalkya-Upaniṣad</i>



## Vorwort

Die ursprüngliche Motivation für die Arbeit an dieser Studie war von zwei Faktoren geprägt: zum einen vom Interesse an der postulierten Radikalität asketischer Lebensweise und vom Wunsch, diese eingehender vergleichend zu studieren, zum anderen von der Unzufriedenheit mit früheren, generalisierenden Ansätzen vergleichender Religionsforschung. Zwar sind es rückblickend genau solche Generalisierungen, die ursprünglich mein Interesse an der Religionswissenschaft als Fach geweckt hatten, doch über die Jahre empfand ich diese Art der Forschung zunehmend als Sackgasse. Allgemeine Darstellungen zu „XY in den (Welt-)Religionen“ bieten häufig eine Form von genereller Typologie, die das Phänomen XY umfassend zu beschreiben scheint, doch sie lassen interessierte Leser mit einem Unbehagen zurück – dem Verdacht, daß dies nicht alles sein kann, was zu dem Thema zu sagen ist, der Gewißheit, daß in einer solchen Darstellung unmöglich die gesamte Religionsgeschichte repräsentiert sein kann, und der Unzufriedenheit darüber, daß die Kriterien für die Auswahl der präsentierten Gegenstände sowie der eigentliche Vorgang des Vergleichens meist undurchsichtig bleiben. Dies ist darin begründet, daß solche Darstellungen meist deduktiv vorgehen – sie definieren ein religiöses Phänomen und präsentieren dann Beispiele aus der Religionsgeschichte (oder die „Erscheinungsformen“ des Phänomens), oft unter Ausblendung der Komplexität des jeweiligen historischen Kontexts. Das Unbehagen ist daher auch in Äußerungen von Regionalwissenschaftlern und Philologen zu spüren, die sich mit demselben Material beschäftigen wie Religionswissenschaftler. Der implizit und nicht selten auch explizit erhobene Vorwurf der Oberflächlichkeit ist somit manchmal nicht ganz unberechtigt.

Diese Überlegungen führten zu der Frage, ob es möglich ist, auf vorausgehende Generalisierungen zu verzichten und eine Vergleichsstudie zur Askese stattdessen streng induktiv durchzuführen. Dazu müßten zwei eng definierte religionshistorische Kontexte, in denen ‚Askese‘ – heuristisch bestimmt – eine Rolle spielt, zunächst einzeln gründlich untersucht und anschließend ergebnisoffen verglichen werden. Auf der Grundlage dieses Vergleichs ließen sich dann vielleicht metasprachliche Aussagen treffen, die für die religionswissenschaftliche Theoriebildung von Nutzen sein können. Die vorliegende Studie, die der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth im Oktober 2008 als Habilitationsschrift im Fach Religionswissenschaft vorgelegt wurde, dokumentiert diesen Versuch.

Ich habe die angenehme Pflicht, mich bei Kollegen und Freunden zu bedanken, die die Entstehung dieser Arbeit begleitet haben. Ulrich Berner hat mich in meinem akademischen Werdegang über die Jahre auf vielerlei Weise unterstützt und gefördert, insbesondere als mein langjähriger Chef (*de jure*) und mein Mentor (*de facto*), dem ich mehr verdanke als mir bewußt ist. Zahllose Diskussionen in Seminaren, Lektüreübungen und persönlichen Gesprächen haben mein Interesse an der spätantiken Religionsgeschichte des Mittelmeerraums geweckt und meine Fragestellungen sowie meine akademische Ethik entscheidend geprägt. Patrick Olivelle hat mich im Jahre 2001 auf das Harrington Faculty Fellowship an der University of Texas aufmerksam gemacht, das mir einen einjährigen Forschungsaufent-

halt in Austin ermöglichte, und er setzte sich als Leiter des Departments of Asian Studies dafür ein, daß ich im Jahre 2004 dort eine längerfristige Stelle antreten konnte. Ich verdanke seiner Förderung und seinem akademischen wie menschlichen Vorbild erheblich mehr als diese Studie seinen Forschungen.

Neben Ulrich Berner haben Peter Schreiner, Christoph Bochinger und Karénina Kollmar-Paulenz frühere Fassungen der Studie gelesen und mir großzügig ihre kritischen Kommentare zukommen lassen. Diese Kritik hat die Arbeit erheblich verbessert, und ich bin dafür überaus dankbar. Da ich dem guten Rat an einigen Stellen nicht gefolgt bin, habe die verbliebenen Mängel allein ich zu verantworten.

An einer Studie, die über Jahre hinweg entsteht, arbeiten viele Personen mit, ohne daß es ihnen (oder oft auch dem Autor) bewußt ist. Meine Kollegen in Asian Studies haben mein Denken in vielerlei Weise geprägt, besonders Joel Brereton, Kathryn Hansen, Edeltaud Harzer, Akbar Hyder, Janice Leoshko, Carla Petievich, Martha Selby und Rupert Snell. Profitiert haben meine Überlegungen in systematischen Fragen ebenso von Gesprächen mit den Kollegen im neuen Department of Religious Studies, besonders Steve Friesen, Martha Newman und Tom Tweed, sowie mit Matthias Schröter, der als Physiker so manche Frage aufwarf, die zu erneuter Reflexion über Theorie und Methode herausforderte.

Der regelmäßige Austausch mit alten Freunden ist eine nicht versiegende Quelle neuer Einsichten. Reinhold Grünendahls Untersuchungen zur Wissenschaftsgeschichte sind mir eine ständige Mahnung zu Präzision und akademischer Redlichkeit, Ute Hüskens Ritualstudien drängten mich zu einer genaueren Betrachtung des brahmanischen Entsagungsrituals, Jens-Uwe Hartmanns Interesse an meiner Arbeit führte zu einer intensiveren Beschäftigung mit dem Prestige von Asketen. Der Austausch mit Christoph Kleine und Max Deeg war und ist immer überaus inspirierend, und die Diskussionen bei den gemeinsam mit Peter Schalk ausgerichteten Tagungen des Arbeitskreises Asiatische Religionsgeschichte haben meine Überlegungen besonders in systematischen Fragen befruchtet – dafür sei auch den anderen Teilnehmern der Tagungen herzlich gedankt. Meinen ehemaligen Kollegen in Bayreuth verdanke ich eine stimulierende Arbeitsatmosphäre, ein besseres Verständnis der Perspektive anderer akademischer Disziplinen und – auch nach meinem Weggang – anhaltende Freundschaft und Unterstützung. Besonders erwähnt seien Afe Adogame, Gabriele Cappai, Christian Henning, Georg Kamphausen, Stefan Kurth, Karsten Lehmann, Peter Schüll und Wolfgang Stahl.

Die Untersuchung der brahmanischen Quellen führte ich zu großen Teilen während eines einjährigen Forschungsaufenthalts als Donald D. Harrington Faculty Fellow an der University of Texas at Austin (2002–03) durch, und ich danke der Don and Sybil Harrington Foundation und Sybil Harrington für die großzügige Unterstützung. Zu Dank verpflichtet bin ich auch der University Co-operative Society der University of Texas für die finanzielle Unterstützung der Publikation dieses Buches. Den Herausgebern, Karl Hoheisel und Wassilios Klein, sei für die Aufnahme in die Reihe und dem Harrassowitz-Verlag für die gute Betreuung herzlich gedankt.

Schließlich möchte ich meinen Eltern und meiner (erweiterten) Familie danken und Jaana, ohne deren Unterstützung vieles nicht möglich gewesen wäre und dieses Buch so nicht vorläge.

# Einleitung

In vielen Religionen existieren Praktiken der Selbstkontrolle und des Verzichts, die religionswissenschaftlich unter den Begriff ‚Askese‘ fallen. Asketen sind Menschen, die sich einer solchen Lebensform dauerhaft verschrieben haben – oder präziser formuliert: die dauerhaft ausgewählte Askesepraktiken üben, welche wiederum auf eine bestimmte Weise miteinander kombiniert sind. Die asketische Lebensform wird in Religionen nicht selten institutionalisiert, etwa in monastischen Gemeinschaften, und bildet eigene Traditionen aus. Es existieren zahlreiche Texte unterschiedlicher Gattungen, die das asketische Leben thematisieren: ordensrechtliche Kodizes, Bio- bzw. Hagiographien herausragender Asketen, philosophische Abhandlungen, narrative Literatur und anderes mehr. In vielen dieser Texte wird die Askese idealisiert und zur bestmöglichen oder ‚wahren‘ Form religiösen Lebens erklärt. Bereits dieser Anspruch macht sie zu einem faszinierenden Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung.

Für die vorliegende Studie wurde versucht, diese Faszination in nüchterne Forschungsfragen zu übersetzen: Welche Askesepraktiken genau werden in einem bestimmten religiösen Kontext ausgewählt und praktiziert? Wie wird dies begründet? Gibt es im selben Kontext alternative Formen asketischer Praxis? Kann es nützlich sein, die vorgefundenen Haltungen zur Askese mit denen eines ganz anderen kulturellen und religiösen Kontextes zu vergleichen? Was gewinnt man durch einen solchen Vergleich im Hinblick auf das religionswissenschaftliche Verständnis der Kategorie ‚Askese‘?

Die Studie untersucht diese Fragen anhand zweier Textsammlungen aus dem brahmanischen Hinduismus und dem frühen Christentum, die beide das Thema Askese behandeln: die Saṃnyāsa-Upaniṣads und die Apophthegmata Patrum. Die vielfältigen und oft kontroversen Aussagen dieser Texte über das asketische Leben werden zunächst religionshistorisch untersucht und anschließend systematisch verglichen. Dieser Vergleich führt zur Entwicklung eines religionswissenschaftlichen Modells des Askesediskurses und zu einer Neubestimmung des Askesebegriffs.

Die Einleitung gibt zunächst einen Überblick über den Stand der Askeseforschung. Anschließend werden verschiedene Ansätze zum religionswissenschaftlichen Vergleich diskutiert und ihre Stärken und Schwächen kritisch geprüft. Im dritten Teil der Einleitung wird dann das Vorhaben der Arbeit skizziert.

## Askese als Gegenstand der Religionswissenschaft

### Was ist Askese?

Unser moderner Begriff ‚Askese‘ geht auf das griechische Wort ἄσκησις, *áskēsis* („Übung, Training“) zurück, das in der Antike insbesondere zur Beschreibung gymnastischer Übungen und der Trainingspraxis von Athleten gebraucht wurde. In der frühchristli-

chen Literatur bezeichnete es auch spirituelle Übung und Disziplin und wurde schließlich zum technischen Begriff für die Lebensweise christlicher Einsiedler und Mönche, aber auch für das von nicht-christlichen Philosophen gelehrt Leben der Entsagung.<sup>1</sup> Im mittelalterlichen Latein gibt es den *ascetes* oder *asceticus*, eine Bezeichnung für christliche Eremiten und Mönche.<sup>2</sup> Im 17. Jahrhundert ist *ascetic* im Englischen erstmals belegt, im 18. Jahrhundert sind es auch die deutschen Wörter *Askese* („streng enthaltsame Lebensweise, Bußübung“) und *asketisch* („entsagend, enthaltsam“).<sup>3</sup> Generell scheint der Begriff Askese historisch weder mit stark positiven noch mit stark negativen Konnotationen belegt zu sein, auch wenn er in der Alltagssprache der Gegenwart eine eher negative Konnotation besitzen mag.<sup>4</sup> Für eine religionswissenschaftliche, kulturübergreifende Verwendung scheint er also zumindest in dieser Hinsicht weniger problematisch zu sein als andere Begriffe der europäischen Geistesgeschichte (wie z.B. Buße, Sünde oder Atheismus).

Die meisten Untersuchungen zur Askese gehen von der Alltagssprachlichen Verwendung des Begriffs aus, was in der Regel auch unproblematisch ist. Einige Forscher haben sich die Mühe gemacht, den Begriff als metasprachlichen Terminus zu definieren. Wie beim Religionsbegriff kann man substantielle und funktionale Definitionen von Askese unterscheiden, wobei eine substantielle Definition beschreibt, was Askese *ist*, und eine funktionale, was Askese *leistet*.<sup>5</sup> Als Beispiel für einen weitgehend substantiellen Askesebegriff kann die Definition dienen, die Walter O. Kaelber in seinem Artikel „Asceticism“ in Eliades *Encyclopedia of Religion* vorschlägt:

- 1 Siehe Liddell Scott, s.v.; PGL, s.v.
- 2 Siehe J. F. Niermeyer, C. van de Kieft (Hgg.), *Mediae Latinitatis lexicon minus/Lexique latin médiéval/Medieval Latin dictionary/Mittellateinisches Wörterbuch*, 2. Aufl., überarb. von J. W. J. Burgers (Leiden: Brill, 2002), s.v. *ascesis, ascetes*; Albert Blaise, *Lexicon latinitatis mediæ aevi praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens* (Turnholt: Brepols, 1975), s.v. *asceticus*.
- 3 *Oxford English Dictionary online*, s.v. *ascetic* (verwandte Wörter wie *ascesis, ascetical, ascetism* oder *asceticism* sind nicht früher belegt), <http://dictionary.oed.com> (Zugriff: 8.3.2008); *Duden Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, 2. Aufl. (Mannheim: Duden-Verlag, 1989), s.v. Askese.
- 4 Siehe Axel Michaels, *Die Kunst des einfachen Lebens: Eine Kulturgeschichte der Askese* (München: Beck, 2004), 8: „Dennoch (oder gerade deswegen) wird Askese heute fast nur noch negativ wahrgenommen. Seit ... der Entzauberung der diesseitigen Welt von ihren jenseitigen Bezügen, noch mehr aber mit der Freudischen Psychologisierung des Lebens gilt Askese vielfach als extreme, exotische oder neurotische Form der Lebensbewältigung“.
- 5 Ich übernehme diese Kurzbestimmung modifiziert von Günter Kehler, *Einführung in die Religionssoziologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988), 21, der sich wiederum auf Karel Dobbelaere und Jan Lauwers, „Definition of Religion: A Sociological Critique“, *Social Compass* 20 (1973): 535–551, hier: 536, bezieht. Eine etwas andere Terminologie benutzt Robert Baird, wenn er von *lexical, functional* und *real definitions* spricht. *Lexical definitions* beschreiben nach Baird die Verwendung eines Wortes in bestimmten Quellen – wie in der oben kurz zusammengefaßten Wortgeschichte von ‚Askese‘. *Functional definitions* sind für ihn alle Definitionen, mit der eine Bedeutung des Wortes festgelegt wird und die damit eine ganz bestimmte Funktion in einer wissenschaftliche Untersuchung erfüllen. Sie können nicht wahr oder falsch sein, weil sie „semi-arbitrary“ Festlegungen sind. Darunter fallen die hier als substantiell und funktional bestimmten Typen. *Real definitions* schließlich sind keine bloßen Festlegungen, sondern Aussagen, die sich auf reale Dinge beziehen und verifiziert oder falsifiziert werden können. Baird legt überzeugend dar, daß solche Definitionen – mit denen ein ‚Wesen‘ beschrieben wird – für die Bestimmung von Religion ungeeignet sind, was auch für die Definition von Askese gilt. Robert D. Baird, *Category Formation and the History of Religions* (Mouton: The Hague, 1971), 5–14.

[The term *asceticism*], when used in a religious context, may be defined as a voluntary, sustained, and at least partially systematic program of self-discipline and self-denial in which immediate, sensual, or profane gratifications are renounced in order to attain a higher spiritual state or a more thorough absorption in the sacred. Because religious man (*homo religiosus*) seeks a transcendent state, asceticism – in either rudimentary or developed form – is virtually universal in world religion.<sup>6</sup>

Der Kern dieser Definition ist die Bestimmung von Askese als „systematic program of self-discipline and self-denial“, also als ein entwickeltes Konzept für das Verhalten des Individuums. Kaelber nennt anschließend als „virtually universal forms“ asketischen Verhaltens Fasten, sexuelle Enthaltbarkeit, Armut, Seklusion bzw. Isolation und selbst zugefügten physischen oder psychischen Schmerz.<sup>7</sup> Wie wohl jede substantielle Definition fordert auch diese dazu heraus, sie mit fehlenden Aspekten zu konfrontieren und mögliche in ihr enthaltene, unangemessene Verallgemeinerungen hervorzuheben. Unmittelbar ins Auge springt der Anspruch, daß nicht nur die genannten Askeseformen, sondern Askese überhaupt „virtually universal in world religion“ seien, was wohl als „in den Religionen der Welt“ zu verstehen ist. Diese Behauptung soll vielleicht die religiöse Bedeutung von Askese unterstreichen, wäre jedoch erst noch empirisch zu belegen. Für eine religionswissenschaftliche Untersuchung von Askese wie die vorliegende ist die Universalitätsfrage aber weitgehend irrelevant.

Einzelne Elemente der Definition ließen sich mit größerem Nutzen kritisch hinterfragen: „Voluntary“: Muß Askesepraxis immer freiwillig sein? Gibt es Fälle, in denen Individuen sich z.B. durch sozialen Druck dazu gezwungen sehen, ein asketisches Leben zu führen? „Immediate or sensual gratifications are renounced“: Können bestimmte Erlebnisse oder Emotionen, die durch die Askesepraxis ausgelöst werden, vielleicht durchaus als befriedigend und erfüllend empfunden werden (Visionen, Tranceerlebnisse, Glücksgefühle)? Sind sie unter Umständen manchmal sogar das bestimmende Motiv für die (Fortführung der) Askesepraxis? „Profane gratifications are renounced“: Gibt es vielleicht Belege dafür, daß Askesepraktiken doch genutzt werden, um „profane“ Ziele zu erreichen (Reichtum, Macht, Prestige)? Lassen sich „heilig“ und „profan“ in der sozialen Wirklichkeit überhaupt so einfach trennen? Mit dieser Unterscheidung wie auch mit der Formulierung „absorption in the sacred“ und dem Begriff *homo religiosus* lehnt sich Kaelber deutlich an Mircea Eliades Begrifflichkeit an. Dies muß in einer von diesem herausgegebenen Enzyklopädie nicht überraschen, doch wird in der Religionswissenschaft der Gegenwart – zwei Jahrzehnte nach Erscheinen des Werks – die zugrundeliegende Religionstheorie wegen ihrer philosophischen Grundannahmen überwiegend kritisch bewertet.<sup>8</sup>

Besondere Kritik hat Kaelbers Bestimmung des Ziels der Askesepraxis („a higher spiritual state or a more thorough absorption in the sacred“, „a transcendent state“) erfahren. In einem Beitrag zum Thema referiert William Deal die Definition und bemerkt im An-

6 Walter O. Kaelber, „Asceticism“, in *Encyclopedia of Religion*, hg. von Mircea Eliade, Bd. 1 (New York: Macmillan, 1987), 441–445, hier: 441.

7 Kaelber, „Asceticism“, 442.

8 Siehe für einen einführenden Überblick über die Debatte Ulrich Berner, „Mircea Eliade (1907–1986)“, in *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, hg. von Axel Michaels (München: Beck, 1997), 343–353.

schluß: „The phenomenological approach to asceticism just outlined lumps like behaviors together as having a transcendent purpose, function, or value, or as always pointed toward some transcendent goal.“<sup>9</sup> Deal sieht prinzipielle Probleme im phänomenologischen Ansatz: „A phenomenological view of asceticism seems to claim a universal meaning or way of conceiving of ascetic practice. This creates a normative definition of asceticism.“<sup>10</sup> Es kann zu Kaelbers Verteidigung angeführt werden, daß substantielle Definitionen normativ sein müssen, weil sie die Verwendung eines wissenschaftlichen Begriffs festlegen. Zwar könnte man, wie oben angedeutet, mit einigem Recht fragen, ob das Ziel asketischer Praxis immer transzendenter Natur sein muß, und eine Modifikation der Definition vorschlagen. Aber substantielle Definitionen aufgrund dieser Kritik prinzipiell zu verwerfen, scheint nicht gerechtfertigt zu sein. Trotz seiner deutlichen Ablehnung ist übrigens auch Deal der Normativität nicht grundsätzlich abgeneigt, was z.B. an seiner eigenen Bestimmung von Askese ersichtlich wird („practices of bodily, emotional, and intellectual control“) und auch daran, daß er die von Kaelber genannten Askesepraktiken nicht weiter hinterfragt. Der Kern seiner Kritik liegt jedoch anderswo: „Even if we could agree on asceticism as a descriptively valuable cross-cultural category, can we say that asceticism has the same import or meaning in all traditions? What do fasting, sexual abstinence, poverty, seclusion or isolation, and self-inflicted pain mean in specific contexts? I do not understand these as having the same meaning or value across cultures. ... One of the important reasons, then, why we cannot define asceticism in any universally satisfying way is because it is contextual, that is, asceticism has meanings within traditions and cultures, rather than as a normative description of one aspect of human behavior that can be generalized or universalized to include all cultures.“<sup>11</sup> Die Kritik verfehlt jedoch ihr Ziel, da Deal nicht deutlich genug zwischen dem erklärten religiösen Ziel asketischer Praxis – in Kaelbers Definition „higher spiritual/transcendent states“ – und der Bedeutung oder Funktion von Askese in ihrem sozialen Kontext unterscheidet. Bei letzterer Frage stoßen substantielle Definitionen an ihre Grenzen, da sie naturgemäß nicht alle möglichen Funktionen von Askese beinhalten können. Dafür gibt es funktionale Definitionen, die allerdings ebenfalls bestimmten Beschränkungen unterliegen (siehe unten).

Auch wenn Deals Argumente für die Ablehnung von Kaelbers Definition nicht vollkommen überzeugen und obwohl im Vergleich zu dieser sein eigener (substantieller!) Askesebegriff wenig präzise ist, weist er auf ein bedeutendes Untersuchungsfeld hin, das er als „politics of asceticism“ bezeichnet: „We need to look at the reasons for ascetic practice, what is accomplished by it, what social, political, economic, and other relationships are shifted and altered by engaging in certain forms of behavior that are labeled ascetic.“<sup>12</sup> So

9 William E. Deal, „Towards a Politics of Asceticism“, in *Asceticism*, hg. von Vincent L. Wimbush und Richard Valantasis (New York: Oxford University Press, 1995), 424–442, hier: 427f.

10 Deal, „Towards a Politics of Asceticism“, 427.

11 Deal, „Towards a Politics of Asceticism“, 426, 428.

12 Deal, „Towards a Politics of Asceticism“, 428. Hier wie an vielen anderen Stellen ist man mit einer ungeklärten Bestimmung des Askesebegriffs konfrontiert. Wenn Deal hier von „forms of behavior that are labeled ascetic“ spricht, bleibt offen, wer diese als „asketisch“ bezeichnet: Die im betreffenden Kontext Handelnden? Wenn dies gemeint ist, fragt man sich, welches objektsprachliche Wort verwendet wird und welches Konzept von „Askese“ zugrundeliegt? Oder Wissenschaftler? In diesem Fall müßte erklärt werden, welche Definition von Askese dabei zur Anwendung kommt.

wichtig diese Fragen für konkrete religionshistorische Untersuchungen sein können, sollte sich religionswissenschaftliche Askeseforschung jedoch nicht ohne Not auf sie beschränken. Die postmoderne Skepsis gegenüber dem Vergleich, die einseitige Betonung von „*différance*“ sowie die Fixierung auf die Erforschung von Machtverhältnissen, die sich allesamt in Deals Aufsatz andeuten, engen die Forschung unnötig ein und können schnell ideologische Formen annehmen.<sup>13</sup> Vielmehr ist es möglich, wie die vorliegende Arbeit zeigen soll, trotz der Probleme allgemeiner Definitionen Askese durchaus vergleichend zu untersuchen und damit für die Religionswissenschaft relevante Ergebnisse zu erzielen. Die Untersuchung der „*politics of asceticism*“ bleibt eine interessante – wenn auch nicht die einzig mögliche – religionswissenschaftliche Unternehmung, aber sie trägt, wie Deal selbst bemerkt, unmittelbar nicht viel zur Definition von Askese bei.

Will man aber auch sozio-politische Funktionen von Askese vergleichend betrachten, bieten sich dafür funktionale Definitionen an. Als Beispiel für eine weitgehend funktionale Definition von Askese kann die von Richard Valantasis vorgeschlagene Bestimmung dienen:

Asceticism may be defined as performances designed to inaugurate an alternative culture, to enable different social relations, and to create a new identity.<sup>14</sup>

Im Zentrum dieser Definition steht die Performanz von Asketen. Wie sich ein Schauspieler durch ständiges Proben in eine Rolle hineinfindet, so transformiert sich ein Asket durch seine Praxis: „By the systematic training and retraining, the ascetic becomes a different person molded to live in a different culture, trained to relate to people in a different manner, psychologically motivated to live a different life.“<sup>15</sup> Neben diesen drei auch in der Definition selbst genannten Funktionen macht Valantasis vier weitere soziale Funktionen von Askese aus. Die asketische Praxis befähige eine Person, in der neu konstruierten Alternativkultur zu agieren; sie sei die Methode, theologische, anthropologische und soteriologische Konzepte in Verhaltensmuster zu übersetzen; sie trainiere die Wahrnehmung des Asketen im Sinne des zugrundeliegenden theologischen Konzepts um; und sie ermögliche die Neudeutung von Konzepten aus anderen Bereichen und ihre Integration in die neue kulturelle Welt.<sup>16</sup> Es ist zu bedauern, daß diese Erläuterungen so abstrakt bleiben und sich im wesentlichen auf die Funktionen von Askese für den Asketen selbst beschränken; es wäre

13 Siehe dazu ausführlicher unten, im Abschnitt über die vergleichende Methode. Eine Parallele findet sich in der einseitigen Verengung auf die Untersuchung der sozialen Funktionen von Religion, deren ideologische Aspekte Peter Berger schon früh kritisiert hat. Siehe Peter L. Berger, „Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 13 (1974): 125–133. Man muß Bergers Einschätzung nicht in allen Punkten folgen, um die Vielfalt der Fragestellungen in der Religionswissenschaft zu verteidigen, zu der auch weiterhin die kritische Untersuchung der Innensicht von Religionen gehört. Die vorliegende Arbeit kann als ein Beispiel dafür dienen.

14 Richard Valantasis, „A Theory of the Social Function of Asceticism“, in *Asceticism*, hg. von Vincent L. Wimbush und Richard Valantasis (New York: Oxford University Press, 1995), 544–552, hier: 548. Eine leicht modifizierte Version der Definition mit ausführlicheren Erörterungen gibt Valantasis in seinem Aufsatz „Constructions of Power in Asceticism“, *Journal of the American Academy of Religion* 63 (1995): 775–821, bes. 797.

15 Valantasis, „A Theory of the Social Function of Asceticism“, 548.

16 Valantasis, „A Theory of the Social Function of Asceticism“, 550f.

denkbar gewesen, die von Deal erwähnten gesellschaftlichen Funktionen von Askese ebenfalls zu integrieren.<sup>17</sup>

Diese Definition ist ebenso wie die von Kaelber kulturübergreifend angelegt, bestimmt aber als funktionale Definition hauptsächlich, was Askese leistet, nicht was Askese ist. Ihr Vorteil – nämlich daß sie nicht die ‚Substanz‘ asketischer Praxis definieren muß und somit auch nicht Gefahr läuft, mögliche Formen von Askese auszuschließen – ist zugleich ihr Nachteil. Zwar kann es für den religionswissenschaftlichen Vergleich heuristisch nützlich sein, alle Phänomene, die unter diese Definition fallen, zunächst als „Askese“ zu betrachten, doch ist der potentielle Gegenstandsbereich so groß, daß die Kategorie schnell unscharf wird. Ohne weitere Qualifizierung kann Valantasis' Definition z.B. auch die Amischen, ‚Subkulturen‘ wie die der Hippies, Jugendgangs in Großstädten oder auch manch trinkfeste Studentenverbindung umfassen.

Ebenso wie substantielle sind also auch funktionale Definitionen naturgemäß im Hinblick auf ihren analytischen Nutzen begrenzt. Sie können je nach Fragestellung für unterschiedliche Forschungsprojekte herangezogen werden, insbesondere für Vergleichsstudien.<sup>18</sup> Es wäre daher völlig unangebracht, eine der beiden Definitionsformen der anderen *prinzipiell* vorzuziehen. Die vorliegende Studie untersucht, wie unten näher ausgeführt wird, nicht primär die sozialen Funktionen von Askese, sondern die Aussagen zum richtigen asketischen Verhalten in zwei historischen Kontexten. Für diesen Zweck ist der Begriff Askese mit einer substantiellen Definition zu bestimmen.

Die interessante Frage, *wann* man den Gegenstand definieren soll – am Anfang oder am Ende einer Untersuchung – ist kontrovers diskutiert worden.<sup>19</sup> Ihre Beantwortung hängt eng mit der Ausrichtung und der Fragestellung der betreffenden Studie zusammen. Im vorliegenden Fall soll die vergleichende Untersuchung dazu dienen, Askese systematisch genauer zu fassen, weshalb eine ausführlichere Diskussion darüber am Ende der Arbeit stattfindet. Andererseits ist es unvermeidlich, daß sowohl der Auswahl der zu vergleichenden Kontexte als auch der Untersuchung bereits eine bestimmte Vorstellung von Askese zugrundeliegt. Diese Vorannahme kann durch eine simple substantielle Definition umrissen werden, wie etwa den Kern von Kaelbers Bestimmung („at least partially systematic program of self-discipline and self-denial“). Die Auswahl der Kontexte und Quellen wird unten, im Abschnitt über das Vorhaben der Studie, ausführlicher diskutiert.

### Studien zur Askese

Der Versuch, Askese in einer kultur- und religionsübergreifenden Gesamtdarstellung zu betrachten, ist nur selten unternommen worden. Ein frühes Beispiel ist das Buch *The Ideals of Asceticism* von Oscar Hardman, das trotz seines vielversprechenden Untertitels aus christlich-theologischer Perspektive geschrieben ist.<sup>20</sup> In jüngster Zeit hat Axel Michaels

17 Siehe dazu allerdings ausführlicher Valantasis, „Constructions of Power in Asceticism“.

18 Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß ein Vergleich mancher „traditioneller“ Asketengruppen mit großstädtischen Jugendgangs interessante Ergebnisse erzielen würde.

19 Siehe die aufschlußreiche Debatte zu dieser Frage im Hinblick auf den Kulturbegriff in der Ethnologie in Robert Borofsky, Fredrik Barth, Richard A. Shweder, Lars Rodseth, Nomi Maya Stolzenberg, „WHEN: A Conversation about Culture“, *American Anthropologist* 103.2 (2001): 432–446.

20 Oscar Hardman, *The Ideals of Asceticism: An Essay in the Comparative Study of Religion* (New York: Macmillan, 1924). Schon im Vorwort erklärt Hardman unmißverständlich, wie ein Forscher vergleiche

eine kulturgeschichtliche Einführung in asketische Vorstellungen und Praktiken vorgelegt, die Beispiele aus verschiedenen religiösen Traditionen heranzieht und auch die Relevanz von Askese für die Gegenwartskultur thematisiert.<sup>21</sup> Gesamtüberblicke mit unterschiedlichen Schwerpunkten bieten auch die Einträge in einschlägigen Enzyklopädien.<sup>22</sup>

Es liegen zahlreiche religionshistorische Einzelstudien zur Askese in verschiedenen religiösen Traditionen vor, die hier nicht im Einzelnen aufgelistet werden können. Sie behandeln viele verschiedene Aspekte – von asketischer Philosophie und Theologie zu konkreten Formen asketischer Praxis, von Gemeinschaftsformen und dem Verhältnis der Asketen zu Gesellschaft und Staat über die Bedeutung von Sexualität und Gender bis zur Ästhetik asketischer Performanz. Besondere Aufmerksamkeit ist dabei den Religionen Indiens, des Mittelmeerraums in der Spätantike und Europas im Mittelalter zuteil geworden.<sup>23</sup> In einer Reihe von Untersuchungen wurde Askese aus spezifischen disziplinären Perspektiven betrachtet. Soziologische Untersuchungen haben die gesellschaftliche Funktion von Askese und die soziale Verortung von Asketen analysiert,<sup>24</sup> psychologische und psychoanalytische

chende Religionswissenschaft betreiben sollte: „... without any claim to detachment, he takes his own religion as a standard, and, frankly comparing other religions with his own, and examining them closely in the light of his own beliefs and experience, he tests their validity and their value, and grades them as higher or lower according to the measure of their approach to that standard.“ Diese Methode wendet Hardman in seinem Buch konsequent an.

21 Michaels, *Die Kunst des einfachen Lebens*.

22 H. Strathmann u.a., „Askese“, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, hg. von Ernst Dassmann u.a., Bd. 1 (Stuttgart: Hiersemann, 1950), 749–795; T. C. Hall u.a., „Asceticism“, in *Encyclopædia of Religion and Ethics*, hg. von James Hastings, Bd. 2 (New York: Charles Scribner's Sons, 1961), 63–111; Jan Bergman, „Askese I. Einleitende religionsgeschichtliche Bemerkungen“, in *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Gerhard Krause u.a., Bd. 4 (Berlin: de Gruyter, 1979), 195–198; Kaelber, „Asceticism“, in *Encyclopedia of Religion*; Gerhard Schlatter, „Askese“, in *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, hg. von Hubert Cancik u.a., Bd. 2 (Stuttgart: Kohlhammer, 1990), 60–82; Wassilios Klein, „Mönchtum I. Religionsgeschichtlich“, in *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Gerhard Müller u.a., Bd. 23 (Berlin: de Gruyter, 1994), 143–150; Henriette Harich-Schwarzbauer u.a., „Askese“, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., hg. von Hans Dieter Betz, Bd. 1 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 830–842.

23 Für einen ersten Überblick siehe die Bibliographie in *Asceticism*, hg. von Vincent L. Wimbush und Richard Valantasis (New York: Oxford University Press, 1995), 607–621, die die Studien nach Regionen, religiösen Traditionen und Themen ordnet. Eine weitere nützliche Bibliographie – mit Schwerpunkt auf indischen Religionen – haben Monika Boehm-Tettelbach und Axel Michaels zusammengestellt: <http://www.sai.uni-heidelberg.de/abt/IND/publikation/bibaskese/bibaskese.htm> [Zugriff: 11.3.2008; Stand: 21.12.2001]. Zur systematischen Untersuchung der sozialen Ursprünge und Funktionen von Askese in der griechisch-römischen Antike siehe Vincent L. Wimbush, *Renunciation Towards Social Engineering (An Apologia for the Study of Asceticism in Greco-Roman Antiquity)* (Claremont: Institute for Antiquity and Christianity, 1986). Einen erhellenden inhaltlichen Überblick über neuere Forschungsansätze zur Askese im europäischen Mittelalter gibt Martha G. Newman, „Considerations on Life and Death: Medieval Asceticism and the Dissolution of the Self“, *Method & Theory in the Study of Religion* (in Vorbereitung).

24 Siehe grundlegend die Erörterungen Max Webers, insbesondere seine Unterscheidung von „weltablennder“ und „innerweltlicher“ Askese, mit der er den Askesebegriff für ein besseres Verständnis protestantischer Wirtschaftsethik erweitert. Innerweltliche Askese ist „die Betätigung der eigenen spezifisch heiligen Gesinnung, der Qualität als erwählten Werkzeugs Gottes gerade innerhalb und gegenüber den Ordnungen der Welt. ... Als Gegenstand dieser aktiven Bewährung werden die Ordnungen der Welt für den Asketen, der in sie gestellt ist, zum ‚Beruf‘, den es rational zu ‚erfüllen‘ gilt.“ Max Weber, *Wirtschaft*

Studien haben asketisches Verhalten aus dieser Perspektive betrachtet,<sup>25</sup> philosophische Abhandlungen haben ethische und handlungstheoretische Fragen erörtert,<sup>26</sup> kulturtheoretische Studien haben Askese als konstituierenden Teil menschlicher Kultur beschrieben,<sup>27</sup> und kulturwissenschaftliche Abhandlungen haben, oft daran anschließend, Askese als bedeutenden Zug künstlerischen und kulturellen Schaffens – in Malerei, Architektur, Musik, Literatur, etc. – herausgestellt.<sup>28</sup>

- und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5., revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann (Tübingen: Mohr Siebeck, 1980; 1. Auflage 1921–1922), 329. Ein Beispiel vom anderen Ende des soziologischen Spektrums – zeitlich wie methodisch – ist die quantitative Untersuchung von Rodney Stark, „Upper Class Asceticism: Social Origins of Ascetic Movements and Medieval Saints“, *Review of Religious Research* 45 (2003): 5–19. Starks Analyse zufolge entstammt die überwiegende Mehrzahl der von ihm untersuchten asketischen Heiligen des Mittelalters der Oberschicht. Ob er allerdings in der Untersuchung alle Möglichkeiten der Quellenkritik ausgeschöpft hat, scheint fraglich, ebenso wie sein Schluß, daß Askese besonders unter privilegierten Schichten verbreitet war. Der Beitrag zeigt aber deutlich, daß Asketen nicht nur der Unterschicht angehörten.
- 25 Siehe besonders den oft zitierten Aufsatz von J. Moussaieff Masson, „The Psychology of the Ascetic“, *Journal of Asian Studies* 35 (1976): 611–625. Masson ‚erklärt‘ Askese mit einem Freudschen Ansatz und kommt zu folgendem Ergebnis (623): „Am I saying, then, that all ascetics must have suffered from harsh and unloving parents in their childhood? Yes.“ Die Datenbasis für seine weitgehenden Behauptungen ist allerdings mager und sein Umgang mit ihr fragwürdig. Für einen psychoanalytischen Ansatz siehe außerdem Audrey Cantlie, „Aspects of Hindu Asceticism“, in *Symbols and Sentiments: Cross-cultural Studies in Symbolism*, hg. von Ioan Lewis (London: Academic Press, 1977), 247–267, die – ebenfalls in bezug auf Freud – Askese als Ausdruck des menschlichen Todesinstinkts deutet. Eine interessante psychologische Analyse von Visionen, die durch Askese ausgelöst werden können („dissociative psychotic experiences“), findet sich in Greg Mahr, „Was St. Anthony Crazy? Visionary Experiences and the Desert Fathers“, in *Imagination and Its Pathologies*, hg. von James Phillips und James Morley (Cambridge: MIT Press, 2003), 253–262. Eine religionspsychologische Untersuchung selbstzugefügten Schmerzes hat Ariel Glücklich vorgelegt: *Sacred Pain: Hurting the Body for the Sake of the Soul* (New York: Oxford University Press, 2001).
- 26 Siehe schon Friedrich Nietzsches kritische Behandlung von Askese in seiner *Genealogie der Moral*: „Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale?“, in *Gesammelte Werke*, Bd. 15 (München: Musarion, 1925), 369–449; dazu auch Hubert Treiber, „Im Westen nichts Neues: Menschwerdung durch Askese – Sehnsucht nach Askese bei Weber und Nietzsche“, in *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, hg. von Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi (Marburg: Diagonal, 1991), 283–323. Als Beispiel aus jüngerer Zeit siehe R. W. Perrett, „The Rationality of Asceticism“, in *Rationality in Question: On Eastern and Western Views of Rationality*, hg. von Shlomo Biderman und Ben-Ami Scharfstein (Leiden: Brill, 1989), 57–76, der die Rationalität asketischen Verhaltens argumentativ herleitet. Einen Überblick über Ansätze postmoderner Philosophie zur Askese gibt Valantasis, „Constructions of Power“.
- 27 Siehe das einflußreiche Buch von Geoffrey Galt Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); außerdem Johannes Bronkhorst, „Asceticism, Religion, and Biological Evolution“, *Method & Theory in the Study of Religion* 13 (2001): 374–418; Patrick Olivelle, „The Ascetic and the Domestic in Brahmanical Religiosity“, in *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives*, hg. von Oliver Freiberger (New York: Oxford University Press, 2006), 25–42.
- 28 Siehe z.B. Charles A. Riley II., *The Saints of Modern Art: The Ascetic Ideal in Contemporary Painting, Sculpture, Architecture, Music, Dance, Literature, and Philosophy* (Hanover: University Press of New England, 1998). Siehe auch William Elford Rogers, *Interpreting Interpretation: Textual Hermeneutics as an Ascetic Discipline* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1994); Frederick Sontag, *Wittgenstein and the Mystical: Philosophy as an Ascetic Practice* (Atlanta: Scholars Press, 1995); Reimer Gronemeyer, *Die neue Lust an der Askese* (Berlin: Rowohlt, 1998); die vierzehn Beiträge im

Religionswissenschaftliche Vergleichsstudien zur Askese sind besonders in Gestalt von Sammelbänden erschienen, in denen verschiedene religiöse Traditionen berücksichtigt und im Hinblick auf bestimmte Aspekte systematische Schlüsse gezogen werden. Besonders zu erwähnen sind die Titel *Monastic Life in the Christian and Hindu Traditions* (1990), *Asceticism* (1995) und *Asceticism and Its Critics* (2006).<sup>29</sup> Es liegen außerdem einige wenige eigenständige Werke vor, von denen besonders Gavin Floods *The Ascetic Self* (2004) hervorzuheben ist, das einige Parallelen zur vorliegenden Studie aufweist.<sup>30</sup> Flood vergleicht mit einer dezidiert religionswissenschaftlichen Methode verschiedene historische Kontexte in Hinduismus, Buddhismus und Christentum und formuliert allgemeine Schlußfolgerungen. Er beschreibt Askese als „the reversal flow of the body“ und hebt den performativen Aspekt hervor. Seine These formuliert er folgendermaßen: „Asceticism as the subjective appropriation of tradition is the enactment of a cultural memory. Indeed, the performance of tradition can be seen as the performance of memory: reversing the body’s flow is enacting the memory of tradition, a tradition that becomes encoded in the body. This pattern is fundamental to asceticism and can be seen over and over again in ascetic traditions.“<sup>31</sup> Die Performanz des Gedächtnisses einer religiösen Tradition – insbesondere im Hinblick auf deren Kosmologie und dem erklärten Ursprung und Ziel – sei ein subjektiver, aber letztlich kein individualistischer Akt. Vielmehr transformiere der individuelle Asket / die Asketin durch ständige (ritualisierte) asketische Praxis seinen Körper zu dem von der Tradition vorgesehenen asketischen Selbst.<sup>32</sup> Er/sie muß dabei „the ambiguity of the ascetic self“ bewältigen, nämlich daß er/sie einerseits einen starken Willen besitzen muß, um das asketische Leben zu führen, daß andererseits aber eben dieses Leben das Ziel hat, jenen individuellen Willen letztlich zu überwinden.<sup>33</sup> Auch wenn nicht ganz deutlich wird, zu welchem Grad diese Beschreibung des „ascetic self“ der Ausgangspunkt der Un-

Themenheft zur Askese in *Paragrana: Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 8/1 (1999); Julia F. Saville, *A Queer Chivalry: The Homoerotic Asceticism of Gerard Manley Hopkins* (Charlottesville: University Press of Virginia, 2000).

29 Austin B. Creel, Vasudha Narayanan (Hgg.), *Monastic Life in the Christian and Hindu Traditions: A Comparative Study* (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1990); Vincent L. Wimbush, Richard Valantasis (Hgg.), *Asceticism* (New York: Oxford University Press, 1995); Oliver Freiberger (Hg.), *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives* (New York: Oxford University Press, 2006). Siehe ferner den primär religionssoziologisch ausgerichteten Band von K. Ishwaran (Hg.), *Ascetic Culture: Renunciation and Worldly Engagement* (Leiden: Brill, 1999).

30 Gavin Flood, *The Ascetic Self: Subjectivity, Memory and Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). Ein älteres Beispiel einer eigenständigen, wenn auch kürzeren, Vergleichsstudie ist Daniel H. H. Ingalls, „Cynics and Pāsupatas: The Seeking of Dishonor“, *Harvard Theological Review* 55 (1962): 281–298.

31 Flood, *The Ascetic Self*, 7f.

32 Flood nennt dies „inscribing the memory of tradition on the body“ oder auch „extexualisation“; Flood, *The Ascetic Self*, 13. So beschreibt er z.B. den Vorgang in seiner Behandlung des Buddhismus folgendermaßen (137): „The ascetic recapitulates the tradition within her- or himself and, through an act of will, makes the body conform to the shape of tradition. The Buddhist ascetic body enacts the memory of the Buddhist tradition. The tradition is inscribed upon the body and the body made to conform through will: through the practice of asceticism Buddhist ethical values become rooted in the body.“

33 „Through an act of will the ascetic self performs the ambiguity of its assertion in ascetic performance (a person needs great determination) and the telos of its eradication (a person intends the eradication of determination).“ Flood, *The Ascetic Self*, 13.

tersuchung ist und zu welchem Grad das Ergebnis, wird sie doch durch historische Studien bestimmter Kontexte in Hinduismus, Buddhismus und Christentum überzeugend belegt. Floods Fazit ist daher berechtigt: „The process whereby the self becomes an ascetic self, the shaping of the self in the form of tradition, the entextualisation of the body, is found in all the cultural locations we have examined.“<sup>34</sup> Ein besonderes Verdienst des Buches ist also, daß es die Einbindung des Asketen in eine asketische Tradition betont und den Wert der vergleichenden Methode für die Askeseforschung herausstellt.

Mit seinem theoretischen Ansatz, den er in einem früheren Buch ausführlich dargelegt hat, distanziert sich Flood von der klassischen Religionsphänomenologie und orientiert sich stattdessen am Dialogismus Michail Bachtins.<sup>35</sup> Man kann allerdings kritisch fragen, ob uns hier nicht doch ein Aspekt der klassischen Religionsphänomenologie in neuem Gewand begegnet, nämlich der Versuch, die ‚eigentliche‘ Bedeutung von Askese zu erfassen. Wenn Flood beansprucht, „to make first-order statements about the ascetic self“ – welches von ihm selbst konstruiert wird –, dann mag das manchen an die Erläuterungen zu „Phänomen und Typus“ sowie „Erscheinung und Wesen“ bei van der Leeuw und Heiler erinnern.<sup>36</sup> Interessanterweise festigt sich dieser Eindruck ausgerechnet durch den ausgiebig verwendeten postmodernen Jargon. Auch im Hinblick auf den Vergleich kann man fragen, ob nicht wie in der Religionsphänomenologie bewußt deduktiv Beispiele der Konstruktion des „ascetic self“ aus verschiedenen Traditionen angeführt werden.<sup>37</sup> Nichtsdestotrotz sind die genannten Elemente – wenn man sie als Aspekte, nicht als ‚Wesen‘ von Askese versteht – solide herausgearbeitet und überzeugend belegt.

Das Ziel, Askese mit einer religionswissenschaftlichen Vergleichsmethode religions- und kulturübergreifend zu beschreiben, verfolgt auch die vorliegende Studie, doch hat sie eine andere Fragestellung. Sie geht nicht von einem allgemeinen „asketischen Selbst“ aus, sondern versucht zunächst darzulegen, wie in zwei eng definierten religionshistorischen Kontexten konkrete Formen asketischen Verhaltens beschrieben und beurteilt werden. Die Untersuchung konzentriert sich dabei besonders auf die Vielfalt der Stimmen innerhalb der beiden Kontexte und damit auf die traditionsinternen Diskurse über Askese. Der anschließende Vergleich dieser Diskurse soll Unterschiede und Übereinstimmungen feststellen und

34 Flood, *The Ascetic Self*, 211.

35 Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion* (London: Cassell, 1999).

36 Flood, *The Ascetic Self*, 27. Van der Leeuw sagt vom Phänomen, dem „Sich-Zeigenden“: „Das sich Zeigende zeigt sich im Bilde. Es hat Hintergründe und Nebenpläne; es ‚verhält‘ sich zu andern sich zeigenden Wesenheiten ... [Diese Verhältnisse] gelten nur im verständlichen Zusammenhang. Einen solchen Zusammenhang ... nennen wir: *Typus* oder *Idealtypus*. Der Typus hat keine Realität. Auch ist er nicht eine Photographie der Wirklichkeit. Er ist, wie die Struktur, zeitlos und braucht in der geschichtlichen Wirklichkeit nicht vorzukommen.“ Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 4. Aufl. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1977), 771f. Heiler erklärt das Verhältnis der Untersuchung historischer Kontexte zur phänomenologischen Deutung folgendermaßen: „Die Erscheinungen sind nur zu untersuchen um des Wesens willen, das ihnen zugrunde liegt, und im Blick auf dieses. Man darf nie an der äußeren Schale hängen bleiben, sondern muß überall hindurchbohren zum Kern der religiösen Erfahrung.“ Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart: Kohlhammer, 1961), 16. Dies ist nicht Floods Agenda, doch sein Vorgehen ist dem nicht unähnlich, wenn er das – überhistorische – „asketische Selbst“ zu „verstehen“ sucht („understanding the ascetic self“, S. 1).

37 Zu Floods vergleichender Methode siehe auch den nächsten Abschnitt.

prüfen, ob eine übergreifende Systematik formuliert werden kann, die fruchtbar für die Erforschung anderer asketischer Kontexte ist.

## Der religionswissenschaftliche Vergleich

Der vorliegenden Studie liegt die Überzeugung zugrunde, daß kaum eine Eigenschaft die Existenz eines selbständigen Fachs ‚Religionswissenschaft‘ so überzeugend rechtfertigt wie seine vergleichende Perspektive.<sup>38</sup> Im Unterschied zu manch anderem Fach besitzt die Religionswissenschaft keine eigene, einzigartige Methode zur Bearbeitung ihrer Quellen, sondern verwendet Methoden, die in Nachbardisziplinen wie den Philologien, der Geschichtswissenschaft, Soziologie, Ethnologie oder Psychologie entwickelt wurden. Auch ihr erklärter Gegenstand ist kein hinreichendes Identitätsmerkmal, denn auch andere Disziplinen beschäftigen sich mit Religion (neben den genannten auch Theologie und Philosophie).<sup>39</sup> Was aber die Religionswissenschaft besonders auszeichnet, ist, daß sie konkrete religiöse Gegenstände mit einem ‚vergleichenden Blick‘ betrachtet, d.h. in der prinzipiellen Annahme, daß diese Gegenstände Parallelen in der allgemeinen Religionsgeschichte der Vergangenheit und Gegenwart besitzen. Das bedeutet nicht, daß jede religionswissenschaftliche Studie eine Vergleichsstudie sein muß – die wenigsten sind es –, sondern nur, daß der betreffende Gegenstand in dem Bewußtsein beschrieben und analysiert wird, daß er im Hinblick auf seine religiösen Aspekte nicht einzigartig ist.<sup>40</sup> Religionswissenschaftliche

38 „Comparativism ... is the central and proper endeavour of religious studies as a field of inquiry and the core part of the process of forming, testing, and applying generalizations about religion at any level.“ William E. Paden, „Elements of a new comparativism“, *Method & Theory in the Study of Religion* 8 (1996): 5–14, hier: 12. „Any study of religion in the absence of comparison and reasoned generalization is, however, but a common-sensical or propagandistic reiteration of itself, however creatively it may be formulated and however this creation may be ornamented with the conventions of scholarship.“ Luther H. Martin, „Comparison“, in *Guide to the Study of Religion*, hg. von Willi Braun und Russell T. McCutcheon (London: Cassell, 2000), 45–56, hier: 48.

39 So auch Volkhard Krech, der genuine Methode und/oder genuinen Gegenstand als notwendige Merkmale einer akademischen Disziplin ansieht und daher zu dem Schluß kommt, daß man die Religionswissenschaft besser als „integrales Forum“ betrachten sollte. „Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung“. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58 (2006): 97–13, hier: 98–103. Ich verstehe die Religionswissenschaft dennoch als Disziplin und beziehe mich dafür auf Shumway und Messer-Davidow, die als konstituierende Merkmale einer Disziplin die Existenz von Institutionen nennen (Fachverbände, Institute, Promotionsstudiengänge, ein „peer-review“-System bei Zeitschriften und Verlagen etc.) sowie die rhetorische Konstruktion der Disziplin, mit der sie sich auch von anderen abgrenzt („boundary-work“). David S. Shumway, Ellen Messer-Davidow, „Disciplinary: An Introduction“, *Poetics Today* 12 (1991): 201–225. Beides ist in der gegenwärtigen Religionswissenschaft gegeben, und meine folgenden Bemerkungen können als eine mögliche Form von „boundary-work“ verstanden werden. Siehe zur Konstruktion und Abgrenzung der Religionswissenschaft (hier im Vergleich zur Buddhismuskunde) auch Oliver Freiberger, „The Disciplines of Buddhist Studies: Notes on Religious Commitment as Boundary-Marker“ (in Vorbereitung).

40 Daß es im Fach unterschiedliche Meinungen darüber geben kann, welche die ‚religiösen Aspekte‘ eines Gegenstandes in einem konkreten Kontext sind, beeinträchtigt diese allgemeine Bestimmung nicht. Natürlich ist der Vergleich auch in anderen Disziplinen zu Hause, z.B. in der Ethnologie, doch dort nicht im Blick auf religiöse Aspekte. Siehe dazu Paul Roscoe, „The Comparative Method“, in *The Blackwell Companion*

Fragestellungen unterscheiden sich durch diese Perspektive von Fragestellungen anderer Disziplinen.<sup>41</sup> Der ‚vergleichende Blick‘ ist die Ausgangsperspektive für die Entwicklung jeder Art von religionswissenschaftlicher Theorie und Methodologie ebenso wie für die Bestimmung von religionswissenschaftlichen Termini wie z.B. ‚Kosmologie‘, ‚Mythos‘, ‚Hagiographie‘, ‚Opfer‘, ‚Ritual‘ – oder auch ‚Askese‘.<sup>42</sup> Und nur Religionswissenschaftler und Religionswissenschaftlerinnen besitzen das Interesse, die Leidenschaft und die Geduld, ‚Religion‘ als Kategorie unablässig zu diskutieren, sie immer wieder neu zu definieren und zugleich über diesen Definitionsprozeß zu reflektieren.<sup>43</sup> Es gibt keinen anderen Ort für diese Debatte als die Religionswissenschaft.<sup>44</sup>

*to the Study of Religion*, hg. von Robert A. Segal (Oxford: Blackwell, 2006), 25–46.

- 41 Ich möchte als Beispiel meine eigene Untersuchung zum buddhistischen Orden anführen: Oliver Freiberger, *Der Orden in der Lehre: Zur religiösen Deutung des Saṅgha im frühen Buddhismus* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2000). Es geht darin um die Frage, wie die buddhistischen Lehrtexte im Suttapīṭaka des Pālikanons den buddhistischen Orden als religiöse Institution deuten und welche Relevanz sie der Ordensmitgliedschaft des Individuums für den Weg zum religiösen Ziel beimessen. Es handelt sich nicht um eine Vergleichsstudie, doch die Fragestellung verweist auf allgemeine religionsgeschichtliche Prozesse, und das Ergebnis – daß zwei Tendenzen zu beobachten sind, eine individuell und eine institutionell ausgerichtete – kann zur religionswissenschaftlichen Systematisierung jener Prozesse beitragen. Als Beispiel für ein nicht-religionswissenschaftliches Werk kann Oskar von Hinübers *A Handbook of Pāli Literature* (Berlin: de Gruyter, 2000 [1996]) angeführt werden, das dieselben buddhistischen Texte (und viele mehr) analysiert, doch mit philologischen und literaturgeschichtlichen Fragestellungen. Diese Beispiele zeigen deutlich, daß die Disziplinen sachlich nicht miteinander konkurrieren; von Hinübers Buch ist für die religionswissenschaftliche Erforschung des Theravāda-Buddhismus unverzichtbar, auch wenn es selbst keine religionswissenschaftliche Fragestellung besitzt.
- 42 Zu diesen und weiteren für die Religionswissenschaft relevanten Begriffen siehe Mark C. Taylor (Hg.), *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), und Willi Braun und Russell T. McCutcheon (Hg.), *Guide to the Study of Religion* (London: Cassell, 2000).
- 43 Siehe dazu besonders Jonathan Z. Smith, „Religion, Religions, Religious“, in Taylor (Hg.) *Critical Terms for Religious Studies*, 269–284, und jüngst Thomas Tweed, *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 29–53. Daß ‚Religion‘ ein ausschließlich westliches Konzept sei, wie es postkoloniale Kritiker leichtfertig (und eurozentrisch) behauptet haben, und deshalb als Kategorie aufgegeben werden müsse, haben Michael Pye, Karénina Kollmar-Paulenz und Christoph Kleine in Studien zu Zentralasien und Ostasien widerlegt und als „Westernism“ entlarvt. Zu jener Kritik siehe z.B. Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (New York: Oxford University Press, 2000). Zu „Westernism“ und der indigenen Religionswissenschaft in Japan siehe Michael Pye, „Overcoming Westernism: The End of Orientalism and Occidentalism“, in *Religion im Spiegelkabinett: Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus*, hg. von Peter Schalk, Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine (Uppsala: Universität Uppsala, 2003), 91–114; zur Konzeption von ‚Religion‘ in der Mongolei und Tibet siehe Karénina Kollmar-Paulenz, *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen* (Bern: Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, 2007); zur Abgrenzung von Religionen als eigenständigen sozialen Systemen in vormodernen ostasiatischen Quellen siehe Christoph Kleine, „Was können wir für Sie tun? Überlegungen zum Nutzen der außereuropäischen Religionsgeschichte für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* (in Vorbereitung). Siehe aus religionssoziologischer Sicht auch Martin Riesebrodt, „Überlegungen zur Legitimität eines universalen Religionsbegriffs“, in *Religion im kulturellen Diskurs: Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag*, hg. von Brigitte Luchesi und Kocku von Stuckrad (Berlin: de Gruyter, 2004), 127–149.
- 44 Ein solches programmatisches Konzept von Religionswissenschaft wird nicht notwendigerweise im

Neben dem allgemeinen ‚vergleichenden Blick‘ ist seit der Begründung des Faches im 19. Jahrhundert auch der konkrete Vergleich von Religionen oder religiösen Gegenständen ein integraler Bestandteil der Religionswissenschaft; erst in jüngerer Zeit sind fundamentale Vorbehalte gegenüber der vergleichenden Methode geäußert worden.<sup>45</sup> Ich möchte im folgenden kurz einige Klassiker des Fachs und deren Erörterungen zum Vergleich betrachten. Diese kurzen Bemerkungen können deren Gesamtwerk natürlich nicht gerecht werden; sie sollen nur skizzenhaft verschiedene Aspekte des Vergleichs in der Religionswissenschaft andeuten, die für die vorliegende Studie von Bedeutung sind.<sup>46</sup>

Friedrich Max Müller, der zu Recht als einer der Väter des Faches gilt, verstand die Religionswissenschaft in erster Linie als vergleichende Disziplin.<sup>47</sup> Sein Entwurf orientiert sich am Modell der vergleichenden Sprachwissenschaft, die, ohne eine Sprache höher zu bewerten als eine andere, durch den Vergleich die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten von Sprache erforsche. Ganz parallel sei die Aufgabe der Religionswissenschaft „a comparison of all the religions in the world, in which none can claim a privileged position“.<sup>48</sup> Müller ist davon überzeugt, daß ein religionswissenschaftlicher Vergleich zeigen werde, „that there is no religion which does not contain some grains of truth.“<sup>49</sup> Wie man zwischen den empirischen Sprachen und der „faculty of speech“ des Menschen unterscheiden könne, so gebe es eine „faculty of faith in man, independent of all historical religions“.<sup>50</sup> Die Intention, die der Religion zugrundeliege, sei immer heilig und „always places the human soul in the presence of God“.<sup>51</sup> Es ist ein Ziel von Müllers vergleichenden Ansatz, diese in allen

‚real existierenden‘ Universitätsfach verwirklicht. Wie an anderer Stelle am Beispiel der Wertung religiöser Gegenstände in Religionswissenschaft und Theologie diskutiert wurde, finden sich religionswissenschaftliche Fragestellungen und Studien auch außerhalb des institutionalisierten Faches, wie auch nicht alle ‚nominellen‘ Religionswissenschaftler in diesem Sinne religionswissenschaftlich arbeiten. Siehe Oliver Freiberger, „Ist Wertung Theologie? Beobachtungen zur Unterscheidung von Religionswissenschaft und Theologie“, in *Die Identität der Religionswissenschaft: Beiträge zum Verständnis einer unbekannteren Disziplin*, hg. von Gebhard Löhr (Frankfurt/M.: Lang, 2000), 97–121.

45 Der beste Überblick über die Fachgeschichte der Religionswissenschaft bis in die 1980er Jahre bleibt Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, 2. Aufl. (La Salle, Ill.: Open Court, 1987); einführend zu den Vorläufern und insbesondere zur Einbindung in die europäische Geistesgeschichte siehe auch Gernot Wießner, „Religionswissenschaft“, in: Axel Freiherr von Campenhausen, Gernot Wießner, *Kirchenrecht – Religionswissenschaft* (Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1994), 65–178. Zur prinzipiellen Kritik am Vergleich siehe unten.

46 Einige der Klassiker werden in Axel Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade* (München: Beck, 1997) vorgestellt.

47 Schon Müller stellt fest, daß jede Art von höherem Wissen auf Vergleich basiert: „People ask, What is gained by comparison? Why, all higher knowledge is gained by comparison, and rests on comparison.“ Friedrich Max Müller, *Lectures on the Science of Religion* (New York: Scribner, 1872), 8. Zu Max Müller gibt es umfangreiche Literatur, die hier nicht diskutiert werden kann. Eine detaillierte wissenschaftsgeschichtliche Studie, die die postkoloniale und postorientalistische Kritik an Max Müller Punkt für Punkt diskutiert und ihre ideologische Agenda aufdeckt, ist Reinhold Grünendahls *„Imagining Friedrich Max Müller“: Chips from Postcolonial Workshops* (in Vorbereitung).

48 Müller, *Lectures on the Science of Religion*, 7.

49 Müller, *Lectures on the Science of Religion*, 105f.

50 Müller, *Lectures on the Science of Religion*, 12.

51 „The intention of religion, wherever we meet it, is always holy. However imperfect, however childish a religion may be, it always places the human soul in the presence of God; and however imperfect and however childish the conception of God may be, it always represents the highest ideal of perfection

Religionen vorhandenen positiven Elemente herauszuarbeiten, um damit einen wesentlichen Beitrag zur Beförderung der Humanität zu leisten.<sup>52</sup>

Ein anderer früher Vergleichsansatz findet sich bei James George Frazer, dessen zwölfbändiges Werk *The Golden Bough* von der scheinbar simplen Frage ausgeht, wie die Nachfolgeregelung für die Priester im Kult der Diana von Nemi zu erklären ist. Frazer erklärt, diese Frage mit einem „survey of a wider field“ untersuchen zu wollen, einer „voyage of discovery, in which we shall visit many strange foreign lands, with strange foreign peoples, and still stranger customs“.<sup>53</sup> Frazer trägt eine Fülle von (vermeintlichen) Parallelen aus zahlreichen religionshistorischen Kontexten zusammen, aber die Antwort auf seine Ausgangsfrage ist schließlich viel weniger relevant als die allgemeinen Schlüsse, die er zieht.<sup>54</sup> Die vielen behandelten religiösen Gegenstände stellten „the melancholy record of human error and folly“ dar: die Entwicklung höheren Denkens „has on the whole been from magic through religion to science“.<sup>55</sup> Dies ist aber nicht als Abfolge historischer Epochen zu verstehen – Frazer macht die ‚niedereren‘ Stufen von Magie und Religion selbst in den westlichen Gesellschaften der Gegenwart aus –, und er sieht die moderne Wissenschaft nicht als notwendig letzte Stufe der Entwicklung. Aber seine kritische Haltung gegenüber Religion ist offensichtlich, was auch im allerletzten Absatz des Werks zum Ausdruck kommt, in dem er ironisch-elegant eine Linie vom grausamen und blutigen Kult der Diana von Nemi zur Marienverehrung des italienischen Katholizismus in der Gegenwart zieht.<sup>56</sup>

In diesen beiden frühen Vergleichsansätzen kommen zwei Haltungen gegenüber Religion zum Ausdruck, die in der Geschichte der Religionswissenschaft immer wieder zu beobachten sind: zum einen die Neigung, Religion als etwas grundsätzlich Positives zu

which the human soul, for the time being, can reach and grasp.“ Müller, *Lectures on the Science of Religion*, 116. Postorientalistische Kritiker werden hier vermutlich den „trope of the child“ entdecken, mit dem die „Orientalisten“ angeblich die Kulturen des Orients herabzusetzen pflegen, und dies wortreich kritisieren, doch geht es Müller hier gerade darum festzustellen, daß für sein Argument die Unterschiede zwischen Religionen und Kulturen keine Rolle spielen. Zum „trope of the child“ siehe ausführlich Grünendahl, *„Imagining Friedrich Max Müller“*. Auch könnten die Verweise auf „the presence of God“ und „the human soul“ als latent christlich-theologisch kritisiert werden, doch würde dies Müllers Intention ebenfalls ignorieren.

52 Siehe zu Müllers Vorstellung von Humanität im Sinne Herders, die im Wesentlichen auch sein Konzept vom ‚idealen‘ Christentum ausmacht (was regelmäßig Mißverständnisse über seine angeblich ‚christliche Agenda‘ auslöst): Grünendahl, *„Imagining Friedrich Max Müller“*.

53 Hier wurde die von Frazer selbst gekürzte Version von 1922 verwendet: James Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (Ware: Wordsworth, 1993), 8f.

54 Zur Entwicklung der Fragestellung in den verschiedenen Editionen des *Golden Bough* und einer Analyse von Frazers Argumentation bzgl. des Kultes von Nemi siehe Jonathan Z. Smith, „When the Bough Breaks“, *History of Religions* 12 (1973): 342–371. Smith kommt zu dem Schluß (370): „The original purpose of the book was not accomplished. But the final denouement has yet to be revealed. Frazer boldly declares to his ‚indulgent readers‘ that he had known this all along. What had been alleged to be the purpose of *The Golden Bough* was, in fact, not its purpose.“

55 Frazer, *The Golden Bough*, 711.

56 „The place has changed but little since Diana received the homage of her worshippers in the sacred grove. The temple of the sylvan goddess, indeed, has vanished and the King of the Wood no longer stands sentinel over the Golden Bough. But Nemi’s woods are still green, and as the sunset fades above them in the west, there comes to us, borne on the swell of the wind, the sound of the church bells of Aricia ringing the Angelus. *Ave Maria!* Sweet and solemn they chime out from the distant town and die lingeringly away across the wide Campagnan marshes. *Le roi est mort, vive le roi! Ave Maria!*“ Frazer, *The Golden Bough*, 714.

verstehen und die als negativ wahrgenommenen Elemente als ‚nicht eigentlich religiös‘ herunterzuspielen; zum anderen eine grundsätzlich religionskritische Haltung, mit der besonders die negativen Aspekte und Effekte von Religion hervorgehoben werden. Beide Haltungen, die apologetische und die kritische, sind auch in der Religionswissenschaft der Gegenwart anzutreffen, aber erscheinen als Programme für die wissenschaftliche Erforschung von Religion wenig hilfreich.<sup>57</sup> Müller und Frazer haben jedoch einige Grundlagen für den religionswissenschaftlichen Vergleich gelegt, die auch für die vorliegende Studie relevant sind. Danach ist kein religiöser Kontext prinzipiell vom Vergleich ausgenommen, und keine Religion darf a priori eine besondere Stellung oder einen höheren Wert beanspruchen. Außerdem muß man im Vergleichsprozeß mit gleichem Maß messen, was beispielsweise heißt, nicht die Ideale der einen Religion mit der Praxis der anderen zu vergleichen. Weder Müller noch Frazer legen aber dar, wie der Vorgang des Vergleichens genau durchzuführen ist.

Einen Schritt in diese Richtung geht Joachim Wach in seinen *Prolegomena* (1924), in denen er den ‚rein empirischen Charakter der Religionswissenschaft‘ hervorhebt.<sup>58</sup> Er unterscheidet zwei Forschungszugänge zu den ‚empirischen‘ Religionen: ‚nach ihrer Entwicklung und nach ihrem Sein, ‚längsschnittmäßig‘ und ‚querschnittmäßig‘. Also eine *historische* und eine *systematische* Untersuchung der Religionen ist die Aufgabe der allgemeinen Religionswissenschaft.“<sup>59</sup> Diese Einteilung hat sich anschließend in der Religionswissenschaft weitgehend durchgesetzt.<sup>60</sup> Während sich für Wach die historische Forschung auf ‚die Entwicklung, das Werden‘ konzentriert, ist die systematische Religions-

57 Die heute von den beiden Richtungen jeweils tendentiell bevorzugten Fragestellungen – die Deutung des religiösen Selbstverständnisses bzw. die Untersuchung des sozio-historischen Kontextes und der Machtstrukturen – sind allerdings als solche höchst relevant und innerhalb der Religionswissenschaft durchaus komplementär. Siehe dazu Ulrich Berner, ‚Aufklärung als Ursprung und Aufgabe der Religionswissenschaft‘, in *Wachtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*, hg. von Anne Koch (Marburg: diagonal, 2007), 161–180.

58 Joachim Wach, *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (Leipzig: Hinrichs, 1924), 69. Ich beziehe mich damit hier nur auf den frühen Wach, nicht auf seine in dieser Hinsicht problematische Spätphase. Siehe zu Wach Rainer Flasche, *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs* (Berlin: de Gruyter, 1978).

59 Wach, *Religionswissenschaft*, 21.

60 Siehe aber jüngst kritisch Jörg Rüpke, *Historische Religionswissenschaft: Eine Einführung* (Stuttgart: Kohlhammer, 2007), 17–32. Rüpke hält die Aufteilung in ‚historisch‘ und ‚systematisch‘ erkenntnistheoretisch für nicht gerechtfertigt. Er sieht keine Notwendigkeit für die Identifizierung einer gesondert ‚systematischen‘ Zugangsweise und beschreibt die Religionswissenschaft als eine insgesamt historisch arbeitende Disziplin. Allerdings entspricht sein weiter Begriff von ‚historisch‘ dem einer modernen Geschichtswissenschaft und schließt auch den Vergleich ein, weshalb die Spannung zu Wachs Konzeption geringer scheint als die Ablehnung des Konzepts einer ‚systematischen Religionswissenschaft‘ zunächst vermuten läßt. Besonders mit interkulturell vergleichenden Studien wie der vorliegenden kann die Religionswissenschaft metasprachlich gefaßte Modelle bilden, die über die Erkenntnisse hinausgehen, die die Untersuchung jedes einzelnen historischen Kontextes ergeben kann. Dieser Schritt des Vergleichens und der Modellbildung, wie er in Teil III der vorliegenden Arbeit unternommen wird, läßt sich m.E. von den historischen Untersuchungen der Teile I und II methodologisch klar unterscheiden. Es ist nicht zwingend, diesen Unterschied in den Begriffen ‚historisch‘ und ‚systematisch‘ auszudrücken, aber solange dafür keine besseren Termini vorgeschlagen werden, scheinen sie zumindest für diesen Zweck durchaus verwendbar. Siehe dazu auch Hubert Seiwert, ‚Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug‘, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 61 (1977): 1–18.

wissenschaft am „Gewordenen“ interessiert und bediene sich in erster Linie der vergleichenden Methode.<sup>61</sup> Wach nennt einige Prinzipien des Vergleichs, die nach wie vor Gültigkeit beanspruchen dürfen und auch in der vorliegenden Arbeit zur Anwendung kommen. Man muß nach Wach damit beginnen, eine Erscheinung „um den ihr eigentümlichen Sinn“ zu befragen, weil ständig die Gefahr besteht, „die Eigenart der betreffenden Erscheinung nicht zu ihrem Rechte kommen zu lassen“. Weiterhin ist die Frage nach Natur, Wesen und Bedeutung von „Parallelen“ zu klären, indem man für den Vergleich bestimmte Punkte fixiert, die als „Träger der Komparation fungieren“, also als *tertium comparationis*. Jede Erscheinung muß dabei in ihrem Sinnzusammenhang betrachtet werden („Bündigkeit“), denn: „Was hier peripher ist, kann dort entscheidend wichtig sein“. Schließlich dürfe bei festgestellten Übereinstimmungen nicht voreilig ein historischer Zusammenhang zweier Kontexte angenommen werden. Wach weist der „formalen Religionssystematik“ zwei Aufgaben zu: „abstrakte, idealtypische Begriffe zu bilden und Regelmäßigkeiten, Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung aufzuweisen“. Er stellt dazu unmißverständlich fest, daß die gebildeten systematischen Begriffe nicht das „Wesen“ einer religiösen Erscheinung erfassen, welches „uns Religionsforscher gar nicht interessiert“, sondern nur Philosophen. Er spricht aber auch das epistemologische Problem an, daß bereits der Auswahl zweier Erscheinungen für den Vergleich die Vorannahme zugrundeliegt, daß diese in die gleiche Kategorie gehören und somit vergleichbar sind.<sup>62</sup> Das zweite genannte Vorhaben, Regel- und Gesetzmäßigkeiten aufzuweisen, werde schließlich näher an das Ziel führen, die Bildung und den Aufbau von Religionen besser zu verstehen. So allgemein ausgedrückt kann dies durchaus auch heute noch als ein Ziel der Religionswissenschaft gelten – wie auch in bescheidenem Maße als Ziel der vorliegenden Arbeit.

Eine Richtung der Religionswissenschaft, die im Zusammenhang mit dem Vergleich oft genannt wird, ist die Religionsphänomenologie. Herausragende Vertreter dieser Richtung sind Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler und auch Mircea Eliade.<sup>63</sup> Große religionsphänomenologische Werke wie die von van der Leeuw und Heiler ordnen religiöse Gegenstände als „Phänomene“, z.B. Opfer, Mystik, Sakrament, Stifter, Ahnenkult, Offenbarung usw. Diesem Ansatz ist oft mit einigem Recht eine ahistorische Betrachtungsweise vorgeworfen worden, mit der Gegenstände aus ihrem historischen Zusammenhang – und damit auch ihrer Entwicklungsgeschichte – gelöst, d.h. dekontextualisiert werden. Auch Konflikte innerhalb historischer Kontexte geraten damit aus dem Blick.<sup>64</sup> Darüberhinaus

61 Wach unterscheidet noch einmal zwischen „materialer“ und „formalei“ Religionssystematik, wobei nicht ganz deutlich wird, wie sich erstere von der historischen Untersuchung unterscheidet. Zum folgenden Wach, *Religionswissenschaft*, 177–192.

62 Diesem fundamentalen Problem des Vergleichs, das Wach in den Bereich der Philosophie abschiebt, wird in der vorliegenden Arbeit mit einem dialektischen Vorgehen begegnet (siehe unten).

63 Siehe van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*; Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*; gute Beispiele aus Eliades umfangreichem Werk sind *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990) und *Patterns in Comparative Religion* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1996 [1958]).

64 Die klassische Religionsphänomenologie ist oft und ausgiebig kritisiert worden; siehe dazu schon Kurt Rudolph, „Die Problematik der Religionswissenschaft als akademisches Lehrfach“, *Kairos* 9 (1967): 22–42; ein Beispiel aus jüngerer Zeit ist Donald Wiebe, „Phenomenology of Religion as Religio-Cultural Quest: Gerardus van der Leeuw and the Subversion of the Scientific Study of Religion“, in ders., *The Politics of Religious Studies* (New York: Palgrave, 2000), 173–190. Für Ansätze zu einer Neubestimmung siehe

fällt bei genauer Betrachtung auf, daß ein Vorgang, der den Namen ‚Vergleich‘ verdiente, gar nicht stattfindet.<sup>65</sup> Trotz der großen Menge an Beispielen aus der allgemeinen Religionsgeschichte bleiben diese doch genau das: *Beispiele* eines „Phänomens“ (– oder „Erscheinungsformen“ –), das vom Phänomenologen begrifflich bestimmt wird, ohne daß erkennbar wäre, wie die betreffende Kategorie zustandegekommen ist. Ein gründlicher Vergleich der präsentierten historischen Gegenstände wird diesen Kategorien nicht vorgeschaltet; vielmehr werden sie als Beispiele schlicht hintereinandergestellt, und nicht selten gewinnt man den Eindruck, daß die so erstellten Listen Vollständigkeit beanspruchen. Da die klassische Religionsphänomenologie also eher auflistet als vergleicht, d.h. eher deduktiv denn induktiv vorgeht, kann sie zur Entwicklung der vergleichenden Methode wenig beitragen; sie fällt so in mancher Hinsicht hinter Wach zurück. Die Kategorien können für den Vergleich trotzdem heuristischen Nutzen haben, und auch Askese ist eine solche Kategorie.<sup>66</sup>

Besonders gut offenbart die klassische Religionsphänomenologie ein Problem, das auch schon in den Ansätzen von Müller, Frazer und Wach erkennbar ist, nämlich daß der Vergleich meist darauf beschränkt bleibt, Übereinstimmungen (oder gar Identität) von religiösen Gegenständen festzustellen. Ninian Smart bemerkt richtig: „Exploring another tradition should bring contrasts, not just similarities, to the surface; and this is what making comparisons means.“<sup>67</sup> Smart folgt Wachs Aufteilung in historische und systematische Forschung, schlägt aber vor, den Gegenstandsbereich der vergleichenden Religionswissenschaft auf alle Arten von „worldviews“, auch säkulare wie den Marxismus, zu erweitern. Er nennt sechs – später sieben – Dimensionen, in denen Religion betrachtet werden kann. In seiner Beschreibung dieser Dimensionen führt er allerdings keinen Vergleich durch, sondern präsentiert lediglich Beispiele aus der allgemeinen Religionsgeschichte.<sup>68</sup> Besonders interessant für den Vergleich ist Smarts Vorschlag für die „crosscultural study of religion“: „The message here is that we should not be busy merely imposing Western themes and categories on non-Western faiths, but that we should also be using Eastern and other categories to throw light on Western religion.“ Ein Beispiel dafür sei die Fragestellung: „What

Axel Michaels, Daria Pezzoli-Olgiati, Fritz Stolz (Hgg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* (Bern: Peter Lang, 2001).

65 Siehe zur falschen Identifizierung von Religionsphänomenologie und Vergleichender Religionswissenschaft auch Burkhard Gladigow, „Vergleich und Interesse“ (1997), nachgedruckt in ders., *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, hg. von Christoph Auffarth und Jörg Rüpke (Stuttgart: Kohlhammer, 2005), 51–61.

66 Siehe die kurzen Abschnitte zur Askese in van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 433–436, und Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, 384–395.

67 Ninian Smart, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs* (New York: Charles Scribner's Sons, 1983), 19. Smart nennt die Religionsphänomenologie eine Typologie oder Morphologie, „the cataloging of forms“ (19f.).

68 Die Dimensionen sind „the doctrinal, the mythic, the ethical, the ritual, the experiential, and the social“. Smart, *Worldviews*, 7f. Später fügt er noch die „material dimension“ hinzu; siehe *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (Berkeley: University of California Press, 1996), 275–288. Was hier – wie bei Smarts Vorgängern – fehlt, ist die ‚häßliche Seite‘ von Religion: die Verfolgung von Andersdenkenden, die Unterdrückung von Frauen, die Ausgrenzung von Minderheiten, Kindesmißhandlung und auch die Rechtfertigung von Gewalt, Krieg und Terrorismus.

is distinctive about Christian *bhakti*?“<sup>69</sup> Dieser Ansatz ist vielversprechend, weil damit bestimmte Konnotationen hervorgehoben werden können, die Begriffe aus der abendländischen Tradition – der blasse Parallelbegriff in diesem Fall wäre ‚Hingabe‘ – nicht besitzen.<sup>70</sup> Doch wären solche Begriffe als Termini religionswissenschaftlicher Metasprache derselben rigorosen Prüfung, Bestimmung und Reflexion zu unterziehen wie westliche Termini, die auf Gegenstände in anderen Kulturen angewendet werden.<sup>71</sup>

Ein Vergleichsansatz, der die Probleme früherer Zugänge berücksichtigt und in mancher Hinsicht als methodologischer Ausgangspunkt für die vorliegende Studie dienen kann, stammt von William Paden.<sup>72</sup> Paden beschreibt die „comparative perspective“ wie folgt. Zunächst gehe es nicht um eine schlichte Gegenüberstellung verschiedener Religionen, sondern um „the process of understanding any continuities and differences in the history of all types of religious phenomena.“ Die vergleichende Perspektive leite sich nicht deduktiv von der Philosophie des Forschers ab, sondern induktiv von historischem Wissen, auf welchem somit die vergleichende Forschung basiere. Diese könne auf verschiedenen Spezifitätsebenen stattfinden, auf „different levels of part-to-whole relationship“. Beim Vergleich gehe es nicht um die Feststellung von Identität – die Suche nach dem ‚Wesen‘ –, sondern lediglich um Ähnlichkeit oder Analogie; daneben müsse der Vergleich auch die Unterschiede herausstellen. Die vergleichende Perspektive sei „the process by which overarching themes on the one hand and historical particulars on the other get enriched by the way they illumine each other. ... [T]he species add to our understanding of the genus, just as the genus calls attention to common patterns present in a species. ... [B]icycles and jets show what transportation can be, pianos and flutes demonstrate what musical instruments can be, Gandhi and Napoleon embody what leadership can be.“<sup>73</sup> Solche Kategorien (*transporta-*

69 Smart, *Worldviews*, 20.

70 Diese Idee ist an sich nicht neu; siehe schon A. J. Appasamy, *Christianity as Bhakti Mārga: A Study in the Mysticism of the Johannine Writings* (London: Macmillan, 1927), dies allerdings aus theologischer, nicht religionswissenschaftlicher Perspektive. In jüngerer Zeit haben Robert Buswell und Robert Gimello den buddhistischen Begriff *mārga* („Weg, Pfad“) als „potentially cross-cultural category“ erörtert; „Introduction“, in *Paths to Liberation: The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought*, hg. von Robert E. Buswell und Robert M. Gimello (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992), 1–36. Siehe zu dem Thema auch Michael Pye, der noch weiter geht und parallel zum „gender-critical approach“ etwa einen „Afro-critical“ und einen „Sino-critical approach“ einfordert. „Religion: Shape and Shadow“, *Numen* 41 (1994): 51–75, bes. 56.

71 Siehe dazu auch Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and ‚The Mystic East‘* (London: Routledge, 1999), 211f.

72 William E. Paden, *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion* (Boston: Beacon Press, 1988); zum folgenden siehe S. 3–5. Paden hat seinen vergleichenden Ansatz noch einmal kurzgefaßt als „new comparativism“ in einem Sonderheft von *Method & Theory in the Study of Religion* vorgestellt: „Elements of a new comparativism“, *Method & Theory in the Study of Religion* 8 (1996): 5–14. Der Ansatz wird dort im Anschluß kritisch kommentiert von: Marsha Hewitt, „How new is ‚new comparativism‘? Difference, dialectics, and world-making“ (15–20); Donald Wiebe, „Is the new comparativism really new?“ (21–29); E. Thomas Lawson, „Theory and the new comparativism, old and new“ (31–35). Paden antwortet darauf in „A new comparativism: Reply to the panelists“ (37–49). Während manche Kritikpunkte an Padens Argumentation vorbeigehen, sind andere z.T. berechtigt, etwa die Frage, ob sein Zugang wirklich „neu“ sei. Eine überzeugende Kritik an den Grundzügen des Ansatzes findet sich hier aber nicht.

73 Paden illustriert dies auch mit einem Beispiel aus dem Religionsbereich (S. 5): „The Kaaba, the Muslim shrine at Mecca, the symbolic connecting point of heaven and earth for the Islamic world, is more