

Max Deeg / Oliver Freiberger / Christoph Kleine / Karénina Kollmar-Paulenz (Hg.)

Grenzen der Religion

Säkularität in der Asiatischen Religionsgeschichte





Critical Studies in Religion/ Religionswissenschaft (CSRRW)

Herausgegeben von
Oliver Freiberger, Bettina Schmidt,
Michael Stausberg

Band 17

Vandenhoeck & Ruprecht

Max Deeg / Oliver Freiberger / Christoph Kleine /
Karénina Kollmar-Paulenz (Hg.)

Grenzen der Religion

Säkularität in der Asiatischen Religionsgeschichte

Vandenhoeck & Ruprecht

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

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen, ein Imprint
der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotel, Brill Schöningh,
Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, V&R unipress
und Wageningen Academic.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: © Giuseppe Castiglione / National Museum of Asian Art,
Smithsonian Institution, Freer Collection, Purchase — Charles Lang Freer Endowment
and funds provided by an anonymous donor, F2000.4 (Detail).

Der Qing-Kaiser Qianlong, hier als Bodhisattva Mañjuśrī im Zentrum eines tibetischen
Thangkas von dem italienischen Hofmaler Giuseppe Castiglione portraitiert, repräsentiert in
seiner Person das komplexe Zusammenspiel von Religion und Säkularität in Asien.
Er inszenierte sich als buddhistischer Herrscher und machte sich als Literat und Förderer
der schönen Künste und Wissenschaften einen Namen.

Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen
Satz: le-tex publishing services, Leipzig

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-2230
ISBN 978-3-647-50037-9

Vorwort

Mit dem Erscheinen dieses achten Tagungsbandes begeht der Arbeitskreis Asiatische Religionsgeschichte (AKAR) zugleich sein 25-jähriges Bestehen. Zu einer Zeit, in der Arbeitskreise in der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW) zwar in der Satzung vorgesehen waren, aber in der Realität nicht existierten, gründeten wir den Arbeitskreis, um ein Austauschforum für diejenigen zu schaffen, die im deutschsprachigen Raum die asiatische Religionsgeschichte erforschen. Wir waren erfreut zu sehen, dass sich in der Folge zahlreiche weitere Arbeitskreise bildeten (zurzeit sind es elf), die unterschiedlich strukturiert sind und sich wichtigen Themen widmen.¹

Die Arbeit von AKAR besteht primär in der Durchführung von Arbeitstagungen, bei denen Expert:innen für Südasien, Zentralasien, Ostasien und Südostasien konkrete Fallbeispiele vorstellen, auf deren Grundlage theoretische Fragen zu einem bestimmten religionswissenschaftlich relevanten Thema diskutiert werden, sowie in der Publikation der Tagungsbeiträge und -ergebnisse. Die Themen der ersten sieben Bände waren: Religion und Staat, Orientalismus und Okzidentalismus, Norm und Praxis, Kanonisierung und Kanonbildung, Historiographie und Hagiographie, die Anwendbarkeit des Religionsbegriffs in Asien und das Konzept der Religionsbegegnung in der asiatischen Religionsgeschichte.²

Der vorliegende Band enthält die Ergebnisse der 8. AKAR-Tagung mit dem Thema „Ansätze von Säkularität in vormodernen Gesellschaften Asiens“, die vom 20. bis 23. August 2018 an der Universität Bern stattfand und in Kooperation mit der Kolleg-Forschungsgruppe „Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities“³ der Universität Leipzig durchgeführt wurde. Neben den Autor:innen der hier veröffentlichten Aufsätze nahm auch Jens Schlieter an der Tagung teil. Zusätzlich konnten wir Monika Wohlrab-Sahr, Co-Direktorin der Kolleg-Forschungsgruppe in Leipzig, dafür gewinnen, einen Reflexionsbeitrag zu den vorgestellten Forschungen zu verfassen, der diesen Band abschließt.

Wir bedanken uns herzlich bei dem Team des Instituts für Religionswissenschaft an der Universität Bern für die Gastfreundschaft und die reibungslose Organisation hinter den Kulissen, die es uns ermöglichte, lange stimulierende Diskussionen in einer überaus angenehmen Atmosphäre zu führen. Besonders hervorheben möchten

1 Für eine Übersicht siehe <https://www.dvrw.uni-hannover.de/de/>.

2 Zu Details der Tagungen und den bibliographischen Angaben der Tagungsbande siehe hier: <https://www.dvrw.uni-hannover.de/de/arbeitskreise/ak-asiatische-religionsgeschichte-akar/>.

3 Siehe <https://www.multiple-secularities.de/>.

wir die Institutssekretärin, Anita Dähler, die für Hotelbuchungen, Reiseabrechnungen etc. verantwortlich war, und die Studierenden Jana Lehmann, Naranjargal Oyunbaatar und Michaela Wisler, die alle logistischen Aufgaben während der Tagung hervorragend meisterten.

Max Deeg

Oliver Freiberger

Christoph Kleine

Karénina Kollmar-Paulenz

Inhalt

Vorwort.....	5
<i>Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine, Karénina Kollmar-Paulenz</i> Einleitung.....	9
<i>Oliver Freiberger</i> Haus versus Hauslosigkeit. Eine buddhistische Bestimmung von Säkularität? ..	19
<i>Peter Schalk</i> „Religion gehört nicht zum Bewusstsein des Kampfes“. Skizze einer nicht-religiösen kriegerischen Ideologie der tamilischen Tigerbewegung	37
<i>Karénina Kollmar-Paulenz</i> „Säkulare“ Wissenschaften und „religiöse“ Interessen. Der mongolische Gelehrte Gombojab (ca. 1692 – ca. 1750) und sein wissenschaftliches Werk	85
<i>Ayur Zhanaev</i> The Nonreligious Orders in the Buddhist Didactic Literature of the Buryat-Mongols (19 th – early 20 th c.).....	121
<i>Nikolas Broy</i> Herrschen als Weg der Götter? Bemerkungen zur Säkularität des spätkaiserzeitlichen chinesischen Staates anhand von Rechtstexten und Beamtenhandbüchern.....	139
<i>Max Deeg</i> Innerhalb und jenseits der Welt. Kritische Überlegungen zum buddhistischen Begriffspaar <i>laukika/lokottara</i> im Verhältnis zu säkular/religiös	173
<i>Hubert Seiwert</i> Säkularisierung und Säkularität im chinesischen Altertum.....	197

Christoph Kleine

Über Säkularität als Spezialtaxonomie und die Kontextabhängigkeit von Klassifikationssystemen. Eine Rekonstruktion vormoderner Wissensordnungen anhand japanischer Enzyklopädien und Wörterbücher ... 237

Katja Triplett

Tradierung und Ausdifferenzierung religiösen und medizinischen Wissens im frühmodernen Japan am Beispiel der Ärzte Dōsan, Gensaku und Furusawa Gentai 281

Edith Franke

Religion und Säkularität im modernen Indonesien 307

Monika Wohlrab-Sahr

Differenzierungen, Deutungskonkurrenzen, alternative Sinnsysteme. Grenzen der Religion in der asiatischen Religionsgeschichte 335

Autor*innenverzeichnis 349

Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine, Karénina Kollmar-Paulenz

Einleitung

Der vorliegende Band versammelt Beiträge zur 8. Tagung des Arbeitskreises Asiatische Religionsgeschichte (AKAR), die im August 2018 an der Universität Bern (Schweiz) stattfand und in Kooperation mit der DFG-Kolleg-Forschungsgruppe „Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities“ (Universität Leipzig) ausgerichtet wurde. Thematisch knüpfte die Tagung unmittelbar an die 6. AKAR-Tagung (Leipzig 2010) an, auf der die Frage nach etwaigen eigenen Religionskonzepten bzw. semantischen oder funktionalen Äquivalenten zum ‚modernen westlichen‘ Religionsbegriff in Gesellschaften Asiens erörtert und auf dieser Grundlage die Frage nach der transkulturellen Übertragbarkeit des Gattungsbegriffs ‚Religion‘ diskutiert wurde.¹ Ziel der 8. AKAR-Tagung war es, aus einer eher differenzierungstheoretischen Perspektive die Frage nach Prozessen binnengesellschaftlicher Differenzierung aufzuwerfen, im Zuge derer sich möglicherweise soziale Handlungsfelder, Wertsphären, Lebensordnungen, Wissensordnungen, Sinnprovinzen oder Funktionssysteme ausdifferenziert haben, die im metasprachlichen Sinne als ‚religiös‘ qualifizierbar wären. Dabei sollte es nicht primär oder gar ausschließlich um die Beschreibung oder inhaltliche Bestimmung der als ‚religiös‘ oder ‚religioid‘ erscheinenden Kultursegmente bzw. Gesellschaftsbereiche gehen, sondern um eine Analyse der Grenzziehungsprozesse selbst, in deren Verlauf ‚Säkularitäten *avant la lettre*‘ erzeugt wurden, deren spezifische Konfiguration lokale und kulturspezifische Prozesse der Säkularisierung in der Moderne gefördert, behindert oder mitbestimmt haben.

Der auf der Tagung als Orientierungshilfe zugrunde gelegte Begriff von ‚Säkularität‘ basiert in seiner allgemeinsten Fassung auf der Definition, die ursprünglich von Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt aufgestellt wurde. Demnach verweist der Begriff auf „die institutionell und kulturell-symbolisch verankerten Formen und Arrangements der Unterscheidung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen.“² In einem spezifischeren Sinne, der die Kontingenz

1 Schalk, Peter, Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine und Astrid van Nahl, Hrsg., *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*. Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 32. (Uppsala: Uppsala Universitet, 2013).

2 Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt, „Vielfältige Säkularitäten: Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen.“ *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Nr. 7 (2011): 53–71, 61.

von ‚Säkularität‘ als Spezial-Taxonomie stärker in den Fokus rückt, wird ‚Säkularität‘ definiert als „interrelated epistemic and social structures in which given social configurations are conceptually cast into a binary taxonomy in terms of classifying things as either religious or nonreligious by relevant actors.“³ Die Definition verweist darauf, dass entsprechend vorgenommene Grenzziehungen wertbezogen und interessegeleitet und damit häufig gesellschaftlich umstritten und historisch reversibel sind. Darüber hinaus geht das der Tagung zugrunde liegende Verständnis von Säkularität von einer kulturabhängigen Vielfalt von ‚Säkularitäten‘ aus, womit bewusst an Shmuel Eisenstadts Konzept der „multiple modernities“⁴ angeknüpft wird.

Anhand ausgewählter Fallbeispiele sollte auf der Tagung nach emischen Taxonomien, Formen sozialer Differenzierung und binnenkulturellen Grenzziehungen gefragt werden, die zumindest im Ansatz unter dem Gesichtspunkt der ‚Säkularität‘ analysiert werden können. In diesem Sinne sollten auch potenziell ethnozentrische und modernisierungstheoretische Ansätze kritisch hinterfragt werden, die den Prozess der Säkularisierung als bloße Folge oder Begleiterscheinung einer vom ‚Westen‘ ausgehenden Modernisierung betrachten und ‚Säkularität‘ in nicht-westlichen Gesellschaften stets nur als Produkt einer Diffusion westlicher Ordnungsvorstellungen konzeptualisieren. Dabei sollen kulturelle Differenzen in Bezug auf grundlegende Ordnungsvorstellungen und Episteme zwischen den zu untersuchenden Gesellschaften untereinander und in Relation zur ‚westlichen Moderne‘ hier keineswegs ignoriert oder geleugnet werden, sondern überhaupt erst im Detail sichtbar gemacht werden. Auf der anderen Seite soll aber auch ein eurozentrischer Exzeptionalismus vermieden werden, der von einer prinzipiellen Andersartigkeit europäischer Gesellschaftsformationen und -konzeptionen ausgeht und daher jedem interkulturellen Vergleich unter Anwendung (vermeintlich) im Westen entstandener Konzepte als *tertium comparationis* eine Absage erteilt.

Der religionswissenschaftliche Diskurs schwankt hier zwischen den Polen einer Annahme der ewigen Existenz von Religion zu allen Zeiten und in allen Regionen als unverbrüchliches Element der menschlichen Kultur oder gar des menschlichen Wesens einerseits und der Annahme, ‚Religion‘ sei eine neuzeitliche Erfindung von Europäern, während das vormoderne Asien ein ungeheurer magischer Zaubergarten⁵ gewesen sei, innerhalb dessen Unterscheidungen zwischen religiösen

3 Christoph Kleine und Monika Wohlrab-Sahr, „Comparative Secularities: Tracing Social and Epistemic Structures beyond the Modern West.“ *Method & Theory in the Study of Religion* 32, Nr. 4 (2020): 1–30, 6.

4 Shmuel N. Eisenstadt, *Multiple modernities* (New Brunswick, N.J.: [u. a.] Transaction Publishers, 2002). <http://www.gbv.de/dms/bowker/toc/9780765809261.pdf>.

5 Max Weber und Marianne Weber, Hrsg., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*, 9. Aufl. Uni-Taschenbücher; 1489 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988 [1921]), 278.

und nicht-religiösen Handlungs- und Kommunikationsmodi, Rollen, Institutionen, Diskursen usw. nicht vorgenommen worden seien, andererseits.

Wie bei jeder AKAR-Tagung wurden die Teilnehmerinnen und Teilnehmer gebeten, sich bei der Ausarbeitung ihrer Beiträge an einigen thematischen Leitfragen zu orientieren. Die Leitfragen für diese Tagung waren die folgenden:

1. Welche emischen Taxonomien, Klassifikationen und Wissensordnungen sind in dem untersuchten historischen Kontext aufzufinden, die einen Hinweis auf eine Unterscheidung religiöser von nicht-religiösen Handlungen, Kommunikationen, Diskursen, Rollen, Institutionen, Normen, Ordnungsvorstellungen, Wissensordnungen usw. liefern könnten?
2. Lassen sich innerhalb der untersuchten Quellen kommunikative Codes oder Leitunterscheidungen auffinden, die auf konzeptuelle Grenzziehungen zwischen religiösen und nicht-religiösen Handlungsfeldern, Sinnprovinzen, Wertsphären oder Lebensordnungen hindeuten?
3. Werden von relevanten Akteuren spezifische Funktionserwartungen an Rollenträger und Institutionen gestellt, die aus heutiger Perspektive als ‚religiös‘ kategorisiert werden?
4. Wer sind die an den Aushandlungsprozessen über sozialstrukturell relevante Differenzierungen zwischen ‚Religiösem‘ und ‚Nicht-Religiösem‘ beteiligten Akteure? Von welchen Interessen sind sie geleitet? Auf welche Probleme reagieren sie mit ihren Grenzziehungen? Welche sozialen und kulturellen Folgen haben die Grenzziehungen?
5. Lassen sich in den untersuchten Kontexten Pfadabhängigkeiten ausmachen, die mitbestimmend waren für die Formen und Verläufe von kulturspezifischen Auseinandersetzungen mit modernen westlichen Ordnungsvorstellungen von ‚Säkularität‘?

Die hier versammelten Beiträge behandeln das Thema aus unterschiedlichen historischen und theoretischen Perspektiven. Ausgehend von Monika Wohlrab-Sahrs und Marian Burchardts Feststellung, „the concept of *secularity* ... also encompasses the at times latent, taken-for-granted forms of the distinction between the religious and the non-religious“,⁶ fragt Oliver Freiberger, ob sich solche „latenten Säkularitäten“ auch in normativen religiösen Texten der indischen Antike finden, und wenn dies der Fall sein sollte, inwiefern es gerechtfertigt sei, sie als Unterscheidung von ‚religiös‘ und ‚nicht-religiös‘ zu beschreiben. Freiberger geht diesen Fragen am Beispiel des indischen Buddhismus nach, wobei er sich auf die wohl ältesten Teile des Pāli-Kanons, die vier großen Nikāyas sowie einzelne Sammlungen aus dem *Khuddaka-Nikāya* beschränkt. Daher, so betont er, können die Resultate seiner

⁶ Wohlrab-Sahr/Burchardt, „Multiple Secularities“, 881.

Analyse nicht auf den indischen Buddhismus in seiner Gesamtheit übertragen werden. Anhand der konzeptuellen Unterscheidung von Haus und Hauslosigkeit zeigt Freiberger auf, wie Säkularität in den oben genannten Texten bestimmt wird. Er arbeitet heraus, dass einer der drei in den Pali-Texten verwendeten Begriffe für ‚Haushalter‘, *gahapati*, in narrativen Zusammenhängen verwendet wird, die auf zwei unterschiedliche semantische Felder des Begriffs schließen lassen. Zum einen bezeichnet *gahapati* in seiner ‚säkularen‘ Variante eine gesellschaftliche Gruppe mit herausgehobenem wirtschaftlichem Status, jedoch unbekanntem religiösen Vorlieben und Praktiken. Zum anderen bezieht sich der Begriff in seiner ‚religiösen‘ Variante auf Haushalter, die engstens mit dem buddhistischen Orden verbunden waren. Die Autoren der buddhistischen Texte, so Freibergers These, verknüpften die beiden semantischen Felder bewusst miteinander, um die buddhistische Lehre eben dieser gesellschaftlichen Gruppe näher zu bringen. Durch diese Aneignung eines Begriffs, der in jener Zeit eine latente, als selbstverständlich vorausgesetzte Form der Säkularität beschrieb, unterminierten sie zumindest auf der diskursiven Ebene eine sozial vorhandene Säkularität.

Peter Schalk untersucht in seinem Beitrag den langwährenden, auch gewaltsamen Konflikt zwischen den staatlichen Kräften Sri Lankas und der tamilischen Minderheit auf der Insel, der oft auch als religiöser Konflikt zwischen singhalesischen Buddhisten und tamilischen Hindus verstanden wird. Er geht der Frage nach, ob oder inwiefern sich die Ideologie der militanten tamilischen Tigerbewegung religiöse Konzepte und Praktiken zugunsten einer religiösen Legitimation zunutze macht. Basierend auf jahrzehntelanger, intensiver Feldforschung in Sri Lanka zeigt Schalk an vielen Beispielen, dass es sich bei der Tigerbewegung um eine strikt säkular ausgerichtete Gruppierung handelt. Er skizziert ihre „nicht-religiöse kriegerische Ideologie“, indem er nach der individuellen Religiosität der Kämpfer, aber auch nach generellen Unterschieden zwischen der Bewegung der Kämpfer und der tamilischen Volksbewegung im Hinblick auf Religion fragt. Hier spielen vermeintliche, zuweilen mit der Tigerbewegung assoziierte religiöse Konzepte wie eine Heilsgeschichte, Entsagung, Totenkult, Martyrium, heiliger Krieg sowie religiös anmutende Begriffe eine Rolle. In seiner Analyse zeigt Schalk, dass in der Tigerbewegung für jeden dieser Aspekte eine Haltung der Nicht-Religion (auch im Unterschied zur Anti-Religion) vorherrschend ist. Dies trifft ebenfalls auf ihre Zukunftsvision zu, die einen pluralistischen Staat nach dem Modell Indiens zeichnet, in welchem der säkulare Staat religiösen Pluralismus unterstützt. Die Befunde zeigen konsistent, dass die Tigerbewegung eine säkulare, nicht religiös fundierte Ideologie besitzt, die jedem einzelnen Kämpfer private Religiosität freistellt. Zudem weist sie Unterschiede hinsichtlich ihrer religiösen Vorstellungen zu jenen der tamilischen Volksbewegung auf. Bisher wurde eine solche Differenzierung nicht vorgenommen, wohl auch aufgrund der Einstufung der Tigerbewegung als religiöser Terrorismus. Schalks Analyse zeigt eindrücklich, dass in einem stark

religiös aufgeladenen Konflikt – wohl auch entgegen der üblichen religionswissenschaftlichen Erwartung – eine militaristische Bewegung existieren kann, die bewusst und reflektiert auf eine religiöse Legitimation verzichtet und stattdessen auf eine konsequent säkulare Begründung ihres Kampfes setzt.

Der Beitrag von Karénina Kollmar-Paulenz geht den Aushandlungsprozessen der Grenzen zwischen religiösen und nicht-religiösen Wissensordnungen im Kontext der sozio-kulturellen und politischen Rahmenbedingungen des Qing-Reichs (1644–1911) nach. Die spezifischen Konfigurationen des Verhältnisses von Religion und Säkularität in den tibetischen und mongolischen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts werden anhand des Œuvres des mongolischen Gelehrten Gombojab (ca. 1692–1750) untersucht, der während der Regierungszeit des Qianlong-Herrschers als leitender Beamter der „Schule für die tibetische Sprache“ tätig war. Kollmar-Paulenz arbeitet heraus, dass in Gombojabs Schriften die epistemische Unterscheidung zwischen religiösen und nicht-religiösen Wissensbereichen zur Anwendung kommt, die auf der bekannten buddhistischen Unterscheidung zwischen *laukika/lokottara* beruht. In seinem Werk stehen tradiertes religiöses und neues Wissen insbesondere dann in einem Spannungsverhältnis zueinander, wenn das neue Wissen traditionelle buddhistische Deutungen herausfordert. Die Zuordnung solchen Wissens zum weltlichen Bereich ermöglicht es Gombojab, die buddhistische Deutungshoheit nicht in Frage zu stellen. Darüber hinaus betont Kollmar-Paulenz, dass die Analyse der Grenzziehungen zwischen dem Säkularen und dem Religiösen auch eine positive Identifikation des Säkularen einschließt. In einem ersten Schritt zur Untersuchung der spezifischen säkularen Logikregimes und konkreten säkularen sozialen Praktiken stellt sie anhand von Gombojabs Œuvre ausgewählte weltliche Wissensbereiche als autonome und gesellschaftlich relevante Handlungsfelder der tibetischen und mongolischen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts vor.

Ayur Zhanaev diskutiert in seinem Beitrag die diskursive Ausdifferenzierung zwischen religiösen und nicht-religiösen Bereichen der buryat-mongolischen Gesellschaft in der vorsozialistischen Periode des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Als Quellenmaterial dient ihm ein umfangreiches Korpus buddhistischer didaktischer Literatur (*yosun-u šastir, suryal, bičig, üge*), die in der Buryat-Mongolei der vor-sowjetischen Zeit in Handschriften, aber auch in gedruckten Texten unter der Laienbevölkerung zirkulierte. Ausgehend von der Annahme, dass soziale Unterscheidungen diskursiv konstruierte Taxonomien sind, die nicht unbedingt eine ‚tatsächliche‘ gesellschaftliche Differenzierung widerspiegeln, untersucht er die didaktischen Texte auf ihre nicht-religiösen Aspekte, und es gelingt ihm aufzuzeigen, dass, zumindest auf der diskursiven Ebene, Religion nicht sämtliche Bereiche des sozialen Lebens durchdrang. In der didaktischen Literatur der Zeit werden einige Dimensionen der sozialen Ordnung durch eine weltliche Rechtsordnung (*qauli*), die sich durch eine starke weltliche Führerschaft auszeichnet, und durch

die Tradition (*jangsil*) geregelt. Diese beiden taxonomischen Ordnungen werden in Beziehung zur religiösen Ordnung gesetzt: Sie unterscheiden sich von Religion, stehen jedoch in einem komplementären Verhältnis zu ihr. Der religiösen und der als Recht und Tradition ausdifferenzierten säkularen Sphäre gemeinsam ist ein gesellschaftsimmanentes Ziel, das in den Begriffen ‚Glück‘, ‚Frieden‘ und ‚Harmonie‘ gefasst wird. Die drei Begriffe sind buddhistisch konnotiert und definieren den nicht-religiösen Bereich aus buddhistischer Perspektive zwar als temporär, zugleich aber als notwendig auf dem Weg zur buddhistischen Befreiung. Zhanaev schließt aus diesem Befund, dass vergleichbare Konzepte zu ‚Religion‘ und ‚Säkularität‘ in der buryatischen emischen Taxonomie vor der Zeit der sowjetischen Modernisierung vorhanden waren.

Nikolas Broy untersucht in seinem Beitrag die Dichotomie von religiös und säkular in den späten imperialen Rechtstexten und Beamtenhandbüchern aus der Zeit der beiden letzten Dynastien in China, der Ming und der Qing. Davon ausgehend, dass in einem traditionellen chinesischen Staatsapparat durchaus eine religiöse ‚Sphäre‘ angenommen wurde, die sich nicht nur in normativen Texten, sondern auch in der in den Quellen zutage tretenden offiziellen Praxis wiederfindet, fasst Broy Religion/religiös – mit Bezug auf Searle und Schatzki – als ein kumulatives Phänomen oder Arrangement von untereinander in verschiedener Weise in Beziehung stehenden Praktiken, Dingen und Entitäten, ohne dafür notwendigerweise das Vorhandensein eines objektsprachlichen Begriffs einzufordern. Staatliche Säkularität äußert sich in offiziellen Stellungnahmen zu religiösen Praktiken und Institutionen und in regulativen Eingriffen in dieselben, aber auch im gegenseitigen Verhältnis von Staat und religiösen Institutionen. Dabei bestimmt sich das Verhältnis der staatlichen Akteure zum Religiösen einerseits durch regulative Maßnahmen, andererseits durch ihre Teilnahme an religiösen Akten und Diskursen. Während die Rechtstexte mit ihrem normativen Regelsystem Religionen in orthodox und heterodox einteilen und somit keine klare säkulare Abgrenzung vom Religiösen suggerieren, zeigt gerade die Definition von Heterodoxie ein Konzept von Säkularität – heterodoxe Institutionen oder Personen werden etwa als „weder Mönch (monastisch) noch Laie (weltlich)“ gekennzeichnet. Dem gegenüber steht jedoch auch die Auffassung, dass staatliche Institutionen und deren Akteure durchaus eng mit dem religiösen Bereich verbunden sind, wie Broy anhand ausgewählter Beispiele darlegt. Aus dem von ihm bearbeiteten Quellenmaterial schließt er, dass „nicht von einer eindeutigen Form von Säkularität gesprochen werden [kann]“, sondern dass „normative und praktische Artikulationen mitunter stark voneinander ab[wichen]“. Dies bedeutet jedoch nicht, dass es keine konzeptionelle und normative Trennung des säkularen und religiösen Bereichs gibt. Stattdessen zeigt sich eher eine Tendenz, den religiösen ‚Raum‘ von „anderen Bereichen fernzuhalten“. Broy benennt hier den „intermediären Bereich zwischen Individuum und Familie auf

der einen Seite und Staat auf der anderen“, die durchaus als säkular gefasst werden können.

Max Deeg behandelt in seinem Beitrag buddhistische objektsprachliche binäre Taxonomien wie *laukika/lokottara* (wörtlich: ‚weltlich-überweltlich‘) und die entsprechenden Begriffspaare in anderen, v. a. ostasiatischen Sprachen, in ihrem Verhältnis zu säkular/religiös. Auf der Grundlage einiger ausgewählter buddhistischer Texte (*Mahāsattārisaka-sutta*, *Śrāvaka bhūmi*), in denen *laukika* und *lokottara* thematisiert bzw. kommentiert werden, arbeitet er heraus, dass *lokottara* mit dem identifiziert wird, was hochtranszendent genannt werden könnte: weite Bereiche dessen, was durchaus im religiösen Feld verortet werden könnte (z. B. der Bodhisattva-Pfad), gehören danach zum Weltlichen. Ein weiteres dichotomisches Konzept, das der Unterscheidung in säkular-religiös entsprechen könnte, ist das zwischen einem weltlichen und einem religiösen ‚Gesetz‘ (*rājadharma* / *buddhadharma*). Hier zeigt sich, dass die Grenzlinien zwischen den beiden *dharmas* oft unkonkret und vom jeweiligen Kontext abhängig sind. Sie lassen keine eindeutige Differenzierung zu, die auf eine klare Abgrenzung zwischen religiös und säkular verweisen. Ein weiteres objektsprachliches Begriffspaar, das Deeg diskutiert, ist das von ‚Welt‘ (Skt. *loka*) und ‚Himmel‘ (Skt. *svarga*). Letzteres verweist auf konkret kosmologisch verortbare weltliche und religiöse Sphären. Im ‚mikrokosmischen‘ Kontext werden mit ihnen auch heilige (Pilger-)Stätten, die ihre religiöse ‚Aura‘ aus ihren postulierten Verbindungen mit Ereignissen im Leben des Buddha beziehen, in Relation zu anderen, profanen Orten unterschieden. Eine weitere binäre Distinktion, der Deeg im ostasiatischen Buddhismus nachgeht und die die Ausführungen in Oliver Freibergers Beitrag gewissermaßen komplementiert, ist die zwischen der Gemeinschaft der Ordinierten (Skt. *bhikṣu*, *bhikṣuṇī*) oder Asketen (Skt. *śramaṇa*) und den Laien (Skt. *upāsaka*, *upāsikā*). Mit Blick auf die verschiedenen buddhistischen objektsprachlichen binären Taxonomien, die ihre Begriffspaare durchaus je nach konkretem oder historischem Kontext unterschiedlich voneinander abgrenzen, plädiert Deeg für die Untersuchung von Begriffs- oder Konzeptionsfeldern, die sich nicht notwendigerweise und vollständig mit einer Distinktion von religiös und säkular decken mögen, jedoch gerade in ihrer diskursiven Komplexität die multiplen Säkularitäten des Leipziger Forschungsprojektes reflektieren.

Ausgehend von der Feststellung des Widerspruchs, Säkularität als modernes Phänomen und Konzept in vormodernen Gesellschaften verorten zu wollen, unternimmt Hubert Seiwert in seinem Beitrag eine *tour de force* durch die antike, vormittelalterliche chinesische Religionsgeschichte von der Zhou-Zeit (ca. 11. Jh. v. Chr.) bis zum Ende der Han Dynastie (Beginn des 3. Jh. n. Chr.) mit Blick auf die Frage, ob es im antiken China Säkularisierung und Säkularität gegeben hat. Seiwert legt für seine Analyse der Frühzeit der chinesischen Religionsgeschichte eine substantielle Religionsdefinition und ein offenes Konzept von Säkularität zugrunde, verstanden als Ergebnis von Säkularisierung und gekennzeichnet

durch „Bedeutungsverlust von Religion und soziale Differenzierung“. Während ihm zufolge die Periode der Westlichen Zhou (ca. 11.–8. Jh. v. Chr.) durchaus als vorsäkulare Gesellschaft verstanden werden kann, zeichnet sich die Östliche Zhou-Dynastie nicht durch einen Bedeutungsverlust von Religion aus, sondern durch die schwindende Relevanz überweltlicher Akteure, was er am Beispiel von Divinationspraktiken aufzeigt. In der Periode der ‚Streitenden Reiche‘ werden Macht und sogar die Existenz der Gottheiten mehr und mehr in Zweifel gezogen. Philosophische Deutungsmuster humanistischer (Mozi) und rationalistischer (Xunzi) Form treten hervor, und Religion wird bis zu einem gewissen Grad optional und begründungsbedürftig. Säkularisierungstendenzen sieht Seiwert auch in der Ausdifferenzierung von Politik (Legalisten) und Wirtschaft als autonome Handlungsfelder. Diese Tendenzen erreichen ihren Höhepunkt im ersten imperialen Staatsgebilde der Qin (221–207 v. Chr.). Während Seiwert bestehende Unterschiede zwischen den Entwicklungen im antiken China und in westlichen, christlich bestimmten Gesellschaften anerkennt, widerlegt er die in Säkularisierungstheorien enthaltene Meistererzählung einer Singularität der westlichen Entwicklung, die vormodernen, nicht zuletzt nicht-abendländischen Kulturen und Gesellschaften die Option einer solchen Entwicklung abspricht. Zugleich betont er aber, dass unsere Interpretation vormoderner Gesellschaften stets von unseren theoretischen Positionen zu Religion und Säkularität abhängig sei: Ob und in welchem Maße eine Gesellschaft als säkular (oder religiös) zu bewerten ist, hängt letztlich von den zugrunde gelegten Definitionen von Religion, Säkularisierung und Säkularität ab.

Ausgehend von der These, dass Enzyklopädien und nach Sachgebieten thematisch geordnete Wörterbücher entscheidende Hinweise auf relevante Klassifikationspraktiken und Taxonomien liefern, widmet sich Christoph Kleines Beitrag der Frage, ob in vormodernen japanischen Enzyklopädien und Wörterbüchern so etwas wie ‚Religion‘ (etwa als *shūshi* 宗旨, *shūkyō* 宗教 o. ä.) als distinktes Wissens- oder Sachgebiet definiert und womöglich gar in einem binären Schema von einer ‚säkularen‘ sozialen Umwelt unterschieden wird. Weitere potenzielle Indikatoren für eine spezifische Wissensordnung sucht Kleine im Fächerkanon an vormodernen Bildungseinrichtungen Japans. Er kommt zu dem Schluss, dass weder Enzyklopädien und Wörterbücher noch der Fächerkanon vormoderner Bildungsinstitutionen darauf hindeuten, dass ‚Religion‘ als eigenständiges „Kultursachgebiet“, ‚säkularen‘ Kultursphären, Handlungsfeldern oder sozialen Systemen gegenübergestellt worden wäre. Auf den ersten Blick scheint dieses Ergebnis den in früheren Publikationen geäußerten Thesen Kleines zu widersprechen, dass es bereits seit dem 11. Jahrhundert mit der Unterscheidung zwischen einer mit weltlichen Dingen befassten ‚Nomosphäre des Herrschers‘ (*ōbō* 王法) und einer auf außerweltliche Heilsgüter konzentrierten ‚Nomosphäre des Buddha‘ (*buppō* 仏法) ein binäres Klassifikationschema gab, das eine starke Nähe zum Idealtyp der Säkularität aufweist. Allerdings sieht Kleine sich eher in der mehrfach geäußerten Auffassung bestätigt, dass Säkula-

rität – oder strukturell analoge und funktional äquivalente Unterscheidungsfiguren – eine Spezialtaxonomie ist, die nur in bestimmten diskursiven Kontexten zur Anwendung kommt, vornehmlich in machtpolitischen, etwa wenn zwei Ordnungsmächte wechselseitig ihre Geltungsansprüche anmelden. Japanische Enzyklopädien und Wörterbücher der Vormoderne richteten sich demgegenüber vor allem an Dichter und Literaten und standen ebenso wie die Bildungseinrichtungen in starker Abhängigkeit von chinesischen Vorbildern – sie repräsentieren ihrerseits kontextabhängige Spezialtaxonomien, die keine Rückschlüsse auf eine allgemeingültige Klassifikation von Kultursachgebieten und sozialen Domänen zulassen.

Katja Triplett wendet sich in ihrem Beitrag dem Problem der Anwendung des Idealtypus Säkularität auf die vormoderne japanische Gesellschaft zu, indem sie die Unterscheidung zwischen Religion und Medizin in einer Zeit des Umbruchs ab dem späten 16. Jahrhundert untersucht. Dieser Umbruch war geprägt vom Ringen um eine neue Gesellschaftsordnung nach verheerenden Bürgerkriegen, der Begegnung mit europäischen Händlern und Missionaren sowie einem allmählichen Verlust des Bildungsmonopols des Buddhismus zugunsten des ‚Neo-Konfuzianismus‘. Anhand des Fallbeispiels zweier Ärztfamilien und deren schriftlicher Hinterlassenschaft zeigt sie auf, welche Auswirkungen dieser Umbruch auf die Grenzziehungen zwischen den retrospektiv als ‚Religion‘ und ‚Medizin‘ definierten, aber durch das gemeinsame Ziel der Krankenheilung verbundenen Handlungsfeldern, hatte. Dabei fragt sie nach der Motivation der Akteure, der Funktion ihrer Handlungen, den beteiligten Institutionen und nach ihren Handlungen, Praktiken und Deutungen, um die These einer zunehmenden Ausdifferenzierung von Religion und Medizin als unabhängige Handlungsfelder in der Edo-Zeit (1603–1868) zu überprüfen. Triplett zeigt auf, dass sich die Beziehung von religiöser und säkularer Heilkunst durch Unschärfen, Ambivalenzen, Grauzonen, aber auch gemeinsame Schnittmengen auszeichnet. Manche Unschärfen sind rein institutionengeschichtlich bedingt, da noch in der frühen Edo-Zeit ein großer Teil der Ärzte formal den Status buddhistischer Mönche hatte. Da eine klare Grenzziehung zwischen religiösen und nicht-religiösen Theorien und Methoden der Heilkunst kaum nachweisbar ist, schlägt Triplett ein Modell gradueller Abstufung vor. Zu fragen wäre demzufolge nach dem Intensitätsgrad der Modi Säkularität und Religiosität in den jeweiligen Traditionen. So betrachtet suggerieren die behandelten Fallbeispiele tatsächlich eine allmähliche Ausdifferenzierung der im späten 16. Jahrhundert noch ein gemeinsames Repertoire bildenden Geistestraktionen und Wissensordnungen. Die zunehmend dominierende ‚konfuzianische Medizin‘ und die daoistisch beeinflusste Lebenspflege erscheinen nun als eher säkular, d. h. in erster Linie unabhängig von der buddhistischen Tradition und ihren Institutionen, deren primäre Funktion eben nicht in der Erhaltung oder Wiederherstellung der Gesundheit bestand, sondern in der Befreiung aus dem Kreislauf von Geburt und Tod.

Edith Franke untersucht in ihrem Beitrag die historischen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen für die Verhältnisbestimmung von Religion und Säkularität im gegenwärtigen Indonesien, wobei der geographische Schwerpunkt auf Java liegt. Dabei nimmt sie auch religionspolitische Maßnahmen und Akteure im Spannungsfeld der Grenzziehungen zwischen Religion und Säkularität in den Blick. An ausgesuchten Beispielen entfaltet sie die historische Entwicklung der Verbindung religiöser und säkularer Zuständigkeiten, deren Referenzsystem die javanische Tradition der Harmonisierung unterschiedlicher Interessen und Anliegen (*kejawen*) ist. Sie zeigt auf, dass im modernen Indonesien die Relationalität zwischen Religion und Nicht-Religion im Spannungsfeld von *kejawen* und unterschiedlichen, sowohl inklusivistischen als auch normativ-sunnitischen islamischen Strömungen ausgehandelt wird. Ausgehend vom Konzept der „Islamicate Secularities“,⁷ welches die Komplexität und Diversität in der Verhältnisbestimmung von Religion und Säkularität in islamisch geprägten Gesellschaften in den Blick nimmt, arbeitet Franke heraus, dass sich das relationale Verhältnis von Religion und Säkularität in Indonesien besser als eine ‚religionicate secularity‘ beschreiben lässt, in der nicht nur der Islam, sondern auch andere Religionen eine wichtige Rolle spielen. Ausdruck dieser spezifischen Form von Säkularität ist die indonesische ‚semi-säkulare‘ Verfassung mit ihrem Konzept vom Glauben an eine höchste Gottheit (*Ketuhanan Yang Maha Esa*), dem ersten der in der Verfassung verankerten fünf Prinzipien (*Pancasila*). Das Verhältnis zwischen Religion und Säkularem wird im modernen Indonesien damit nicht als binäre, sich gegeneinander positionierende und einander ausschließende Ordnung bestimmt, sondern als relational und flexibel.

Wir hoffen, mit diesem Band ein historisch und quellenbasiert differenzierteres Bild über Konzeptualisierungen von sozialer Differenz in Gesellschaften Asiens vorzulegen, die als Ressourcen für kulturspezifische Ausformungen von ‚Säkularität‘ in der globalen Moderne potenziell wirksam waren. Dabei waren wir bemüht, weder der Versuchung nivellierender Generalisierung (Universalismus) noch der eines westlichen Exzeptionalismus (Partikularismus) zu erliegen. Ob das gelungen ist, mögen die Leser:innen entscheiden.

7 Markus Dressler, Armando Salvatore und Monika Wohlrab-Sahr, „Islamicate Secularities: New Perspectives on a Contested Concept,“ *Historical Social Research* 44(3) (2019): 7–34.

Oliver Freiberger

Haus versus Hauslosigkeit

Eine buddhistische Bestimmung von Säkularität?

Der für die Fragestellung des vorliegenden Bandes zentrale Begriff, Säkularität, wird hier mit Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt als „institutionell und kulturell-symbolisch verankerte Formen und Arrangements der Unterscheidung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen, Praktiken und Deutungen“ verstanden.¹ In ihrem einschlägigen Aufsatz zu „multiple secularities“ von 2012 stellen sie die These auf, dass Säkularität in bestimmten Situationen als Antwort auf bestimmte gesellschaftliche Probleme erscheint.² Soziale Akteure unterscheiden zwischen religiösen und nicht-religiösen Gesellschaftssphären, um auftretende soziale Probleme zu lösen. Wohlrab-Sahr und Burchardt betonen, dass es verschiedene Arten von Säkularität gebe, und unterscheiden vier Formen (oder Idealtypen) der Unterscheidung von religiös und nicht-religiös, die auf jeweils unterschiedliche Ziele gerichtet sind:

- (1) secularity for the sake of individual rights and liberties;
- (2) secularity for the sake of balancing/pacifying religious diversity;
- (3) secularity for the sake of societal or national integration and development; and
- (4) secularity for the sake of the independent development of functional domains of society.³

Dieser Ansatz ermöglicht nicht nur die Ergänzung durch weitere Formen, sondern auch die Anwendung des Begriffs Säkularität auf nicht-westliche Gesellschaften und vor-moderne Epochen. Entscheidend ist, dass hierbei nicht Forscher:innen zwischen religiösen und nicht-religiösen Sphären unterscheiden, sondern die sozialen Akteure in den betreffenden historischen Kontexten selbst. Ein solches Vorgehen kann durchaus auf Kritik stoßen, ist doch die Kategorie „religiös“ schillernd und analytisch unpräzise. Die Frage, ob man den (westlichen) Begriff Religion

1 „The culturally and symbolically as well as institutionally anchored forms and arrangements of differentiation between religion and other social spheres.“ Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt, „Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities“, *Comparative Sociology* 11 (2012): 875–909, hier: 881.

2 Wohlrab-Sahr/Burchardt, „Multiple Secularities“, 887.

3 Wohlrab-Sahr/Burchardt, „Multiple Secularities“, 889.

überhaupt auf nicht-westliche, womöglich vor-moderne Kulturen anwenden kann, ohne diese gewaltsam in ein ihnen fremdes Schema zu pressen und damit ihre einzigartige Identität zu entstellen, ist ausführlich auf der 6. AKAR-Tagung und im Tagungsband diskutiert worden.⁴ Die Einleitung des Bandes fasst das Ergebnis u. a. so zusammen:

Es hat sich anhand der diversen historischen Beispiele gezeigt, dass sich in asiatischen vor- und frühmodernen Diskursen zwar kaum exakte Äquivalente für den Begriff „Religion“ finden lassen, daraus aber nicht automatisch zu folgern ist, dass es im vormodernen Asien kein Bewusstsein und somit Konzept für einen spezifischen Kulturbereich gegeben hätte, den man mit einem immer wieder neu zur reflektierenden Begriff „Religion“ bezeichnen könnte.⁵

Den Vorgang der Unterscheidung dieses „spezifischen Kulturbereichs“ – den eine verantwortlich verwendete Kategorie „Religion“ präzise bezeichnet – von anderen Kulturbereichen oder Gesellschaftssphären nennen Wohlrab-Sahr und Burchardt „Säkularität“. Sie weisen aber auch darauf hin, dass „the concept of *secularity* ... also encompasses the at times latent, taken-for-granted forms of the distinction between the religious and the non-religious“.⁶ Hier möchte ich mit der vorliegenden kleinen Studie ansetzen. Meine Fragen lauten: Lassen sich solche „latenten Säkularitäten“ in normativen religiösen Texten der indischen Antike finden? Wenn ja, welche Gestalt haben sie? Inwiefern ist es gerechtfertigt, von „religiös“ und „nicht-religiös“ zu sprechen? Und wie gehen die Verfasser mit dieser Unterscheidung um?

Quellen

Die Quellen meiner Untersuchung sind kanonische buddhistische Texte, die in der mittelindischen Sprache Pāli verfasst sind. Insbesondere für eine Diskussion über Säkularität scheint es mir nützlich, sich zunächst bestimmte Merkmale dieser Texte in Erinnerung zu rufen. Der Pāli-Kanon (*Tipiṭaka*) ist das Korpus autoritativer Texte einer Richtung im Buddhismus, die gewöhnlich als Theravāda-Schule bezeichnet wird und die heute mehrheitlich in Sri Lanka, Thailand, Myanmar, Laos und Kambodscha beheimatet ist. In der Standard-Edition der Pali Text Society umfasst der Pāli-Kanon 48 Bände, stellt also eine umfangreiche Sammlung dar. Ich

4 Peter Schalk, Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine, und Astrid van Nahl (Hg.), *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs* (Uppsala: Uppsala University Press, 2013).

5 Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine, „Einleitung“, in: Schalk/Deeg/Freiberger/Kleine/van Nahl, *Religion in Asien?*, ix–xix, hier: xviii.

6 Wohlrab-Sahr/Burchardt, „Multiple Secularities“, 881.

werde mich hier auf die vermutlich ältesten Teile beschränken, im Wesentlichen auf die vier großen Nikāyas sowie einzelne Sammlungen aus dem Khuddaka-Nikāya.

Der Pāli-Kanon ist der einzige vollständig in einer indischen Sprache erhaltene Kanon einer Mainstream-Schule des indischen Buddhismus. Der Grund dafür ist, dass ein Vorläufer der Schule, die man heute Theravāda nennt, schon früh – wohl bereits im 3. Jh. v. Chr. – nach Sri Lanka gelangte, wo sie bis heute präsent blieb. Auf dem Festland des indischen Subkontinents sind Buddhisten nach dem 13. Jahrhundert nur noch sporadisch dokumentiert, und die kanonischen Texte anderer Schulen sind heute in ihren Originalsprachen zu großen Teilen verloren. Da sie auf Material wie Palmblättern geschrieben waren, das im südasiatischen Klima nur begrenzt haltbar ist, mussten sie immer wieder kopiert werden. Weil diese Kopiertätigkeit endete, zerfielen die bestehenden Manuskripte im Laufe der Jahrhunderte. Eine wichtige Ausnahme sind – neben Funden an der Seidenstraße in Zentralasien – Texte, die im trockenen und kühlen Nordwesten des Subkontinents erhalten geblieben sind und erst kürzlich gefunden wurden. Viele dieser Texte sind in der Sprache Gāndhārī verfasst, in der vor diesen Funden nur ein einziger Text erhalten war, und sie werfen ein neues Licht auf viele Fragen zum indischen Buddhismus. Sie werden zurzeit noch immer ediert und übersetzt.

Viele kanonische Texte anderer Schulen als der Pāli-Schule wurden zudem schon ab den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung ins Chinesische und dann auch ins Tibetische übersetzt. Um den indischen Buddhismus in seiner sozialen Realität so umfassend wie möglich darstellen zu können, muss man all diese Quellen berücksichtigen. Die frühe Forschung hat oft den Pāli-Kanon als älteste und autoritativste Quelle betrachtet, doch heute weisen Forscher immer öfter darauf hin, dass die Pāli-Schule in vielen Fragen, insbesondere im Ordensrecht, für den indischen Buddhismus jener Zeit eher die Ausnahme als die Regel darstellt. Die Ergebnisse der folgenden Untersuchung, die sich auf kanonische Pāli-Texte als Quellen beschränkt, können daher nicht für den indischen Buddhismus verallgemeinert werden. Ob die Bestimmung säkularer Segmente, die sich in diesen Texten findet, so auch in den Texten anderer Schulen vorgenommen wurde, muss eine andere Studie untersuchen.

Die kanonischen Pāli-Texte entstanden sehr wahrscheinlich in einem Zeitraum von mehreren Jahrhunderten, wurden zuerst ausschließlich mündlich überliefert und dann vermutlich ab dem 1. Jh. v. Chr. auch niedergeschrieben. Sie haben den Anspruch, Wort des Buddha (*buddhavacana*) zu sein, das heißt, sie werden als autoritativ betrachtet und haben einen normativen Charakter. In der Forschung besteht weitreichender Konsens, dass historisch betrachtet die Behauptung der Theravāda-Tradition, dass Pāli die Sprache des Buddha gewesen sei, inkorrekt ist. Wenn überhaupt Originalworte des Buddha, der vermutlich Māgadhī gesprochen hat, die Lokalsprache seiner Region, in diese Texte einfließen, dann sind sie ins Pāli übersetzt worden. Die Verfasser dieser Texte sind anonym, aber man kann davon

ausgehen, dass es sich um buddhistische Mönche (und vielleicht auch Nonnen) handelte.

Trotz des Anspruchs, die Botschaft des Buddha kohärent zu entfalten, hat eine Reihe von Studien gezeigt, dass die Texte sehr heterogen sein können, was bei ihrem Umfang und der langen Entstehungszeit Historiker auch nicht weiter überraschen sollte. Dennoch ist die Perspektive der Texte doch wohl immer eine monastische und eine religiöse. Es liegt also in der Natur der Quellen, dass sie nicht danach streben, Religion als separates Kultursegment zu bestimmen, wie man es vielleicht von manchen historiographischen, juristischen, politischen oder literarischen Quellen erwarten mag, sondern dass sie allenfalls Nicht-Religion markieren und abgrenzen. Solchen Abgrenzungen möchte ich im Folgenden nachgehen.

Das Cakkavattin-Konzept

Eine klare Unterscheidung von religiös und säkular scheint, zumindest auf den ersten Blick, das alte Konzept vom Cakkavattin (Skt. *cakravartin*) zu enthalten, dem gerechten Herrscher, der das „weltliche“ Pendant zum Buddha darstellt. Der amerikanische Gelehrte, Übersetzer und Mönch Bhikkhu Bodhi fasst dieses Konzept aus buddhistischer Sicht folgendermaßen zusammen:

Buddhist tradition sees the responsibility for upholding the Dhamma in the secular domain as falling to the legendary wheel-turning monarch (*raja cakkavatti*). The wheel-turning monarch is the benevolent ruler who governs his kingdom in accordance with the highest ethical norms (*dharmiko dhammaraja*) and thereby peacefully unites the world under a reign of universal justice and prosperity. ... [W]ithin the spiritual domain, the Buddha is the counterpart of the wheel-turning monarch. Like the latter, the Buddha relies on the Dhamma and reveres the Dhamma, but whereas the wheel-turning monarch relies upon the Dhamma as principle of righteousness to rule his kingdom, the Buddha relies upon the Dhamma as ethical and spiritual norm to teach and transform human beings and guide them toward proper conduct of body, speech, and mind.⁷

Mit dem Cakkavattin-Konzept wird selbstbewusst der Anspruch formuliert, dass der Buddha, historisch einer von vielen Asketenlehrern jener Zeit, auf einer Stufe mit dem Herrscher stehe und in der spirituellen Sphäre denselben – höchsten – Rang einnehme. Auch in anderen Kontexten sind die frühen Buddhisten bestrebt, eine rhetorische Nähe zum königlichen Status herzustellen, etwa wenn ausführlich

⁷ *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pali Canon*, edited and introduced by Bhikkhu Bodhi (Somerville, MA: Wisdom Publications, 2005), 108.

beschrieben wird, wie der Buddha auf Augenhöhe mit Königen parliert, oder wenn Herrschersymbole wie das Rad oder der Löwe auch zu buddhistischen Symbolen werden.⁸ Bedeutend für unsere Fragestellung ist hier, dass mit dem Duumvirat Cakkavattin und Buddha zugleich auch zwei Domänen unterschieden werden, die, so scheint es auf den ersten Blick, als säkulare und religiöse Domäne bezeichnet werden können. Es ist allerdings zu bedenken, dass diesem Konzept zufolge beide nochmals dem Dhamma, dem kosmischen Weltgesetz, untergeordnet sind. Bhikkhu Bodhi formuliert es so:

The Dhamma has institutional embodiments as well as expressions in the lives of individuals who look upon it as their source of guidance in the proper conduct of life. These embodiments are *both secular and spiritual*. ... Neither the wheel-turning monarch nor the Buddha creates the Dhamma they uphold, yet neither can perform their respective functions without it; for the Dhamma is the objective, impersonal, ever-existent principle of order that serves as the source and standard for their respective policies and promulgations.⁹

Auch wenn sich der Cakkavattin um die weltlichen Belange kümmert, um Recht, Ordnung und Wohlstand in Staat und Gesellschaft, so tut er es diesem Konzept zufolge doch in einem religiösen Rahmen und nach religiösen Prinzipien, nämlich denen des – vom Buddha verkündeten! – Dhamma. Hier wird zwar religiös und säkular unterschieden, aber außerdem betont, dass sich der Dhamma, das kosmische und auch ethische Weltgesetz, nicht auf das Milieu von Bettelasketen beschränke, sondern vielmehr universal sei. In diesem Sinne ist das Cakkavattin-Konzept ein religiöses Konzept. Die Verfasser unterscheiden eine säkulare (in diesem Fall politische) von einer religiösen Domäne, aber die Unterscheidung dient einem religiösen Zweck. Die säkulare Sphäre ist zielgerichtet konstruiert, und diese Konstruktion steht unter religiöser Kontrolle.

Haus und Hauslosigkeit

Neben dem abstrakten Konzept von Cakkavattin und Buddha existieren noch andere Grenzziehungen, die für unser Thema interessant sein könnten. Eine in

8 Zur buddhistischen Aneignung königlicher Terminologie und Symbolik siehe Patrick Olivelle, „Power of Words: The Ascetic Appropriation and the Semantic Evolution of *dharmā*“, in: ders., *Language, Texts, and Society: Explorations in Ancient Indian Culture and Religion* (Florenz: Firenze University Press, 2005), 121–134. In derselben Weise arbeiten auch die Jainas mit königlichen und militärischen Begriffen, z. B. *jina* (Sieger) oder Mahāvīra (großer Held).

9 *In the Buddha's Words*, 108; meine Hervorhebung.

den Texten omnipräsente Gegenüberstellung ist die von Haus und Hauslosigkeit. Wenn von Menschen die Rede ist, die für ihr Streben nach religiöser Befreiung eine asketische Lebensweise wählen, kommt sowohl in narrativen als auch in doktrinären Darstellungen regelmäßig die Standardwendung „er/sie geht vom Haus in die Hauslosigkeit“ (*agārasmā anagāriyam pabbajati*) zum Einsatz. Dieser Formulierung liegt das Konzept zugrunde, dass es eine prinzipielle Unterscheidung zwischen Menschen gibt, die ein Leben „im Haus“ führen, einschließlich Beruf, Familie und anderen Pflichten, und Asketen, die dem häuslichen Leben entsagt haben, um ihr Leben ganz dem Streben nach endgültiger Befreiung zu widmen.

Auch diese Unterscheidung ist primär eine Idealvorstellung, die ihren Ausdruck ebenfalls in der frühen vierteiligen Klassifikation von Mönchen und Nonnen (*bhikkhus* und *bhikkhunis*) auf der einen Seite und männlichen und weiblichen Laienanhängern (*upāsakas* und *upāsikās*) auf der anderen findet. Es ist verlockend, diese fast soziologisch anmutende Klassifikation als eine historisch akkurate Beschreibung der sozialen Wirklichkeit des frühen Buddhismus zu übernehmen. Eine gründlichere Betrachtung zeigt aber, dass es sich primär um ein Konzept handelt, das beiden Gruppen bestimmte Aufgaben und spirituelle Möglichkeiten zuweist. Die Mönche und Nonnen widmen demzufolge ihr Leben dem Weg zur Befreiung und unterweisen die Laienanhänger darin, ein moralisch gutes Leben zu führen. Die Laienanhänger unterstützen die Ordensmitglieder materiell und erwerben damit großes religiöses Verdienst, das ihnen die Wiedergeburt in einer Himmelswelt ermöglicht. Genaue Untersuchungen der Texte haben allerdings zu Tage gebracht, dass die soziale Wirklichkeit komplizierter war. An vielen Stellen der Texte wird deutlich, dass die Ordensmitglieder keineswegs nur mit spirituellen, „außerweltlichen“ Dingen beschäftigt waren, und andere Stellen sehen auch für Laienanhänger durchaus hohe spirituelle Stufen vor, bis hin zur Befreiung.

Ich möchte dennoch behaupten, dass die konzeptuelle Unterscheidung von Haus und Hauslosigkeit zumindest ein guter Ansatzpunkt ist, um nach der Bestimmung von Säkularität in diesen Texten zu fahnden. Dazu möchte ich einen Blick auf die Termini werfen, mit denen die Unterscheidung markiert wird. Ich beschränke mich dabei auf die ältesten Texte des Pāli-Kanons, nämlich die vier großen Nikāyas sowie *Dhammapada*, *Udāna*, *Suttanipāta* und *Itivuttaka*.

Regulär nach dem Ordensrecht ordinierte buddhistische Mönche und Nonnen werden mit den *termini technici* *bhikkhu* und *bhikkhuni* klassifiziert. Doch in den Texten erscheinen auch allgemeinere Begriffe für Wanderasketen, die buddhistische Mönche und Nonnen einschließen, aber meist nicht auf sie beschränkt sind. Solche Begriffe sind *pabbajita* (Skt. *pravrajita*), wörtlich „Fortgegangener“ (d. h. fort vom weltlichen Leben), *samaṇa* (Skt. *śramaṇa*), Wanderasket (wörtlich „Streber“) oder *paribbājaka* (Skt. *parivrājaka*), „Umherwandernder“. Diese erscheinen oft in Kontrastierung zu Begriffen, die Haushalter bezeichnen. Obwohl es im Pāli eine Reihe von Wörtern für „Haus“ gibt (*gaha*, *giha*, *geha*, *ghara*, *agāra*), sind nur einige

von ihnen in einem Kompositum belegt, das im weiteren Sinne als „Hausbewohner“ übersetzt werden kann, und auch nur in Kombinationen mit bestimmten anderen Wörtern. Manche erscheinen sehr vereinzelt. Das Wort *gharamesin*¹⁰ etwa findet sich in den untersuchten Texten nur dreimal, davon zweimal in einer identischen Formulierung, die das tugendhafte Leben eines Haushalters beschreibt (Sn 33,11; SN I 215,3).¹¹ In einer Standardformel erscheint einige Male *gharāvāsa*, „das häusliche Leben“, das eng und staubig sei, während das hauslose Leben freie Luft bedeute (*sambādho gharāvāso rajopatho, abbhokāso pabbajjā*).¹² Im Umfeld dieses Begriffs findet sich manchmal *agārikabhūta* oder *agāriyabhūta*, wörtlich „als ein Häusler“, das in der Regel verwendet wird, um den früheren, weltlichen Status des betreffenden Asketen zu beschreiben.¹³ In den Begriffen *agārikabhūta* und *agāriyabhūta* steckt das Wort *agāra* für „Haus“, das wir aus der Standardformel „vom Haus in die Hauslosigkeit“ kennen, das interessanterweise aber in solchen Gegenüberstellungen sonst praktisch nicht mehr auftaucht. Nur an einer Stelle erscheint *agārin*, das dort schlicht mit *upāsaka* verbunden wird („hausbesitzender Laienanhänger“) (Sn 66,15).¹⁴

Wenn Asketen und Haushalter gegenübergestellt werden, ist neben diesen Einzelfällen das Standardwort für „Haus“ eine Variante des Wortes, das im Sanskrit *grha* lautet. Drei Begriffe für Haushalter sind am gängigsten und in ihrer Wortbedeutung praktisch synonym: *gahaṭṭha* (Skt. *grhastha*, wörtlich „Hausresident“), *gihin* (Skt. *grhin*, wörtlich „Häusler, Hausbesitzer“) und *gahapati* (Skt. *grhapati*, wörtlich „Hausherr“). Bevor ich diese Begriffe weiter diskutiere, sollte ich darauf hinweisen, dass zwei von ihnen auch in der außerbuddhistischen Literatur jener Zeit eine wichtige Rolle spielten. Der *Grhastha* ist die zentrale Institution der brahmanischen Dharmaliteratur, die ca. im 3. Jahrhundert v. Chr. beginnt. Diese Dharmasūtras und Dharmaśāstras sind Rechtstexte, die die Lebensweise und Pflichten von Brahmanen regeln und ihr Hauptaugenmerk auf den verheirateten Haushalter legen, deren Status sie als ideal darstellen. Dies wird besonders deutlich im System der vier Āśramas, die zunächst Lebensweisen und dann Lebensstadien bezeichneten: Brahmanenschüler, Haushalter, Waldeinsiedler und Wanderasket. Die primäre Dichotomie in

10 Nach Margaret Cone, *A Dictionary of Pāli*, 2. Bd. (Bristol: The Pali Text Society, 2010), 82, parallel zu Skt. *grhamedhin*, „Vollzieher der Hausriten.“

11 Die dritte Stelle ist It 112,6, wo *gharamesin* als Synonym von *gahaṭṭha* und *sāgāra* erscheint.

12 So oder ähnlich in Ud 59,31; Sn 72,4; DN I 63,3; DN I 250,11; MN I 179,12; MN I 240,20; MN I 267,24; MN I 344,30; MN II 211,29; SN II 219,25; SN V 350,23; AN II 208,23; AN V 204,17. In MN II 198,21 werden die Pflichten des Hauslebens (*gharāvāsa-kammaṭṭhāna*) denen des hauslosen Lebens (*pabbajjā-kammaṭṭhāna*) gegenübergestellt. Siehe auch AN III 295,22.

13 Ud 18,29ff.; Ud 57,22ff.; SN II 219,24; SN V 89,16; AN II 124,3; AN III 375,9; AN IV 370,22; AN IV 372,9.

14 Ein weiteres Wort ist *gharaṭṭha*, das aber nur als *vario lectio* zu *gahaṭṭha* (s. u.) erscheint (It 112,6).