

# Einleitung

*Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine*

Man könnte meinen, die Religionswissenschaft befinde sich – trotz der gestiegenen öffentlichen Wertschätzung des Fachs – in einer hausgemachten Krise. Nicht genug damit, dass die dramatische personelle Unterausstattung der immens breit angelegten Disziplin die Gefahr einer Auflösung in transdisziplinären Forschungsverbänden mit sich bringt, die zunehmend eine fruchtbare und identitätssichernde interdisziplinäre Vernetzung zu ersetzen droht. Auch von innen heraus wird die Autonomie und Identität der Religionswissenschaft seit einigen Jahren immer wieder in Zweifel gezogen. Hauptgrund für die Selbstzweifel ist die Feststellung, die Religionswissenschaft verfüge seit dem Ende der Religionsphänomenologie weder über eine genuine Methode noch einen exklusiven Gegenstand.<sup>1</sup> Beides, so eine verbreitete Meinung, sei aber eine unabdingbare Voraussetzung für die Identität einer wissenschaftlichen Disziplin. Dass man mit dieser Sichtweise die Identität vieler, vor allem geisteswissenschaftlicher Fächer in Frage stellen könnte, sei hier nur am Rande angemerkt.

Dass eine Disziplin, die sich aus verschiedenen Blickwinkeln und unter diversen Fragestellungen mit sehr heterogenen empirischen Gegenständen beschäftigt, eine Vielzahl unterschiedlicher Methoden zur Anwendung bringen muss, liegt auf der Hand und kann nach unserem Dafürhalten kein Argument gegen die Eigenständigkeit des Fachs sein. Wie steht es aber mit dem Gegenstand? Dass die Religionswissenschaft kein Exklusivrecht auf den Forschungsgegenstand Religion hat, verbindet sie mit anderen Disziplinen, z.B. der Kunstgeschichte, der Literaturwissenschaft, der Politikwissenschaft oder – besonders deutlich – der Geschichtswissenschaft. Und die Vielzahl von substantziellen und funktionalen Religionsdefinitionen repräsentiert die Vielfalt der möglichen Perspektiven auf den Gegenstand und scheint keine Schwäche, sondern vielmehr eine Stärke des Fachs darzustellen. Die Religionswissenschaft ist im Fächerkanon der natürliche Ort für die Debatte um die Bestimmung des Forschungsgegenstands Religion.

---

<sup>1</sup> V. Krech, „Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58.2 (2006): 97–113; hier: 98–100.

Nicht ganz so einfach lassen sich dagegen Thesen beiseite wischen, die das Fehlen funktionaler oder semantischer Äquivalente zum modernen europäischen Religionsbegriff außerhalb der europäischen Moderne postulieren.<sup>2</sup> Bereits 1962 hatte W.C. Smith vor allem mit Blick auf außereuropäische Kulturen einen Verzicht auf den Begriff „Religion“ in wissenschaftlichen Kontexten vorgeschlagen.<sup>3</sup> Ihm und anderen zufolge sei „Religion“ ein Konstrukt der modernen westlichen Wissenschaft. Da sich die Religionswissenschaft seit ihren Anfängen insbesondere als komparative Wissenschaft verstanden hat, deren *tertium comparationis* der im Sinne eines Hypernyms gebrauchte Klassenbegriff „Religion“ war, hätte die Religionswissenschaft in der Tat ein Problem, sollten sich die Behauptungen als zutreffend erweisen, dass sich außerhalb der europäischen Moderne „keinerlei semantische Äquivalente zu einem Allgemeinbegriff von Religion finden lassen“<sup>4</sup> und „that most of the people they study by means of this category actually have no functional equivalent to the term whatsoever“.<sup>5</sup> Darüber hinaus wäre der Nachweis der Einmaligkeit des europäischen Religionsbegriffs dazu geeignet, die Exzeptionalität der europäischen Moderne zu behaupten und den Wert bzw. die Erfolgsaussichten transkulturell vergleichender Studien und interkultureller Kommunikation von vornherein in Frage zu stellen.

Allerdings sind Zweifel an der These vom fehlenden Religionsbegriff etwa im vormodernen Asien durchaus angebracht. Zunächst einmal fällt auf, dass kaum ein Vertreter dieser These seinen Schwerpunkt in einer der Regionen hat, die geographisch in Asien lokalisiert und Gegenstand des Arbeitskreises Asiatische Religionsgeschichte sind (Südasien, Zentralasien, Ostasien, Südostasien). Tatsächlich aber bedarf es gründlicher Kenntnisse der religionsgeschichtlichen Kontexte und der Sprachen der fraglichen Kulturräume, um die Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz von semantischen und funktionalen Äquivalenten beantworten zu können. So hilfreich „lexikologi-

---

<sup>2</sup> F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur* (München 2004), 20; K. Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, 3. Aufl. (Darmstadt 2008), 12; H. G. Kippenberg und K. v. Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe* (München 2003), 41f.; R. T. McCutcheon, „Redescribing ‚Religion‘ as Social Formation: Toward a Social Theory of Religion“, in: *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*, hrsg. T. A. Idinopulos (Leiden 1998), 51–71, hier: 56.

<sup>3</sup> W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York 1963), 50.

<sup>4</sup> Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, 237.

<sup>5</sup> McCutcheon, „Redescribing ‚Religion‘“, 56.

sche“ Arbeiten wie die von Bertram Schmitz für einen ersten Einstieg in das Thema sind,<sup>6</sup> so begrenzt ist doch deren Aussagekraft. Nur wer über das nötige Fachwissen verfügt, den Gebrauch von möglichen sprachlichen Äquivalenten in spezifischen Diskurszusammenhängen und die Funktionen sozialer Systeme oder kultureller Teilbereiche in spezifischen historischen Kontexten zu analysieren, kann diese anspruchsvolle und hochkomplexe Forschungsaufgabe wirklich kompetent angehen.

Außerhalb der ‚westlichen‘ Religionswissenschaft befassen sich schon seit längerem Fachgelehrte mit dem Problem des Religionsbegriffs z.B. in China und Japan.<sup>7</sup> Naturgemäß beschäftigen sich Sinologen und Japanologen aber weniger mit Fragen der Definierbarkeit und Übertragbarkeit des Religionsbegriffs im Allgemeinen. In jüngerer Zeit beginnen sich nun endlich auch Fachgelehrte innerhalb der ‚westlichen‘ Religionswissenschaft mit besonderer Expertise in der asiatischen Religionsgeschichte des Themas anzunehmen.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> B. Schmitz, „Religion“ und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich (Marburg 1996).

<sup>7</sup> R. F. Campany, „On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)“, *History of Religions* 42.4 (2003): 287–319; Chen, Xiyuan, *The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China*, Diss. Harvard (Cambridge, Mass. 1999.; ders., „Zongjiao: Yizhong zhongguo jindai wenhuashi shangde guanjianci 一個中國近代文化 史上的關鍵詞 [„Zongjiao/Religion“: A Keyword in the Cultural History of Modern China]“, *Xinshixue* 新史學, 13.4 (2002): 37–65; V. Goossaert, „The Concept of Religion in China and the West“, *Diogenes* 52.1 (2005): 13–20; Isomae Jun’ichi 磯前順一, „Kindai ni okeru ‘shūkyō’ gainen no keisei katei“ 近代における「宗教」概念の形成過程, in: *Kindaishi no seiritsu* 近代知の成立, hrsg. Komori Yōichi 小森陽一 (Tokyo 2002), 161–196; M. Krämer, *Projektskizze: Gesellschaft ohne „Religion“? Religionsbegriff und Religionspolitik in der japanischen Geschichte*, (2009), verfügbar unter: [http://ikgf.ev-theol.rub.de/de/research/projekt/project/25/action/single/?tx\\_bochum\\_pi1\[showUid\]=25&cHash=d661ccb055](http://ikgf.ev-theol.rub.de/de/research/projekt/project/25/action/single/?tx_bochum_pi1[showUid]=25&cHash=d661ccb055); ders., „Introduction: ‚Religion‘ and ‚Heresy‘ in East Asia Between Continuity and Discontinuity“, *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 33 (2009): 5–16; Shimazono Susumu 島蘭進, „Nihon ni okeru ‚shūkyō‘ gainen no keisei: Inoue Tetsujirō no kirisutokyō hihan o megutte“ 日本における「宗教」概念の形成・井上哲次郎のキリスト教批判をめぐって, in: *Nihonjin wa kirisutokyō o dono yō ni juyō shita ka* 日本人はキリスト教をどのように受容したか, hrsg. Yamaori Tetsuo 山折哲雄 und Nagaoka Toshiki 長田俊樹 (Kyoto 1998), 61–75; ders., „Kindai nihon ni okeru ‚shūkyō‘ gainen no juyō 近代日本における『宗教』概念の受容, in: *Shūkyō’ saikō* 「宗教」再考, hrsg. Shimazono Susumu und Tsuruoka Yoshio 鶴岡賀雄 (Tokyo 2004), 189–206.

<sup>8</sup> K. Kollmar-Paulenz, *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen* (Bern 2007); C. Kleine, „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zum Nutzen der außereuropäischen Religionsgeschichte für die reli-

Das Ziel der sechsten AKAR-Tagung, aus welcher der vorliegende Band erwachsen ist, war es, diese Frage nach der Anwendbarkeit des Religionsbegriffs anhand von Einzelstudien zu diskutieren. Dabei sollten – wie schon bei vorangegangenen AKAR-Tagungen – die Kompetenzen von Forschern auf dem Gebiet der asiatischen Religionsgeschichte zusammengeführt und das Problem unter Angabe klarer und koordinierter religionswissenschaftlicher Fragestellungen kritisch in den Blick genommen werden. Ein besonderes Anliegen war auch bei dieser Tagung die Zusammenführung religionswissenschaftlicher und regionalwissenschaftlicher Expertise. Dies fußt in der Grundauffassung der Veranstalter, dass Religionswissenschaft von der philologischen, auf eine bestimmte Kultur bezogenen Kompetenz der Regionalwissenschaftler profitieren kann, und dass umgekehrt Regionalwissenschaftler von der kritischen Reflexion etwa zu definitionstheoretischen Problemen bezüglich des Religionsbegriffs und von dem komparatistischen Ansatz der Religionswissenschaftler lernen können.

Erkenntnisleitend waren die folgenden Fragen, die den Teilnehmern vorab vorgeschlagen wurden:

1. Welche Begriffe werden aktuell in Ihrem Forschungsgebiet lexikalisch verwendet, um den europäischen Begriff „Religion“ zu übersetzen?
2. Seit wann ist dieser Begriff / sind diese Begriffe gebräuchlich, und unter welchen kulturellen und politischen Vorgaben wurden sie eingeführt?
3. Weisen die fraglichen Äquivalente im Vergleich zum modernen europäischen Begriff „Religion“ signifikante Unterschiede hinsichtlich ihrer Intension und/oder Extension auf?
4. Gibt es in dem von Ihnen untersuchten historischen Kontext andere Begriffe mit einem vergleichbaren Begriffsumfang; d.h. gibt es Allgemeinbegriffe oder Klassenbegriffe, die zumindest partiell kulturelle Teilbereiche oder soziale Systeme denotieren, die wir konventionell als „Religionen“ betrachten?
5. Wenn ja, welcher Begriffsinhalt lässt sich aus den zeitgenössischen Diskursen ableiten?
6. Gibt es mehrere Begriffe, die alternierend je nach diskursivem Kontext auf kulturelle Teilbereiche oder soziale Systeme angewen-

det werden, die wir gewohnheitsmäßig als „Religionen“ wahrnehmen?

7. Lässt sich aus dem Gebrauch der mutmaßlichen Äquivalente oder aus anderen empirischen Befunden schließen, dass es in dem fraglichen Kontext ein Konzept von einem distinkten Teilbereich der Kultur in Abgrenzung von anderen sozialen Systemen (Politik, Wirtschaft, Medizin, Kunst, Recht etc.) gab?
8. Welche Auswirkungen könnte der religionsgeschichtliche Befund auf zukünftige Versuche haben, den Begriff „Religion“ als religionswissenschaftlichen Fachterminus neu zu definieren?

Die Tagung wurde durch einen öffentlichen Vortrag von *Martin Riesebrodt* eröffnet, welcher auch am Beginn dieses Bandes steht. Aus seiner religionssoziologischen Perspektive liefert Riesebrodt eine allgemeine und theoretische Einführung in das Tagungsthema. Er vertritt nachdrücklich die These, dass der Begriff „Religion“ als analytisches Konzept auch außerhalb des historischen Kontextes der europäischen Moderne anwendbar sei. Die „postmoderne“ Kritik an der Anwendung des Religionsbegriffs auf östliche Religionen sei zwar in Teilen gerechtfertigt, insgesamt aber stark übertrieben und in der Sache wenig hilfreich. Es sei zwar nicht uninteressant, nach begrifflichen Äquivalenten zum Religionsbegriff in asiatischen Sprachen zu suchen; das Problem lasse sich so jedoch nicht lösen, und für die universale Anwendbarkeit sei die Existenz sprachlicher Äquivalente auch gar nicht nötig. Im Bereich des sozialen Handelns sei nämlich sichtbar, dass die Unterscheidung zwischen Religiösem und Nicht-Religiösem tendenziell universal ist. Riesebrodt zufolge geht es nicht um die Frage, ob z.B. Hinduismus und Buddhismus in einem essenziellen Sinne Religionen „sind“, sondern darum, ob sie sinnvoll als Religionen untersucht werden können. Es komme allein darauf an, ob etwa eine Betrachtung asiatischer Religionen als Systeme religiöser Praktiken sinnvoll und erhellend ist, und ob man dadurch etwas zu erkennen vermag, was einem ansonsten entginge.

*Oliver Freiburger* diskutiert in seinem Beitrag die Anwendung des Begriffs „Religion“ auf den frühen Buddhismus in der Religionswissenschaft wie auch in den Quellen selbst. Er zeigt zunächst, dass sich die westliche Forschung im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert nicht darüber einig war, ob der frühe Buddhismus überhaupt als Religion verstanden werden sollte; dies belege, dass es in Europa keinen einheitlichen Religionsbegriff gab (und gibt). Im Anschluss daran untersucht der Beitrag frühe Teile des Pāli-

Kanons sowie die Inschriften des Kaisers Aśoka und zeigt, dass bereits in diesen Textkorpora ein Kultursegment identifiziert wird, das man heute als „Religion“ bezeichnen würde. Die buddhistischen Mönche grenzten sich deutlich von religiösen Spezialisten anderer Traditionen ab, die ebenfalls rituelle Dienste anboten und damit mit ihnen um die Gunst von Spendern konkurrierten. Kaiser Aśoka verwendete in seinen Inschriften sogar einen Klassenbegriff für „Religionen“ (*pāṣaṇḍa*) und identifizierte Religion damit ebenfalls als ein spezifisches Kultursegment, das von anderen Kultursegmenten unterscheidbar war. Bemerkenswert ist, dass diese Identifizierung in den ersten Jahrhunderten v. Chr. bereits unabhängig von einem europäischen Religionsbegriff stattfand.

*Peter Schalks* Beitrag analysiert eine Reihe von tamilischen Konzepten, die allesamt in dem semantischen Feld „Religion“ verortet werden können, aber jeweils bestimmte Aspekte desselben bezeichnen. Er sichtet dafür Quellen vom 3. Jahrhundert v. Chr. bis ins 15. Jahrhundert n. Chr. und zeigt so auch eine terminologische Entwicklung auf, die parallel zur Geschichte der betreffenden Gruppen verläuft. Prinzipiell, so Schalk, machen die Quellen weniger Unterschiede zwischen „Ismen“ (Hinduismus, Buddhismus, Jinismus, etc.) als vielmehr zwischen konkreten Gruppierungen, die jeweils eigene Sozialformen und Glaubenssysteme besaßen, miteinander in Konkurrenz standen und sich oft auch feindlich begegneten. Erst in der Moderne seien die abstrakten Begriffe „Hinduismus“ usw. geprägt worden, spiegelbildlich zur (wahrgenommenen) Struktur des Christentums, womit dann auch Oberbegriffe geschaffen wurden, die die traditionelle Struktur und Organisation der jeweiligen Gruppierungen überdeckten.

*Michael Bergunder* setzt sich in seinem Beitrag kritisch mit der These David Lorenzens auseinander, dass der „Hinduismus“ nicht erst im 19. Jahrhundert von westlichen Kolonialherren erfunden wurde, sondern als Konzept bereits in der Sant-Tradition angelegt sei, die unter anderem auf den Dichter und Mystiker Kabīr (15./16. Jh.) zurückgeht. Bergunder zeigt, dass diese Tradition in der Geschichte verschiedentlich zur Deutung der „Hinduismus“-Geschichte herangezogen wurde, dass sich aber ein anderes Bild bietet, wenn man die Quellen des 15.–17. Jahrhunderts selbst untersucht. Dort zeigt sich, dass sich die Sant-Tradition bewusst und ausdrücklich von bestehenden religiösen Institutionen (brahmanischen ebenso wie muslimischen) abgrenzte und mit ihrer Bhakti-Religiosität einen eigenen, eher pluralistisch angelegten Weg beschritt. Interessanter als die Frage, ob die Sant-Tradition den Hin-

duismus-Begriff vorprägte, so Bergunder, ist die Frage, wie sie im 19. und 20. Jahrhundert neu gedeutet und für einen erfahrungsfo-kussierten Begriff vom Hinduismus vereinnahmt wurde.

Ulrike Roesler zeigt in ihrem Beitrag, dass die tibetischen „Religionen“, d.h. der Buddhismus und die Bon-Tradition, über mehrere Ausdrücke zur Bezeichnung von religiösen Systemen und Praktiken verfügen. Diese Ausdrücke stimmen zum Teil überein (z.B. *bstan pa* „Lehre“), zum Teil unterscheiden sie sich (z.B. *chos* vs. *bon*). Manche Begriffe stellen die Zugehörigkeit zu einer auf einen Religionsstifter zurückgehenden Tradition in den Vordergrund (*sangs rgyas pa* „Buddhist“), andere die Gruppenzugehörigkeit (*nang pa* „insider“), manche den doktrinären Aspekt (*bstan pa* „Lehre“, *bka'* „Buddhawort“) und andere den Aspekt der Praxis (*lam* „Weg“ oder *spyod pa* „Praxis, Handlungsweise“). Es werden nach Roesler jedoch auch nicht-religiöse Ordnungssysteme mit Begriffen belegt, die im religiösen Bereich verwendet werden (z.B. *gtsug lag* oder *lha chos* „göttliche Ordnung“ und *mi chos* „menschliche Ordnung“). Zu dieser in sich schon komplexen Sachlage tritt die Tatsache hinzu, dass manche Begriffe einheimisch tibetisch sind, während andere aus Indien stammen (Tibetisch *chos* = Sanskrit *dharma*). Und schließlich lasse sich beobachten, dass es anscheinend ein Konzept von religiösen Phänomenen gibt, für das kein Oberbegriff gebildet wird, also eine Klassifizierung qua „Familienähnlichkeit“ vorgenommen wird, die nicht sprachlich repräsentiert ist.

Im Beitrag von Karénina Kollmar-Paulenz wird untersucht, wie es im Zuge der Einführung des Buddhismus tibetischer Prägung in den mongolischen Regionen seit dem späten 16. Jahrhundert zu Begegnungen und auch Auseinandersetzungen zwischen buddhistischen Mönchen und einheimischen religiösen Spezialistinnen und Spezialisten kam. Wie Kollmar-Paulenz zeigt, werden diese Auseinandersetzungen in einer Reihe mongolischer Texte, die unterschiedlichen Literaturgattungen angehören (u.a. historische Werke, Biographien, Gesetzestexte, terminologische Wörterbücher, Briefe und Eingaben an Bannerfürsten), sprachlich abgebildet. Auf der Basis einer Untersuchung der Terminologie, die in den mongolischen Werken zur Bezeichnung der buddhistischen und nicht-buddhistischen Konzepte/Akteure/Gruppen verwendet wird, zeigt Kollmar-Paulenz die begriffliche Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs „Religion“ gegenüber anderen Wissensbereichen in den mongolischen Wissenskulturen seit dem 17. Jahrhundert auf. Sie postuliert, dass eine solche Mikrostudie im größeren Kon-

text einer globalen Religionsgeschichte, die unter anderem das Ziel einer De-Europäisierung der theoretischen Perspektiven auf „Religion“ verfolgt, verortet werden sollte.

Ausgehend von dem Kritikpunkt, dass sich Begriffe in anderen kulturellreligiösen Kontexten, die dem zunächst einmal offen gehaltenen Metaterm „Religion“ entsprechen könnten, nie völlig deckungsgleich sind und – auf Grund der innertraditionalen Gebundenheit – auch gar nicht sein können, geht *Max Deeg* in seinem Beitrag der Frage nach, inwieweit religiöse Differenzdiskurse in ihrer offensichtlichen Annahme eines idealen (oder idealisierten), emisch bestimmten Religionskonzeptes den Ansatz eines generischen Religionskonzeptes implizieren. Als Beispiel dienen Deeg die „klassische“ chinesisch-buddhistische Apologetik, die sich gegen die Vorwürfe der Ruisten (Konfuzianer) und der Daoisten zu wehren hatte.

*Christoph Kleine* geht in seinem Beitrag von der systemtheoretischen Prämisse aus, dass „Religion“ ein von anderen unterscheidbares soziales System konstituiert. Auf dieser Basis stellt er die Frage, ob bzw. wie im vormodernen Japan „Religion“ als soziales System von einer „säkularen“ Umwelt und dieser zugehörigen gesellschaftlichen Teilsystemen unterschieden wurde. Auf der Basis diverser historischer Quellen – japanischer wie zeitgenössischer europäischer – zeigt er, dass verschiedene Traditionsgeflechte in emischen wie etischen Diskursen zu Klassen zusammengefasst wurden, die man als ein segmentär differenziertes Religionssystem beschreiben könnte. Kleine zeigt, nach welchen Kriterien die Klassenbildungen vorgenommen wurden, und wirft die Frage auf, ob sich aus den jeweiligen Kriterien eine spezifische, von anderen Systemen nicht erfüllbare Funktion des Religionssystems ableiten lässt. Auffallend sei, dass Kontingenzbewältigung in der Tat die primäre Funktion der Vertreter jener Klassen zu sein scheint, die mit den Begriffen *kyō* („Lehre“), *dō* („Weg“) oder *hō* („Gesetz“) bezeichnet werden, wobei ein Klassenvertreter als umso prototypischer betrachtet wird, je radikaler er das Problem der Kontingenzbewältigung – etwa durch vollkommene Überwindung der Kontingenz alles Weltlichen im Buddhismus – angeht.

*Martin Repp* beschäftigt sich in seinem Beitrag mit den Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Jesuiten im Japan des 16./17. Jahrhunderts. Die Quellen der Jesuitenmission im Japan jener Zeit verwenden *religio* noch ganz im zeitgenössischen europäischen Sinn von „Gottesverehrung“ oder „Orden“. Als semantisches Äquivalent für unseren modernen Religionsbegriff verwen-

den sie *lex* („Gesetz“). Dies entspricht der Verwendung von *hō* („Gesetz“; zu Skt. *dharma*) als Gattungsbegriff für Religion in zeitgenössischen japanischen Quellen. Der seit der Verfolgung des Christentums (17. Jh.) sich in Japan schliesslich verbreitende Begriff für Religion, *shūmon*, bildet den Übergang zur modernen Begriffsbildung *shūkyō* in der Meiji Zeit.

*Hans Martin Krämer* weist in seinem Beitrag darauf hin, dass sich im Japanischen mit *shūkyō* die früheste Übersetzung des Wortes „Religion“ in seiner modernen Bedeutung in eine ostasiatische Sprache findet. Der Prozess, innerhalb dessen diese Übertragung vorgenommen wurde, sei von manchen Religionswissenschaftlern in der jüngeren Vergangenheit als einseitige Aufoktroierung der hegemonialen europäischen Sicht auf Religion unter semi-kolonialen Bedingungen gelesen worden. Ein solcher Zugriff sei zwar durchaus berechtigt, so Krämer, übersieht jedoch, in welchem erheblichem Umfang die Begriffsbildung ein aktiver Prozess der „Aneignung“ war, in welchem einheimische Akteure einen wichtigen Beitrag zur inhaltlichen Ausgestaltung der neuen Begrifflichkeit leisteten. Dies lasse sich nicht zuletzt hervorragend anhand der Diskussionen von Buddhisten der Wahren Schule des Reinen Landes (*Jōdo shinshū*) zeigen, die schon zu einem frühen Zeitpunkt (um 1872 herum) den zukünftigen Begriff „Religion“ entscheidend prägten.

Der Beitrag von *Christian Meyer* untersucht die Rezeption und Reinterpretation des westlichen Religionsbegriffs durch Übernahme des in Japan geprägten Neologismus *shūkyō/zongjiao* in China. Im Vordergrund steht dabei die Frage nach dem Wandel und Variationen des Verständnisses von *zongjiao* im Kontext der chinesischen Religionsdebatten. Dabei werden drei divergierende Positionen untersucht, als erste die von Liang Qichao 1901, der den *zongjiao*-Begriff als Äquivalent des westlichen Religionsbegriffs erklärte, jedoch in einer religionskritischen Deutung als „Aberglaube“ (*mixin*). Andere religionsaffirmative und -apologetische Versionen finden sich in den 1920er Jahren unter anderem von dem christlich orientierten Xie Fuya, der insbesondere in den Begriff die westliche Idee der „religiösen Erfahrung“ einführt. Ein dritter Autor, Wang Binggang, Anhänger einer konfuzianisch-„synkretistischen“ Gruppe (der *Daode xueshe*) interpretiert das Binom *zong-jiao* dagegen in indigener Weise mit Betonung des moralischen Elements als Verbindendes der fünf Lehren/Religionen (*wujiao*). Alle drei Vertreter eines spezifischen Religionsbegriffes verfügen über zum Teil ähnliche Hintergründe, verbinden mit dem Religions-/*zongjiao*-Begriff jedoch verschiedene Interpretationen und Strategien.

Die teilweise hochkomplexen Diskussionen, die sich an die einzelnen Vorträge anschlossen, können in dieser kurzen Einleitung nicht dokumentiert werden; sie finden aber in den Beiträgen selbst ihren Niederschlag. Konsens unter den Teilnehmern dieser außerordentlich ertragreichen Konferenz bestand am Ende wohl darin, dass die reine Suche nach sprachlichen Äquivalenten zwar aus historischer und philologischer Sicht überaus erhellend sein kann, die von allen ReferentInnen bezweifelte These von der Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit des westlichen Religionbegriffs aber weder bestätigen noch widerlegen kann. 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. Die genaue, differenzierte und historisch tiefenscharfe Aufdeckung der entsprechenden Differenzkriterien erweist sich indes als äußerst komplex und bedarf dringend weiterer Forschungen. Wir hoffen, dass die hier publizierten Studien solche Forschungen weiter stimulieren werden und zumindest Vorsicht vor einer zu verengenden und dekontextualisierten Verwendung von nichteuropäischen Begriffen und Konzepten in der Diskussion um den Religionsbegriff anzumahnen vermögen.

### English summary

Is the concept “religion” a European invention? In recent decades influential scholars have suggested that the concept is an idiosyncratic product of Western intellectual history which Western scholars have imposed on non-European cultures. In those cultures, they argue, the concept “religion” never existed prior to their first contact with the modern West. Rather, what we call “religion” had been an integral part of the respective culture, and Western scholarship artificially and illegitimately isolated it in order to create entities that are comparable to Western religions and thus comprehensible. This thesis is interesting and compelling, but it seems conspicuous that few of its proponents are experts in pre-modern, non-European cultures.

The essays in this volume, written by such experts, discuss a variety of specific contexts in Asian history. They show that, contrary to the thesis, Asian cultures did indeed identify, sometimes in very spe-

cific ways, segments of culture that we would classify as “religion.” This happens most commonly in situations where religious agents see themselves confronted with a certain “Other” with which they are competing. Clearly, the ways in which these segments are being identified in the sources are not fully identical with a Western definition of religion, as the emic terms have different semantic ranges, but the essays show that studying such specific differences can expand and enrich the subject of religious studies. Even more, some authors in this volume note that the idea of “the” Western concept of religion is in itself flawed; never in Western intellectual history has there been agreement on how to define religion.

Rather than promote European or Western exceptionalism, the essays in this volume suggest to study the sources carefully and to reclaim the concept “religion” as a controlled metalinguistic and heuristic term whose semantic range and depth can (and should) be modified by constantly integrating new sources from the history of religions.