

Max Deeg / Oliver Freiberger / Christoph Kleine (Hg.)

Religionsbegegnung in der asiatischen Religionsgeschichte

Kritische Reflexionen über ein etabliertes Konzept





Critical Studies in Religion/ Religionswissenschaft (CSRRW)

Herausgegeben von
Gregor Ahn, Oliver Freiburger,
Jürgen Mohn, Michael Stausberg

Band 12

Vandenhoeck & Ruprecht

Max Deeg / Oliver Freiburger / Christoph Kleine (Hg.)

Religionsbegegnung in der asiatischen Religionsgeschichte

Kritische Reflexionen über ein etabliertes Konzept

Vandenhoeck & Ruprecht

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

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
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: „Jesuiten in Japan“. Ausschnitt aus einem japanischen Wandschirm, frühes
17. Jahrhundert. San Francisco, de Young Memorial Museum © akg-images / Werner Forman.

Satz: 3w+p, Rimpar

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

ISSN 2197-2230
ISBN 978-3-647-57134-8

Inhalt

<i>Max Deeg, Oliver Freiburger, Christoph Kleine</i>	
Einleitung	7
 <i>Sven Wortmann</i>	
Strategien der vedisch-brahmanischen Religion zur Bewältigung religiöser Pluralität	15
 <i>Caroline Widmer</i>	
Religionsbegegnungen im Pāli-Kanon: Realhistorische Begegnung oder religiöse Selbstdarstellung?	33
 <i>Oliver Freiburger</i>	
Der Buddha als Avatāra Zur Analyse von Grenzen zwischen Religionen	55
 <i>Peter Schalk</i>	
Religionsbegegnungen im Großreich der Cōlas	75
 <i>Max Deeg</i>	
Tīrthikāḥ hantavyāḥ – Zu „häresiologischen“ Diskursen in buddhistischen Quellen	103
 <i>Tilman Frasch</i>	
Kontakte, Konzile, Kontroversen Begegnungen in der Theravāda-Kosmopolis, ca. 1000–1300	129
 <i>Karénina Kollmar-Paulenz</i>	
„Im Spiegel der Anderen“ Zur Aushandlung religiöser Identitäten in Tibet und der Mongolei am Vorabend der Dzungarenkriege im 18. Jahrhundert	153
 <i>Christiane Schaefer</i>	
Sprache in der Religionsbegegnung Zu tocharisch <i>pernel/parām</i>	179

Christoph Kleine

Religionsbegegnung als Katalysator theologischer Rationalisierung
Am Beispiel des Konflikts um die Verehrung der Götter im japanischen
Buddhismus des 13. Jahrhunderts 203

Martin Repp

Die Begegnungen der Jesuiten-Missionare mit Buddhisten und
Konfuzianern im 16./17. Jh. in Japan und China
Eine Untersuchung zu theoretischen Verhältnisbestimmungen und
praktischem Verhalten 241

Volkhard Krech

Nachwort
Können sich Religionen begegnen? 263

Autorinnen und Autoren 293

Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine

Einleitung

Dass es in der asiatischen Religionsgeschichte Begegnungen von Religionen gegeben hat, kann man heute feststellen, ohne Widerspruch fürchten zu müssen. Niemand würde bezweifeln, dass die Religionen Asiens – Buddhismus, Hinduismus, Daoismus, Konfuzianismus, Shintō und andere – in bestimmten Regionen koexistierten, sich miteinander auseinandersetzten und sich gegenseitig beeinflussten. Manche Religionen, insbesondere der Buddhismus, breiteten sich über den gesamten Kontinent aus und begegneten im Zuge dieser Verbreitung indigenen und anderen Religionen, die sie oft kreativ in das eigene Weltbild integrierten. Dabei übernahm eine Religion nicht selten manche Konzepte oder Praktiken von der anderen und eignete sie sich mit bestimmten Modifikationen an. Wir wissen auch von Religionsgesprächen, die oft von lokalen Herrschern ausgerichtet wurden und in denen die Religionen über philosophische Fragen diskutierten. Ebenso gab es aber auch militärische Auseinandersetzungen und die gewaltsame Verfolgung bestimmter Religionen.

All dies ist wohl kaum umstritten, doch die hier imitierte Darstellungsweise, die sich oft in religionswissenschaftlicher – und noch stärker in nicht-religionswissenschaftlicher – Literatur findet, ist analytisch höchst problematisch. Hier wird nämlich von Religionen wie von Personen gesprochen: Sie „interagieren“ und „begegnen sich“, als seien sie klar bestimmbare, homogene Einheiten, die einander deutlich unterscheidbar gegenüberstehen. Ein solches Verständnis von Religionen spiegelt allenfalls eine theologische Innensicht, aber ist sowohl empirisch als auch analytisch irreführend. Empirisch ist festzustellen, dass Akteure, die sich als Vertreter einer Religion verstehen und präsentieren, oft und in vielen Punkten nicht miteinander übereinstimmen. Dieselbe Vielfalt findet sich bei religiösen Praktiken, materieller Kultur und allen anderen Aspekten, die der betreffenden Religion zugeordnet werden. Analytisch ist in Anbetracht dieser empirischen Heterogenität zu fragen, in welchem Sinn genau Begriffe wie „Buddhismus“, „Daoismus“, „Shintō“ usw. religionswissenschaftlich verwendet werden. Während sie auf einer Makro-Ebene als abstrakte Begriffe zur sehr groben Bezeichnung einer religiösen Tradition durchaus nützlich sein können, erscheinen sie für die Analyse konkreter historischer Situationen auf der Mikro-Ebene problematischer. Tatsächlich handelt es sich bei dem, was wir mit Bezeichnungen wie „Buddhismus“, „Daoismus“, „Shintō“ usw. etikettieren, nicht um umgrenzte Ein-

heiten, sondern um höchst komplexe sozio-kulturelle Formationen ohne klare Außengrenzen. Sie umfassen Menschen, Architekturen, Artefakte, Texte, Ideen, Normen, Symbole, Mythen, Identitäten und Rituale, die aufeinander bezogen sind und eine Art multi-dimensionales, an den Rändern ausgefranztes Gewebe bilden. Als heuristischer Begriff kann „Religionsbegegnung“ dazu dienen, genau diese Problematik näher zu beleuchten. Was genau ist in einem speziellen historischen Kontext mit Religionsbegegnung gemeint? Wer oder was begegnet sich? Und welche Konsequenzen hat eine genaue Analyse solcher Prozesse für unsere Theoretisierung von religiösen Identitäten und sozialer Dynamik?

Diese Fragen werden im vorliegenden Band diskutiert, der auf die siebte Tagung des Arbeitskreises Asiatische Religionsgeschichte (AKAR) der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft zurückgeht, die vom 31. Juli bis 4. August 2013 an der Universität Uppsala, Schweden, stattfand. Das Thema schließt an die Diskussionen der vorangegangenen Tagung des Arbeitskreises an (Leipzig 2010), bei der die Frage diskutiert wurde, ob das Konzept „Religion“ auf vormoderne asiatische Kulturen anwendbar sei, d. h. ob in den entsprechenden Gesellschaften jeweils ein Kultursegment, das wir als „Religion“ bezeichnen würden, identifiziert und taxonomisch von anderen unterschieden wurde. Wie die Teilnehmer jener Tagung anhand vieler Beispiele demonstrierten, ist dies der Fall, und zwar insbesondere in Kontexten der „Religionsbegegnung“, nämlich dort, wo es den Akteuren notwendig erschien, die „eigene“ von der „anderen“ Tradition abzugrenzen und im Zuge dessen beide einer generischen Kategorie zuzuordnen.¹

Die Beiträge im vorliegenden Band gehen in ihrer Analyse anhand konkreter Fälle in verschiedenen geographischen Regionen Asiens (Süd-, Südost-, Zentral- und Ostasien) einer Reihe von Fragen nach, die sich aus dem Oberthema ergeben. Zunächst kann untersucht werden, wie „das Andere“ (d. h. eine andere Religion) von den betreffenden Akteuren wahrgenommen wird. Es sind immer bestimmte Aspekte, die das Gegenüber als „anders“ markieren und deshalb thematisiert werden. Daher ist zu fragen, welche Informationen über fremde Vorstellungen und Praktiken die betreffenden Akteure besaßen bzw. besitzen konnten und zu welchem Grad diese Informationen mit der Eigenwahrnehmung des Gegenübers übereinstimmten. Solche Fragen sind oft aufgrund der Quellenlage nicht einfach zu beantworten, aber sie zu stellen kann interessante Erkenntnisse zu Tage fördern.

Die Darstellung des Anderen mag das Ergebnis der gewissenhaften Zusammenstellung aller bekannten Daten sein, aber es kann auch auf frei erfundenen Vorstellungen beruhen oder irgendwo dazwischen liegen. Wenn man prüft, ob die Darstellungen sachlich oder polemisch sind, ist es in

1 Die Ergebnisse jener Tagung liegen vor in dem Band *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, Peter Schalk, Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine und Astrid van Nahl (Hg.) (Uppsala: Uppsala University Press, 2013).

manchen Fällen möglich zu zeigen, dass manches bewusst falsch oder verzerrt dargestellt wird, um die eigene Position zu stärken, das eigene Profil zu schärfen oder eine kollektive Identität zu schaffen. Wenn die Akteure das Andere in einer bestimmten Weise konstruieren, ziehen sie damit auch eine Grenze zwischen „uns“ und „ihnen“. Die zentrale Frage hierbei ist, welche Interessen die Akteure bei dieser Grenzziehung verfolgen und welche Motive sie antreiben. Während die Geltendmachung religiöser Wahrheit – „Die anderen irren!“ – ein wichtiger Aspekt ist, spielen oft auch politische, ökonomische und andere Motive eine Rolle.

Eine genauere Betrachtung dieser Akteure (oft die Verfasser der erhaltenen Texte) kann Aufschluss über ihre Interessen geben. Welche Stellung haben sie in einer religiösen Tradition inne – sowohl in ihrem eigenen sozio-historischen Kontext als auch in der nachfolgenden Rezeption? Wenn sie den Anspruch haben, für „eine Religion“ zu sprechen, sind ihre Darstellungen repräsentativ? Es lohnt sich, in jedem Kontext nach weiteren Stimmen zu suchen, die möglicherweise eine andere Sicht auf „das Andere“ offenbaren. In vielen historischen Situationen existieren Kontroversen über die Wahrnehmung, die Konstruktion, oder den Umgang mit „dem Anderen“. Daneben ist in jeder Situation auch zu beachten, welche Bedeutung die Konstruktion des „Anderen“ für die betreffende religiöse Gemeinschaft insgesamt besitzt und ob andere Menschen in dem konkreten kulturellen Kontext überhaupt ein Interesse am „Anderen“ oder an der Konstruktion eines „Anderen“ haben. Der Umstand, dass es Quellen gibt, die sich mit einer anderen Religion auseinandersetzen, belegt noch nicht, dass diese Auseinandersetzung für die gesamte Gemeinschaft – oder auch nur für eine signifikante Mehrheit – Relevanz besaß.

Schließlich kann eine Reflexion über den Vorgang der Grenzziehung zwischen Religionen aufschlussreich sein. Wenn wir davon sprechen, dass zwei (oder mehr) Religionen sich begegnen, müssen diese Religionen klar unterscheidbar sein. Wer trifft diese Unterscheidung? Ist es die Aufgabe der Religionswissenschaft, solche Differenzierungen vorzunehmen und damit etwa festzulegen, dass ein Text, ein Ritual, ein Objekt buddhistisch sei – und nicht hinduistisch? Welche Kriterien hätte man dafür, und worauf beruhten sie? Oder sollte man die Grenzziehung prinzipiell der emischen Ebene zuordnen, d. h. die Bestimmung der Identität den religiösen Akteuren überlassen? Dann muss man allerdings damit rechnen, dass diese Abgrenzungsprozesse auf der Ebene der Akteure extrem dynamisch sind und sich somit die emische Grenzziehung permanent verändern kann.

Diese Reflexion impliziert auch die Frage, welche Rolle die Begriffe „religiöse Tradition“ und „religiöse Identität“ bei der religionswissenschaftlichen Analyse des Umgangs mit dem Anderen spielen. Es ist durchaus möglich – und historisch in der Tat oft der Fall –, dass das in einem Kontext konstruierte Andere aus anderer Perspektive als Teil derselben Tradition betrachtet wird. Wenn zum Beispiel zwei Gruppierungen sich gegenseitig als nicht-buddhis-

tisch bezeichnen, kann es religionswissenschaftlich legitim sein, beide dennoch unter dem Begriff Buddhismus zu subsummieren? Was bedeutet diese Reflexion für die religionswissenschaftliche Verwendung der Begriffe „Tradition“ und „Identität“? Schließlich kann in diesem Zusammenhang auch kritisch hinterfragt werden, welchen Erkenntnisgewinn die in der Religionswissenschaft derzeit populäre Pluralisierung abstrakter Begriffe („Buddhismen“ „Hinduismen“, etc.) für die Analyse verspricht.

Diese und andere Fragen untersuchen die Autoren dieses Bandes anhand von Fallstudien aus ihren jeweiligen Arbeitsbereichen in Südasien, Südostasien, Zentralasien und Ostasien. Dabei diskutiert Sven Wortmann die in frühen vedisch-brahmanischen Texten gespiegelte interne religiöse Pluralität wie auch den Umgang der Verfasser mit Asketenreligionen wie Buddhisten und Jainas. Er zeigt, dass die frühen Buddhisten und Jainas sich aktiv einer komplexen kompetitiven Strategie (Ablehnung, Unterordnung, Umdeutung und Aneignung) bedienten, um sich im religiösen Feld zu behaupten. Eine ähnliche Strategie wurde in traditionsinternen Konkurrenzsituationen innerhalb der vedisch-brahmanischen Religion bemüht, um neue Lehren und Praktiken zu legitimieren, wobei jedoch in der Regel dogmatische Exklusivität und soziale Ausschlussmechanismen vermieden und stattdessen eine Hierarchisierung von Lehren, Wissen und Lebensformen vorgenommen wurde. Gegenüber den andersreligiösen Asketenorden, die tendenziell das verbindliche Stände- und Ritualsystem in Frage stellten, in das die vedisch-brahmanische Religion eingebettet war, setzten deren Vertreter dagegen auf soziokulturelle Ausgrenzung durch Verschweigen.

Caroline Widmer zeigt mit einem narratologischen Ansatz, dass Religionsbegegnung in den Suttas des Pālikanons ein literarisches Mittel der Selbstvergewisserung und Affirmation der buddhistischen Verfasser ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach hätten vorgeblich Religionsbegegnungen beschreibende Passagen in den Suttas lediglich im Rahmen eines internen Diskurses als Mittel der Abgrenzung und Abwertung anderer, konkurrierender Gruppen gedient. Sie seien daher nur von beschränktem Wert als historische Quellen, die Informationen über religiöse Gemeinschaften oder Religionsbegegnungen im alten Indien bereitstellen. Stattdessen kommunizieren sie wohl eine rein innerbuddhistisch konzipierte Darstellung der buddhistischen Religion für den internen Gebrauch.

Oliver Freiburger untersucht verschiedene Beschreibungen des Buddha als Avatāra Viṣṇus in hinduistischer Literatur, entdeckt eine Vielfalt von Bestimmungen der Grenze zwischen „Hinduismus“ und „Buddhismus“ und kommt zu dem Schluss, dass die Religionswissenschaft die Unterscheidung von Religionen religiösen Akteuren überlassen muss. Erst wenn es religiöse Akteure gibt, die eine Grenze zwischen ihrer eigenen und anderen Traditionen ziehen, kann die Religionswissenschaft eine „Religion“ als distinkte soziokulturelle Formation identifizieren. Dabei können verschiedene Akteure im gleichen historischen Kontext ganz unterschiedliche Grenzziehungen vor-

nehmen. In der historischen Rekonstruktion kann daher immer nur ein konkreter Grenzziehungsvorgang untersucht und beschrieben werden, dem man nicht leichtfertig den Status einer objektiven Zustandsbeschreibung zuweisen darf. „Religionsbegegnung“, so schließt Freiberger, „liegt im Auge des Betrachters“.

Peter Schalk zeichnet die Geschichte des Buddhismus im südindischen Cōla-Reich nach und zeigt, wie die Begegnung mit dem dominanten Śivaismus sowie auch mit dem Theravāda-Buddhismus auf Sri Lanka dieser besonderen Form des Buddhismus eine Nischenstellung zuwies. Es habe sich bei der „Begegnung“ zwischen beiden lokalen Formen des Buddhismus um ein planmäßiges Zusammenführen von religiösen Gruppen aus politischen und wirtschaftlichen Interessen im Reich der Cōlas gehandelt. Insofern sei „Begegnung“ eine verharmlosende Bezeichnung für eine religionspolitische Weisung der Cōlaherrscher, die gleichsam künstlich ein religiöses Gefüge konstruierte, in dem der Cōlappauttam (Buddhismus im Cōla-Reich) und der Īlaccōlappauttam (Buddhismus unter den Cōlas in Lankā) jeweils lediglich eine Nische innerhalb einer Machthierarchie zugewiesen wurde. Beide seien das Resultat einer religionspolitischen Bricolage zu primär wirtschaftlichen Zwecken.

Max Deeg untersucht die Darstellung von inner- und interreligiösen Debatten in Südasien in frühmittelalterlichen buddhistischen chinesischen Quellen mit Blick auf deren rhetorische Funktion und fragt insbesondere nach der postulierten Rolle des Herrschers im Zusammenhang mit diesen Debatten. Während manche Quellen dem Herrscher eine eindeutige Parteinahme zugunsten der eigenen Religion unterstellen, zeichnen andere ein differenzierteres und relativierendes Bild. Zwar könne nicht ausgeschlossen werden, dass tatsächlich Religionsdebatten unter fürstlicher Ägide stattgefunden haben, doch die häufig drastischen Schilderungen der Ausgänge und insbesondere der Reaktionen der Herrscher seien hinsichtlich ihrer postulierten Historizität mit größter Vorsicht zu genießen. Deeg zeigt, dass die simple Alternative zwischen Toleranz und Gewalt gegenüber dem Anderen für die Analyse der komplexen religiösen Realität ungenügend ist und schlägt daher ein dynamischeres Modell vor.

Tilman Frasch legt unter besonderer Berücksichtigung der überregional relevanten Konzile und Ordens-Reformen innerhalb des Theravāda-Buddhismus dar, wie auch innerhalb einer Religion – bzw. einer Tradition innerhalb einer Religion, d. h. dem Theravāda-Buddhismus Südostasiens im 11. bis 13. Jahrhundert – Begegnungen stattfinden, aus denen sich partikuläre Identitätsbildungen und regionale Traditionen ebenso wie transregionale Bindungen ergeben. Was letztere betrifft, habe gerade in Krisenzeiten wie dem 15. Jahrhundert, in dem nach einem spezifischen Modell buddhistischer Zeitrechnung der Niedergang des Dharma einsetzen sollte, und dem durch interkulturelle Begegnungen unter ungleichen Machtverhältnissen geprägten 19. Jahrhundert die Idee einer buddhistischen Ökumene in diesem Gebiet eine hohe Attraktivität gehabt.

Karénina Kollmar-Paulenz untersucht sowohl die Vorstellungen, die tibetische Buddhisten im 16. bis 18. Jahrhundert von der Religion der Mongolen hatten, welche sie zum Buddhismus bekehren wollten, als auch die mongolische Eigenwahrnehmung sowie die Binnendiskurse in beiden Gruppen. Sie problematisiert dabei die dem Begriff „Religionsbegegnung“ inhärente Vorannahme, man könne die jeweiligen Wissensordnungen, als deren Träger die an der Begegnung beteiligten Menschen konzeptualisiert werden, eben jenen Subjekten beziehungsweise deren Gemeinschaften in ihrer Gesamtheit zuordnen. Am Beispiel der tibeto-mongolischen religiösen Identitäts- und Alteritätspolitik zeigt sie, dass religiöse Identitäten multidimensionale, mitunter widersprüchliche, prozessuale und durch soziale Machtstrukturen legitimierte Konstruktionen sind, die durch sich wechselseitig konstituierende Eigen- und Fremdwahrnehmungen erzeugt und in symbolischen Repräsentationen, Narrativen, visuellen Darstellungen usw. affirmiert werden, bis sie als natürlich gegeben erscheinen und ihren Konstruktionscharakter und ihre Kontingenz verlieren. Die Religionsgeschichte dürfe daher nicht nur nach Repräsentationen fragen, sondern müsse auch das konkrete Handeln der Menschen in den Blick nehmen, um der Fluidität, Dynamik, Situativität, „Kurzlebigkeit“ und Widersprüchlichkeit historischer Identitäts- und Alteritätskonstruktionen Rechnung zu tragen.

Christiane Schaefer zeigt in ihrer Studie, wie philologisch-historische Detailforschung – in ihrem Falle – Einblicke in mögliche Religionsbegegnungen ermöglicht, die wegen fehlender Quellen ansonsten nur generell zu vermuten sind. Schaefer untersucht den Begriff *perne/parām* im Tocharischen, einer indogermanischen Sprache an der nördlichen Seidenstrasse, wo verschiedene Religionen Mittel-, Süd-, Zentral- und Ostasiens im Kontext von Fernhandel aufeinandertrafen. Die Untersuchung zeigt im Einzelnen auf, wie das ursprünglich iranische, wahrscheinlich zunächst zoroastrisch konnotierte Lehnwort *perne/parām* sich in seiner tocharisch-buddhistischen Verwendung völlig neue semantische Bereiche erschließt. An diesem Beispiel wird deutlich, wie das Zusammentreffen von Religionen Spuren semantischer Ausformung hinterlassen können, die auf das komplexe Zusammenwirken von transreligiös ideologischen, religiösen, allgemein kulturellen und linguistischen Bedeutungsfeldern in bestimmten kultur- und religionsgeschichtlichen Konstellationen verweisen.

Christoph Kleine untersucht die Folgen des Aufeinandertreffens von Buddhisten und mehr oder weniger indigenen, nicht-buddhistischen Kulturen in Japan. Die Auseinandersetzung der Buddhisten mit außerbuddhistischen Kulturen und Mythen habe zwei widerstreitende Diskurse der Rationalisierung ausgelöst. Am Beispiel des buddhistischen Umgangs mit den einheimischen Gottheiten (*kami*) zeigt Kleine, wie die Unterschiedlichkeit der eingeschlagenen Rationalisierungspfade zu innerbuddhistischen Konflikten führte, die in Nonkonformismus-Vorwürfen gegen die Schule des Reinen Landes von Seiten des Mainstreams mündeten und zugleich eine Rationalisierungs-Dy-

namik in Gang setzten, an deren Ende eine neue Religion entstand, der Shintō. So könnten die durch interreligiöse Begegnung bzw. das Aufeinandertreffen heterogener Religionselemente stimulierten „theologischen“ Rationalisierungsprozesse am Ende religionsproduktiv wirken.

Martin Repp untersucht in komparativer Weise die Strategien der Jesuiten-Missionare im 16. und 17. Jahrhundert in Japan und China in ihrer Begegnung mit Buddhisten und Konfuzianern und zeigt, wie Unterschiede in den Missions- oder Religionstheologien (kosmologische vs. soteriologische Ansätze) einen jeweils unterschiedlichen Umgang mit dem Anderen hervorbringen. Während eine von der Soteriologie ausgehende Mission aufgrund ihres Heilsexklusivismus zwangsläufig zu Konflikten führt, könne über einen inklusivismusfähigen schöpfungstheologischen bzw. kosmologischen Ansatz eine mehr oder minder friedliche Koexistenz mit einheimischen religiösen Traditionen erreicht werden.

Volkhard Krech schließlich bietet in einem Nachwort eine Theoretisierung des Themas auf der Grundlage der vorangehenden Studien und diskutiert relevante Begriffe und Konzepte wie Synkretismus, Hybridität, Identität, Akteure, Agency, Grenzziehung, Verzeitlichung, Verräumlichung und Kommunikation. Er kommt zu dem Schluss, dass sich, wenn man beides gründlich konzeptualisiert, „Religionen“ durchaus „begegnen“ können.

Die Beiträge in diesem Band bieten reichhaltige historische Studien zu konkreten Varianten dessen, was normalerweise als Religionsbegegnung bezeichnet wird. Ihre Materialfülle erlaubt differenzierte Diskussionen über verschiedene Aspekte des Themas. Die Untersuchungen zeigen, dass eine Reflexion über das Konzept Religionsbegegnung Kernprobleme religionswissenschaftlicher Theoriebildung berührt: Emische und etische Konstruktionen religiöser Identität, Verflechtungen von religiösen, politischen, wirtschaftlichen und anderen Sphären und Diskursen, Spannungsfelder von Repräsentationsansprüchen und dem Streben nach der Definitionsmacht, Dialektiken von rhetorischer Norm und sozialer Realität, und vieles mehr. Die Forderung, den Begriff Religionsbegegnung nicht mehr zu verwenden, weil er zu einer Reifizierung von Religionen verleitet, hätte sicher wenig Aussicht auf Erfolg. Stattdessen kann Religionsbegegnung, wie die Beiträge in diesem Band zeigen, als heuristischer Begriff produktive Reflexionen anstoßen, die zu neuen historischen Einsichten und theoretischen Erkenntnissen führen.

Sven Wortmann

Strategien der vedisch-brahmanischen Religion zur Bewältigung religiöser Pluralität

In diesem Beitrag soll untersucht werden, wie die vedisch-brahmanische Religion interne und auch externe religiöse Pluralität, d. h. andere Religionen wie den frühen Buddhismus und Jainismus dargestellt und bewertet hat. Diese Fragestellung impliziert einige Voraussetzungen, die vorab geklärt werden müssen. Unter religiöser Pluralität verstehe ich Religionsbegegnung, d. h. echte soziale Begegnung verschiedener religiöser Spezialisten und/oder auch deren literarische Darstellung. Aber selbst ohne direkte soziale Interaktion impliziert religiöse Pluralität feldtheoretisch bereits strukturelle Konkurrenz und in diesem Sinne Begegnung. Dass für den indischen Subkontinent in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends v. u. Z. ein klar differenziertes Feld religiöser Spezialisten auszumachen ist, ist bereits gut dargestellt worden und aus Quellen *aller* Traditionen objektsprachlich im Begriff „Brahmanen und Asketen“ auf den Punkt gebracht.¹ Darunter fallen: Brahmanische Priester, brahmanische Asketen sowie nichtbrahmanische Asketen (u. a. Buddhisten und Jainas). Ebenso klar ist, dass die religiöse Zugehörigkeit von Nichtspezialisten, d. h. die der sog. Laienanhängern oder „Hausbewohnern“ hingegen nicht immer eindeutig festgelegt war. Sowohl Könige als auch gewöhnliche Laien praktizierten häufig eine „para-institutionale Religiösität“². Zunächst muss die wenig beachtete Tatsache auffallen, dass es keine klare Eigenbezeichnung dessen gibt, was wir vedische oder brahmanische Religion, bzw. vedisch-brahmanische Religion nennen.³ Dies deutet entweder auf ein religiös homogenes Feld hin, wo abgrenzende Eigen- und Fremdbeschreibungen unnötig sind oder aber auf Ignorierung religiöser Pluralität. Der Begriff „vedisch-

1 Oliver Freiburger, „Religionen und Religion in der Konstruktion des frühen Buddhismus“, in *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, Peter Schalk, Max Deeg, Oliver Freiburger, Christoph Kleine und Astrid van Nahl (Hg.). Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 32 (Uppsala: Uppsala University Press, 2013), 27–37.

2 Oliver Freiburger, „Ein ‚Vinaya für Hausbewohner?‘“, in *Im Dickicht der Gebote. Studien zur Dialektik von Norm und Praxis in der Buddhismusgeschichte Asiens*, Peter Schalk, Max Deeg, Oliver Freiburger, Christoph Kleine und Astrid van Nahl (Hg.). Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 26 (Uppsala: Uppsala University Press, 2005), 245 f.

3 Eine religiöse Eigenbezeichnung, die allerdings nie dominant wird, ist „die Lehre (bzw. Ordnung/ Pflicht) der Lebensstadien und Stände“ (*varṇāśramadharmā* und Varianten), die sich erstmals im Gautama-Dharmasūtra (im Folgenden GDh) und im Mahābhārata (beide ca. ab 300 v. u. Z.) findet.

brahmanische Religion⁴ wird im Folgenden verwendet für die vedische Text- und Ritualtradition eines sozialen, nur durch Geburt zu erlangenden Standes (*varṇa*), der sich selbst als brahmanisch (*brāhmaṇa*) bezeichnet. Die Brahmanen waren in unabhängigen, regional und nach Veda-Zugehörigkeit getrennten Text- und Ritualschulen (*śākhā, caraṇa*) organisiert, die in bestimmten Ritualen auch arbeitsteilig zusammenwirken mussten. Hinweise auf eine zentrale Instanz oder Religionsführer gibt es nicht. Da diese Tradition die (für die Ritualteilnehmer⁵ kostenpflichtige) rituelle Verehrung von übermenschlich mächtigen Gottesgestalten (*deva*) unter Vermittlung einer eigens dafür ausgebildeten Expertenschicht (*brāhmaṇa*) zum Zwecke des dies- u. jenseitigen Wohles der Ritualteilnehmer beinhaltet, ist sie – gemäß aller mir bekannten Religionsdefinitionen – als religiös zu bezeichnen.⁶ Die semantisch-soziale Dimension des Begriffes ‚vedisch-brahmanische Religion‘ deckt sich auch gut mit buddhistischen Beschreibungen der „Drei-Veden-Brahmanen“⁷, die ihre alten Mantras von den „Sehern“ (*ṛṣi*) aus der fernen Vergangenheit weitertradiert haben. Es wurde jedoch bereits bezweifelt, ob es im in der Formierungsphase und -region des frühen Buddhismus und Jainismus überhaupt eine vedisch-brahmanische Religion gegeben hat.⁸ Für die vorliegende Untersuchung ist jedoch nicht von Belang, wann und wo genau, sondern dass sich überhaupt Buddhisten, Jainas und vedische Brahmanen früh als distinkte Akteure in einem umkämpften Feld begegnet sind. Und dies ist deshalb problemlos anzunehmen, da bereits die Inschriften König Asokas (Regierungszeit: 269–232 v. u. Z.) die Anwesenheit von „Brahmanen und Asketen“ überall auf dem indischen Subkontinent voraussetzen,⁹ deren „Sekten“ (*pāṣaṇḍa*) er zu gegenseitiger Toleranz auffordert, und da auch buddhistische wie jainistische Narrative neben andersreligiösen Akteuren

4 Ähnlich ist Jens Schlieters Definition des „full fledged ‚Brahmanic System““. Jens Schlieter, „Did the Buddha emerge from a Brahmanic Environment? The early Buddhist Evaluation of ‚Noble Brahmins‘ and the ‚Ideological System of Brahmanism““, in *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*, Volkhard Krech und Marion Steinicke (Hg.) (Leiden/Boston: Brill, 2012), 143.

5 Legitime Ritualteilnehmer sind Angehörige der oberen drei Stände: Brahmanen, Adel (*kṣatriya*) und Volk (*vaiśya*). Der vierte Stand der Diener (*śūdra*) ist zwar fester Bestandteil der vedisch-brahmanisch konzipierten Gesellschaft, aber vom Ritual ausgeschlossen.

6 Vgl. dazu die Kriterien Martin Riesebrodts: Soziale Handlungen bezogen auf übermenschliche Mächte, Spezialisten für diese Handlungen sowie die wechselseitige Bezugnahme konkurrierender Spezialisten, die somit ein semantisch-soziales Feld konstituieren, welches wir religiös nennen. Martin Riesebrodt, „Religion als analytisches Konzept“, in *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, Peter Schalk, Max Deeg, Oliver Freiburger, Christoph Kleine und Astrid van Nahl (Hg.). Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 32 (Uppsala: Uppsala University Press, 2013), 5 f.

7 Z. B. im Tevijjāsutta, Dīghanikāya (im Folgenden: DN) 13. *Dīghanikāya*, Vipassana Research Institute (Hg.), <http://www.tipitaka.org/>.

8 Johannes Bronkhorst, *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Handbook of Oriental Studies, Sektion 2: India 19 (Leiden/Boston: Brill, 2007), 2.

9 Vor allem die Versionen des 13. Felsenediktes.

häufig Brahmanen beinhalten, die als Text- u. Ritualexperten oder Asketen auftreten.¹⁰ Diese Narrative sind sehr stereotyp und gipfeln in den allermeisten Fällen in der Konversion andersreligiöser Akteure, weswegen ich sie im doppelten Sinne als *Bekehrungsgeschichten* bezeichnen möchte. Sie beinhalten nicht nur eine Bekehrungsepisode, in der die Überlegenheit der eigenen Akteure und Lehre aufgezeigt wird, sondern wurden und werden ganz offensichtlich auch für diesen Zweck vorgetragen.¹¹ Ein signifikanter Teil der buddhistischen und jainistischen Narrative besteht aus Bekehrungsgeschichten und dies zeigt meines Erachtens deutlich den kompetitiven Charakter des frühen Buddhismus und Jainismus. Im frappierenden, aber bisher wenig beachtetem Gegensatz dazu finden sich in frühen vedisch-brahmanischen Quellen und auch in den Epen Mahābhārata und Rāmāyaṇa, die ja im Laufe ihrer Tradierung zumindest ‚brahmanisiert‘ wurden, wenig explizite, namentliche Nennungen andersreligiöser Gruppen und *gar keine* Nennung von Buddhisten oder Jainas.¹² Trotzdem soll anhand ausgewählter Texte versucht werden, im Vergleich zu den deutlichen Bezugnahmen interner religiöser Pluralität, auch mögliche Strategien zur Bewältigung externer religiöser Pluralität zu finden. Dies soll im Folgenden anhand der Paradigmenwechsel in den frühen Upaniṣads, der Diskussion der Dharmasūtras über asketische Lebensstadien sowie der indirekten Bezugnahmen der Dharmasūtras auf heterodoxe Asketen dargestellt werden. Die frühen Upaniṣads sowie die frühen Dharmasūtras gehören zu den vedisch-brahmanischen Texten, die, bei aller Unsicherheit der Datierung und Lokalisierung, am ehesten in die Formierungsphase und -region des frühen Buddhismus, d. h. grob gesagt in die letzten Jahrhunderte vor der Zeitenwende in den Norden und Nordosten des indischen Subkontinents fallen könnten.¹³

10 Einschränkung muss erwähnt werden, dass der Begriff Brahmane auch häufig nur als sozialer Stand (ohne Priesterfunktion) verwendet oder metaphorisch als buddhistische oder jainistische Selbstbezeichnung im Sinne von „wahrer Brahmane“ vereinnahmt wird.

11 Siehe auch in diesem Band Caroline Widmer, „Religionsbegegnungen im Pāli-Kanon: Realhistorische Begegnung oder religiöse Selbstdarstellung?“ sowie Peter Flügel, „Worshipping the Ideal King. On the Social Implications of Jaina Conversion Stories“, in *Geschichten und Geschichte. Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte*, Peter Schalk, Max Deeg, Oliver Freiburger, Christoph Kleine und Astrid van Nahl (Hg.). Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 30 (Uppsala: Uppsala University Press, 2010), 357–432.

12 Vgl. dazu die Abwesenheit des Islam in der Sanskritliteratur (nicht jedoch in regionalsprachlicher Literatur!). Muslime werden als *yavana* (Griechen), *śaka* (Skythen), bestenfalls als *tur-uška* (Türken) bezeichnet. „The logic of Medieval Indian xenology followed the patterns of doxography and śāstra generally, applying categories from a millennium earlier to changing sociocultural conditions without concern for their descriptive adequacy“. Andrew J. Nicholson, *Unifying Hinduism. Philosophy and Identity in Indian Intellectual History* (New York: Columbia University Press, 2010), 192 ff. Analog dazu weist Svevo D’Onofrio (persönliche Mitteilung) darauf hin, dass in der Mogulzeit enorme Textmengen vom Sanskrit ins Persische übersetzt wurden, jedoch möglicherweise kein einziger persischer Text ins Sanskrit.

13 Die Datierung der frühen Upaniṣads ist sehr problematisch. Nach Olivelle sind sie vermutlich vorbuddhistisch. Patrick Olivelle, *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation* (Ox-

Die These dieses Beitrages ist, dass die vedisch-brahmanische Religion Pluralität innerhalb ihrer sozio-rituellen Grenzen (verschiedene vedisch-brahmanische Ritualschulen, brahmanische Asketen) durch inkludierende Hierarchisierungsprozesse bewältigt, Pluralität außerhalb (Buddhismus, Jainismus) jedoch strategisch ignoriert. Sie hat kein Interesse an der expliziten Darstellung des ‚Anderen‘, sondern sanktioniert es mit sozialen Ausschlussmechanismen.

1. Hierarchisierung interner religiöser Pluralität in den frühen Upaniṣads¹⁴

In diesem ersten Abschnitt geht es um die narrative Darstellung wissenssoziologischer Paradigmenwechsel in den frühen Upaniṣads.¹⁵ Das Verbalnommen *upaniṣad* „(naheliegender) Zusammenhang“, von *upa-ni-√ sad*, „sich nahe hinsetzen“, bezeichnet in den Textgattungen der Brāhmaṇas und Upaniṣads selbst das (machtverleihende und geheime) Wissen um Zusammenhänge, Hierarchien und Identitäten von Elementen im Rahmen des vedischen Rituals und der Kosmologie.¹⁶ Der Begriff wurde erst sekundär ein Eigenname für die Textgattung Upaniṣad. Die Vorschriften der ‚Leitfäden der Hausrituale‘ (*grhyasūtra*) über die vedisch-brahmanische Initiation (*upanayana*) deuten darauf hin, dass u. a. die Upaniṣads unter besonderen Sicherheitsvorkehrungen, d. h. nur an besondere Schüler und nur unter Einhaltung besonderer Observanzen (*vrata*) gelehrt wurden.¹⁷ Bereits diese formalen Aspekte verdeutlichen die hohe Position der Upaniṣads innerhalb der Wissenshierarchie der vedisch-brahmanischen Religion. Da die Upaniṣads zu den frühesten Texten der vedisch-brahmanischen Literatur gehören, die eine beträchtliche Anzahl von Narrativen enthalten, in denen es um Wissenswettstreit zwischen den Protagonisten geht, sollen diese, im Kontrast zu buddhistischen und

ford: Oxford University Press, 1996), 12 f. Die frühen Dharmasūtras datiert er zwischen 350–150 v. u. Z. Patrick Olivelle, „Explorations in the Early History of the Dharmaśāstra“, in *Between the Empires: Society in India 300 BCE to 400 CE*, Patrick Olivelle (Hg.) (Oxford: Oxford University Press, 2006), 178.

14 Das vorliegende Kapitel enthält überarbeitete Teile meiner unveröffentlichten Magisterarbeit. Sven Wortmann, *Wissen aus dem Abseits: Kontranormative Belehrungsgeschichten in den alten Upaniṣads* (Universität Göttingen, 2009).

15 D. h. vor allem die Brhadāranyaka- (im Folgenden: BĀU), Chāndogya- (im Folgenden: ChU) und Kauṣītaki-Upaniṣad (im Folgenden: KauṣU). Olivelle, *The Early Upaniṣads*.

16 Siehe Harry Falk, „Vedisch upaniṣad“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136 (1986), 80–97, und Gunilla Gren-Eklund, „Causality and the Method of Connecting Concepts in the Upaniṣads“, *Indologica Taurinensia* 12 (1984), 107–118.

17 Z. B. Śāṅkhāyana-Gr̥hyasūtra II,11.11–12 (im Folgenden: ŚGS). Hermann Oldenberg, *The Gr̥hya-Sūtras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies. Part II, Sacred Books of the East* 29 (Motilal Banarsidass: Delhi, 1886), 78.

jainistischen Bekehrungsgeschichten, als ‚Belehrungsgeschichten‘¹⁸ bezeichnet werden. Sie stellen reichhaltiges narratologisches Analysematerial für Diskurse und Strategien innerhalb der vedisch-brahmanischen Religion dar.¹⁹ Festzuhalten ist zunächst, dass die Belehrungsgeschichten in ihren erzählenden Teilen die formale und inhaltliche Formelhaftigkeit von Volkserzählungen besitzen.²⁰ Im Gegensatz zu älteren Erzählungen der Brāhmaṇa-Texte besitzen die meisten Geschichten der Upaniṣads einen „realistic thrust“²¹ und spielen in einem nichtmythischen Setting. Dies geschieht durch die Darstellung von Alltagssituationen, die Nennung von Orten und Namen, die „Individualisierung der Wissensträger“²² bis hin zur Darstellung biographischer bzw. hagiographischer Sequenzen. Diese Belehrungsgeschichten teilen somit wesentliche Eigenschaften der ‚Bekehrungsgeschichten‘ der jainistischen und buddhistischen Tradition.²³ Inhaltlich liegen sowohl wissenssoziologisch als auch wissensstypologisch Ähnlichkeiten vor, da Wissensformen präsentiert werden, welche nicht grundsätzlich von Standes- oder Geschlechtszugehörigkeit abhängig sind. Dieses Wissen besteht oder gipfelt in den meisten Geschichten der Upaniṣads in einer Lehre über das Selbst (*ātman*), das Brahman, die Atemkräfte (*prāṇa*) oder in einer Kombination von ihnen.²⁴ Als ‚Erlösungswissen‘ dient es zuweilen, ähnlich wie in jainistischen und buddhistischen Lehren, explizit zur Befreiung von Furcht/Angst und/oder führt zur Unsterblichkeit oder Freiheit von Wiedergeburt. Einer der herausragenden

18 So bezeichnet auch Lindquist die Yājñavalkya-Sektion als „teaching narrative“. Steven E. Lindquist, *In Search of a Sage. Yājñavalkya and Ancient Indian Literary Memory* (University of Texas, 2005), 31.

19 Bedeutende narratologische Untersuchungen jüngerer Zeit sind Brian Black, *The Character of the Self in Ancient India. Priests, Kings, and Women in the Early Upaniṣads* (New York: State University of New York Press, 2007), 136. Lindquist, *In Search of a Sage* und Patrick Olivelle, „Young Śvetaketu. A Literary Study of an Upaniṣadic Story“, *Journal of the American Oriental Society*, 119.1 (1999), 46–70.

20 Formale Gemeinsamkeiten bestehen in der Übersichtlichkeit, Ökonomie und Einsträngigkeit der Handlung, der szenischen Zweifelt, dem Gegensatz höchstens zweier Protagonisten gleichzeitig und der Wiederholung von Episoden. Siehe Matias Martinez und Michael Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie* (München: Beck, 1999), 136. Inhaltlich teilen diese Upaniṣads konkrete Motive und Typen wie Mithören, unbekannte Herkunft, Vater-Sohn-Konflikt, Bettler, Schelm, weiser Narr sowie sprechende Tiere. Auch das ‚Kṣatriya-belehrt-Brahmane‘-Motiv hat eine gewisse Nähe zur (indischen) Volkserzählung. Denn sie „kennzeichnet den Brahmanen meist negativ, als dümmlich, gierig, geizig, tyrannisch u. a.“ Heinz Mode, „Brahmane“, in *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Bd. 2, Rolf Wilhelm Brednich und Hermann Bausinger (Hg.) (Berlin et al.: de Gruyter, 1979), 649.

21 Black, *The Character of the Self in Ancient India*, 21.

22 Thomas Oberlies, *Metamorphosen der Weisheit*. Unveröffentlichtes Manuskript für den Sonderforschungsbereich ‚Wissen und Weisheit‘ (Göttingen, 2007), 3.

23 Zu den erstaunlichen Parallelen zwischen dem buddhistischen Sāmaññaphalasutta (DN 2) und dem Yājñavalkya-Janaka Dialog in BĀU IV,1–2 siehe Black, *The Character of the Self in Ancient India*, 70–73.

24 Black, *The Character of the Self in Ancient India*, 7 f.

inhaltlichen Besonderheiten der Belehrungsgeschichten der Upaniṣads ist deren Anstößigkeit bzw. ‚kontranormativer‘ Inhalt.²⁵ Im folgenden Textbeispiel geht es um die Belehrung des Brahmanen Gārgya Dṛpta-Bālāki durch König Ajātaśatru von Kāśī (BĀU II,1; KauṣU IV,1–20). Am Anfang des Textes bietet Gārgya Dṛpta-Bālāki („der stolze Bālāki“) dem König Ajātaśatru von Kāśī eine Unterweisung über das *brahman* an, worauf dieser antwortet:

„Für diese Rede geben wir (dir) Tausend (Kühe). „(Hier ist einer wie) Janaka, Janaka!“²⁶ so (jubelnd) werden die Leute bestimmt herbeieilen.“ (*sa hovācājātaśatruḥ sahasram etasyām vāci dadmo janako janaka iti vai janā dhāvanti*, BĀU II,1.1)

Daraufhin fängt Gārgya Dṛpta-Bālāki an zu sagen, was er als *brahman* verehrt, wird aber nach jeder Aussage vom König unterbrochen und korrigiert:

„Eben der Mann da oben in der Sonne ist es, den ich als *brahman* verehere.“ Ajātaśatru sagte: „Erzähl mir nichts über ihn! Ich verehere ihn nämlich als höchststehenden aller Wesen, als (ihr) Kopf und König.“ Wer diesen so verehrt wird (selbst) das höchststehende aller Wesen, (ihr) Kopf und König. (*ya evāsāv āditye puruṣa etam eva ahaṁ brahmopāsa iti, sa hovācājātaśatruḥ, mā maitasmin saṁvadiṣṭhāḥ, atīṣṭhāḥ sarveṣāṁ bhūtānāṁ mūrdhā rājeti vā aham etam upāsa iti, sa ya etam evam upāste atīṣṭhāḥ sarveṣāṁ bhūtānāṁ mūrdhā rājā bhavati*, BĀU II,1.2)

Auch nach weiteren Belehrungsversuchen wird Gārgya Dṛpta-Bālāki in der gleichen Weise von Ajātaśatru unterbrochen und korrigiert. Schließlich schweigt Gārgya Dṛpta-Bālāki.

Ajātaśatru sagte: „So weit (weißt du) nur?“ „Ja, so weit.“ „Damit ist es aber nicht gewußt.“ Gārgya sagte: „Möge ich zu dir (in die Lehre) gehen!“ Ajātaśatru sagte: „Es ist doch abnorm, dass ein Brahmane zu einem Kṣatriya (in die Lehre) geht (und denkt): »Er wird mir das *brahman* verkünden«. Ich werde es dir (aber) einfach so beibringen.“ (*sa hovācājātaśatruḥ, etāvan nū iti, etāvad dhīti, naitāvatā viditam bhavati, sa hovācā gārgyaḥ, upa tvāyānīti, sa hovācājātaśatruḥ, pratilomaṁ vai tad yad brāhmaṇaḥ kṣatriyam upeyād brahma me vakṣyati, vyeva tvā jñāpayiṣyāmīti*, BĀU II,1.14–15)

Ajātaśatru nimmt ihn darauf bei der Hand und es folgt eine Belehrung über das Selbst (*ātman*), aus dem sich die *prāṇas*, die Götter, die Welten und Wesen entfalten (BĀU II,1; KauṣU IV,20).

25 Adheesh Sathaye, „Higher Learning: A Comparative Study of Counter-Normative Guru-Śiṣya Narratives in the Upaniṣads and the Mahābhārata“, *Indologica Taurinensia* 30 (2004), 253–264. Um Elemente als in ihrem Ursprungskontext als kontranormativ zu erweisen, habe ich vier Indikatoren bemüht: explizite textinterne Indikatoren, explizite oder analoge textexterne Indikatoren (vor Allem aus den Rechtstexten) sowie gezielte Tilgung oder Motivverwertung von Elementen in anderen Versionen und Texten. Wortmann, *Wissen aus dem Abseits*, 12–16.

26 Es handelt sich hierbei wohl um eine Anspielung auf den bereits aus dem Śatapathabrāhmaṇa (im Folgenden: ŚB) bekannten und auch später in der BĀU agierenden König Janaka von Videha, der stets als weise, wissbegierig und großzügig dargestellt wird.

Das erste kontranormative Element dieses Textes besteht im schroffen Verhalten des Königs Ajātaśatru: Er schmeichelt dem gelehrten (und nach Kauṣītaki-Upaniṣad IV, 1 weitgereisten) Brahmanen der Gārgya-Familienlinie²⁷ mit hohem Preis und begeistertem Publikum für die Belehrung, womit er Gārgya Dr̥pta-Bālāki zunächst als Lehrer akzeptiert. Die Unterbrechung und Korrektur durch Ajātaśatru bricht jedoch mit dem Verhaltenskodex gegenüber Lehrern bzw. sozial Höhergestellten.²⁸ Das nächste kontranormative Element ist das Kṣatriya-belehrt-Brahmane-Motiv.²⁹ Dieses Motiv ist hier besonders stark ausgeprägt, da es eine schroffe Niederlage und eine Initiation des Brahmanen durch den König beinhaltet. Verstärkt wird es darüber hinaus noch durch die Prominenz des Brahmanen sowie den Namenszusatz *dr̥pta* („stolz“, „arrogant“).³⁰ Die Version der Kauṣītaki-Upaniṣad unterstreicht die Niederlage noch stärker, wenn Ajātaśatru sagt:

„Fälschlicherweise, fürwahr, hast Du mich in ein Gespräch verwickelt (mit den Worten): »Ich werde Dir das *brahman* verkünden.« (...*mṛṣā vai khalu mā sama-vādayiṣṭhā brahma te bravāṇīti*..., KauṣU IV,19)

Darüber hinaus hält Gārgya Dr̥pta-Bālāki hier bei der Bitte um Initiation Brennholz in der Hand, was die Pflicht des Veda-Schülers symbolisiert, das Hausfeuer zu unterhalten.³¹ Beide Versionen beinhalten mit dem Nehmen der Hand durch Ajātaśatru eine weitere Geste des vedisch-brahmanischen Initiationsrituals (*upanayana*).³² Den Wunsch nach Initiation bezeichnet der Text in den Worten Ajātaśatrus selbst als „abnorm“ (*pratiloma*)³³. Diese Be-

27 Zur Erwähnung der Gārgyas in den Genealogien des ŚB und der BĀU siehe Lindquist, *In Search of a Sage*, 151–153.

28 Man soll es unterlassen, mit dem Wort das Wort eines Lehrers und Höhergestellten zu unterbrechen. (*vākyena vākyaśya pratighātam ācāryasya varjayet, śreyasām ca*, Āpastamba-Dharmasūtra [im Folgenden: ĀDh] II,5.11–12). Patrick Olivelle, *Dharmasūtras: The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha. Annotated text and translation* (Delhi: Motilal Banarsidass, 2003). Zwar werden die Dharmasūtras etwas jünger datiert als die Upaniṣads. Jedoch ist die Datierung keineswegs zwingend. In jedem Fall konservieren die Dharmasūtras weitgehend alte Normen. Ihr Novum ist die Präsentation von Normen im Rahmen eines Dharma-Genres, nicht ihr Inhalt. Olivelle interpretiert dies als Reaktion auf Aśokas Dharma-Propaganda. Siehe Olivelle, *Explorations*.

29 Dass die Niederlage eines Brahmanen gegen einen Kṣatriya eine Schmach darstellt, macht ŚB XI,6.2.1–10 deutlich, wo vier Brahmanen (unter ihnen Yājñavalkya) sich nicht trauen, König Janaka von Videha zu einem Redituell (*brahmodya*) aufzufordern, aus Angst, als Brahmanen gegen einen König zu verlieren. Siehe Black, *The Character of the Self*, 109.

30 Die Darstellung von Brahmanen als arrogant aufgrund ihrer Bildung oder ihres Standes findet sich explizit noch in der Beschreibung des Śvetaketu (BĀU VI,2.3; ChU V,3.4–5; ChU VI,1.2–3; KauṣU I).

31 Vgl. ŚB XI,5.4.5; ŚGS II,4.5–6; Āpastamba-Gr̥hyasūtra (im Folgenden: ĀGS) I,22.5; Pāraskara-Gr̥hyasūtra (im Folgenden: PGS) II,4.

32 Vgl. ŚGS II,2.11; ĀGS I,20.4; PGS II,2.17; BĀU III,2.13.

33 Der Begriff *pratiloma* ist das Gegenteil zu *anuloma* („normal“). Wie *dharmahina* („außerhalb des Rechts“), *doṣa* („Sünde“) *dharmavyatikrama* („Rechtsverstoß“) ist er ein *terminus technicus* für unrechtmäßige Handlungen, z. B. für das Verheiraten von Frauen in niedere Stände.

wertung deckt sich mit Vorschriften der Dharmasūtras, wonach ein Brahmane nur in Notzeiten von einem Nichtbrahmanen unterrichtet werden darf, und die kurzzeitig verkehrte soziale Hierarchie nach Abschluß des Studiums sofort wiederhergestellt werden muss.³⁴ Das Motiv ‚Kṣatriya belehrt Brahmane‘ wird außerdem durch das Motiv ‚Osten besiegt Westen‘ verstärkt: Gārgya-Ḍṛpta-Bālaki stammt vermutlich³⁵ aus der Region Kuru-Pañcāla im zentralen Nordindien, während Ajātaśatru Stadt Kāśi im Nordosten Indiens liegt. Die Region Kuru-Pañcāla scheint ein prominentes Zentrum vedisch-brahmanischer Gelehrsamkeit gewesen zu sein,³⁶ während es gegenüber dem Osten, d. h. dem Gebiet östlich der Yamunā und Gaṅgā vielfach Vorbehalte in den vedisch-brahmanischen Texten gibt: Der Osten wurde noch nicht vom rituellen Feuer(-Gott) (*agni*) erreicht und gilt nicht als Teil des Arier-Landes.³⁷ Der hohe Status der Kuru-Pañcāla-Brahmanen sowie eine brahmanische Regionalfehde wird auch in Śatapatha-Brāhmaṇa XI,4,1,1–16 und Gopatha-Brāhmaṇa (im Folgenden: GB) I,3,6 dargestellt. Dort wird Gautama Uddālaka Āruṇi, der die Brahmanen des Nordens zu Disputationen herausfordert, von dem lokalen Brahmanen Svaiddāyana besiegt und belehrt. Vorher versetzt er die lokalen Brahmanen jedoch aufgrund seiner bloßen Herkunft in Angst:

Da bekamen die Brahmanen aus dem Norden Angst (und sagten sich): „Wahrlich, dieser Uddālaka kommt. Er ist ein Brahmanensohn, ein Brahmane aus Kuru-Pañcāla.“ (*tad dhodīcyān brāhmaṇān bhayaṃ vivedoddālako ha vā ayam āyāti kauṛupañcālo brahmā brahmaputraḥ*, GB I,3,6)

Solche Darstellungen des Sieges über Kuru-Pañcāla-Brahmanen dürften für die jeweiligen Texte, dessen Protagonisten oder deren Lehre einen Anspruch auf Kompetenz und Legitimität bedeutet haben. Der Schluss der Version in der Kauṣītaki-Upaniṣad, der dazu noch den Schluss des gesamten Textes darstellt, und somit noch stärkeres Gewicht erhält, lehrt, dass Indra mit diesem Wissen die Dämonen besiegt hat, und Oberhoheit (*śraiṣṭhya*), Souveränität (*svārājya*) und Herrschaft (*adhipatyā*) über die Götter bekam. Ebenso bekomme man mit diesem Wissen Oberhoheit, Souveränität und Herrschaft über die Wesen (KauṣU IV,20). Ähnlich wie bei der Lehre vom *ātman vaiśvānara* („das Selbst aller Menschen“) in Chāndogya-Upaniṣad V,11.5 wird dadurch ein Kausal-

34 Es wird überliefert, dass ein Brahmane der Lehrer ist, aber in der Not darf ein Brahmane bei einem Adligen oder einem Vaiśya studieren und hinter ihm hergehen. Danach soll der Brahmane (wieder) der Erste beim Gehen sein. (*brāhmaṇa ācāryaḥ smaryate tu, āpadi brāhmaṇena rājanye vaiśye vādhyayanam, anugamanam ca paścāt, tata ūrdhvaṃ brāhmaṇa evāgre gatau syāt*, ĀDh II,4,24–27). Eine Notregel ist die Wissensaneignung eines Brahmanen von einem Nichtbrahmanen, (ebenso) das Hinterhergehen und die Gehorsamkeit. Wenn er fertig ist, ist der Brahmane (wieder) der Höhere (*āpatkalpo brāhmaṇasyābrāhmaṇād vidyopayogaḥ, anugamanam śusrūṣā, samāpte brāhmaṇo guruḥ*, GDh VII,1–3).

35 Im großen Wissenswettstreit in BĀU III wird seine Klan-Angehörige Gārgī Vācaknavī, die als Endgegnerin (!) gegen Yājñavalkya antritt, unter die Kuru-Pañcāla-Brahmanen gezählt.

36 Black, *The Character of the Self*, 13 f.

37 Bronkhorst, *Greater Magadha*, 1 f.

zusammenhang zwischen dem Wissen der Kṣatriyas und deren weltlicher Herrschaft angedeutet. Bei der Fünf-Feuer-Lehre der Chāndogya-Upaniṣad wird dieser Zusammenhang sogar explizit, als König Pravāhana Jaivali zu Uddālaka Āruṇi sagt:

„So ist vor dir dieses Wissen nie an Brahmanen gelangt. Und daher ging in allen Ländern die Herrschaft nur an den Kṣatra.“ (*yathēyaṃ na prāktvattaḥ purā vidyā brāhmaṇān gacchati, tasmād u sarveṣu lokeṣu kṣatrasyaiva praśāsanam abhūd iti*, ChU V,3.7)

Dies scheint jedoch kein brahmanisches Zugeständnis an die Wissenstradition der Kṣatriyas zu sein, denn die Fünf-Feuer-Lehre und die *ātman*-Lehre werden in früheren Texten bereits ohne Bezug zur Kṣatriya-Tradition präsentiert.³⁸ Vielmehr könnte dies einen brahmanischen Anspruch auf weltliche Herrschaft darstellen, da die Texte schließlich die brahmanische Übernahme des Kṣatriya-Wissens und ihrer Herrschaftskompetenz inszenieren. Da in vielen Geschichten der frühen Upaniṣads entweder die Wissensträger oder Wissensempfänger und/oder die Art und Weise der Wissensvermittlung kontranormativ sind,³⁹ präsentieren die behandelten Belehrungsgeschichten auch eine kontranormative Wissenssoziologie. Die Präsentation des Mehrwissens geht meist mit einer Unterordnung des herkömmlichen vedisch-brahmanischen Wissens, des Textkorpus oder des Rituals einher.⁴⁰ Auch das häufige Motiv des Zurückhaltens von Wissen durch die Wissensträger und ihre Herkunft aus dem sozialen, oder im Fall des Motivs ‚Osten besiegt Westen‘, aus dem territorialen Abseits markieren die Besonderheit des Upaniṣad-Wissens. Daher ist es plausibel, auch die Wissenstypologie der Upaniṣads als kontranormativ zu bezeichnen. Dies ist auch insofern naheliegend, da Wissenssoziologie und Wissenstypologie in den Geschichten gekoppelt sind: So wie das besondere Wissen das herkömmliche Wissen relativiert, relativieren die Träger oder Empfänger dieses Wissens die herkömmlichen religiösen Spezialisten. Da in den Belehrungsgeschichten der frühen Upaniṣads der jeweilige Lehrinhalt im Vordergrund steht und die erzählenden Teile lediglich zur Präsentation von Lehren dienen, scheint die inhaltliche Funktion sowohl

38 Black, *The Character of the Self*, 101 f.

39 Weitere kontranormative Elemente in den frühen Upaniṣads sind die Initiation trotz unklarer Standeszugehörigkeit (Satyakāma), die Belehrung einer Frau (Maitreyī), die Niederlagen von Brahmanen gegen Kṣatriyas im Rededuell, grober Umgang (Yājñavalkya, Raikva, Uṣasti Cākrāyaṇa), die Gelehrtheit von Frauen (Gandharva-besessene Frauen, Gārgi Vācakanvi, Maitreyī), die Belehrungen außerhalb der orthodoxen Lehrer-Schüler-Tradition (Satyakāma, Upakosala) sowie körperliche Unreinheit eines Lehrers (Raikva). Wortmann, *Wissen aus dem Abseits*, 55.

40 Explizit reflektiert wird diese Hierarchisierung erstmals in der Muṇḍaka-Upaniṣad und zwar in der Unterscheidung zwischen höherem (*parā*) und niederem (*aparā*) Wissen. Das höhere ist das Wissen um das Selbst (*ātman*), das niedere besteht aus vedischen Ritualen. Patrick Olivelle, *Upaniṣads. Translated from the Original Sanskrit by Patrick Olivelle* (Oxford/ New York: Oxford University Press, 1996), 266.

der kontranormativen Wissenssoziologie, als auch der Wissenstypologie in der Darstellung der Überlegenheit bzw. Wirkmacht der präsentierten Lehren zu liegen. Diese Lehren sind de facto neu, werden aber mit dem Argument der Geheimlehre oder der besonderen Quellen als altes Wissen präsentiert. Neben dieser kognitiven, inhaltlichen Funktion ist es angebracht, auch systematisch-literaturwissenschaftliche Überlegungen über kontranormative Elemente anzustellen. Aufgrund der bereits angesprochenen Nähe der Belehrungsgeschichten zur Volksliteratur bieten sich dafür Erkenntnisse aus der Volksliteraturforschung bzw. Narratologie über Normverletzung an.⁴¹ Von den Gattungen der Volkserzählung kommen die Belehrungsgeschichten der alten Upanišads, zumindest ihre erzählenden Teile, dem Schwank am nächsten.⁴² Denn mit ihm teilen sie formal den schlichten Aufbau, Realitätsbezüge⁴³ sowie mindestens einen Wendepunkt. Inhaltliche Parallelen bestehen in der Wettbewerbssituation, der deutlichen Ausmalung von Sieg und Niederlage sowie in überraschenden, teilweise derben oder obszönen Normverletzungen. Diese dienen im Schwank meist, aber nicht nur, der Komik. In den Belehrungsgeschichten der Upanišads kann zwar Komik nicht identifiziert werden. Jedoch ist ein plausibler Effekt von Normverletzungen, der letztendlich zu Komik führen kann, aber nicht muss, und daher auch den Belehrungsgeschichten zugrunde zu liegen scheint, der Überraschungseffekt. Soziolinguistische und kognitionspsychologische Arbeiten zeigen, dass Überraschung neben Spannung und Neugier zu den essentiellen affektiven Komponenten von Erzählungen gehört um diese zu befriedigenden, erinnerbaren und damit traditionswerten Texten zu machen.⁴⁴ Dabei ist davon auszugehen, dass die überraschende Normverletzung im Idealfall so dosiert ist, dass sie der Geschichte zwar ein Profil gibt, aber einen gewissen Grad an Anstößigkeit nicht überschreitet. Es ist klar, dass sich die kontranormativen Elemente der behandelten Geschichten oft an dieser Schwelle befinden, da einige Elemente in parallelen oder späteren Versionen getilgt wurden. Somit kann die Funktion der kontranormativen Belehrungsgeschichten auf kognitiver Ebene in der Darstellung der Macht der präsentierten Lehren und Lehrer und auf affektiver Ebene in einem Überraschungseffekt bestehen. Diese Funktionen auf kogni-

41 Hermann Bausinger, „Norm und Normverletzung“, *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* Bd. 10, Rolf Wilhelm Brednich und Hermann Bausinger (Hg.) (Berlin et al.: de Gruyter, 2002), 85–96 sowie Hermann Bausinger, „Schwank“, *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* Bd. 12, Rolf Wilhelm Brednich und Hermann Bausinger (Hg.) (Berlin et al.: de Gruyter, 2007), 318–332.

42 Vgl. Bausinger, „Schwank“.

43 Unter Realitätsbezug wird narratologisch nicht die Wiedergabe von Realität verstanden, sondern lediglich die Verknüpfung einer Handlung oder eines Textes mit realen Personen, Orten oder Epochen. Siegfried Neumann, „Realitätsbezüge“, *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* Bd. 11, Rolf Wilhelm Brednich und Hermann Bausinger (Hg.) (Berlin et al.: de Gruyter, 2004), 387–400.

44 Martinez und Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie*, 151.

tiver und affektiver Ebene dürften zur Attraktivität der Texte und ihrer Lehren beigetragen haben. Als Zwischenbilanz im Hinblick auf Religionsbegegnungen kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass die frühen Upaniṣads interne religiöse Pluralität, d.h. konkurrierende religiöse Spezialisten und wissenssoziologische Paradigmenwechsel mittels anerkennender Unterordnungen bzw. Überbietungen innerhalb expliziter Belehrungsgeschichten verhandeln.

2. Domestizierung von Vollzeit-Askese in den Dharmasūtras

Das Verbalnomen *dharma*, von $\sqrt{dhr}$ „tragen“, „aufrechterhalten“, kann je nach Tradition und Kontext übersetzt werden mit Ordnung, Pflicht, Recht, Lehre. Die Dharmasūtras („*dharma*-Leitfäden“) bilden ein Genre, welches für Könige und Richter für das Strafrecht verfasst wurde, aber auch Vorschriften darüber hinaus enthält. So lehren sie z. B. auch das System der vier Stände (*varṇa*), der Lebenslaufrituale (*saṃskāra*) und der Lebensstadien (*āśrama*) und sind somit die wichtigsten Texte für die Rekonstruktion der vedisch-brahmanischen Religion. Da der Begriff Dharma in früheren vedisch-brahmanischen Texten sehr marginal ist, interpretiert Patrick Olivelle das Aufkommen der Dharmasūtras als brahmanische Reaktion auf die Dharma-Konzepte König Aśokas und der Buddhisten.⁴⁵ Aśoka versteht unter Dharma eine simple para-institutionale, zivilreligiöse Ethik, während Buddhisten und Jainas unter den Begriff Dharma ihre sehr spezifischen und komplexen Lehren zusammenfassen.

Mit dem analytischen Begriff ‚Askese‘ bezeichne ich für das religiöse Feld im alten Indien das durch Observanzen (*vrata* u. a. Begriffe) festgelegte Sich-Enthalten von normalerweise erlaubten Arten der Lebensführung und den dadurch definierten liminalen sozialen Status des Praktizierenden. Für die vedisch-brahmanische Religion möchte ich zwischen ritueller ‚Teilzeit-Askese‘ und lebenslanger ‚Vollzeit-Askese‘ unterscheiden. Ritueller Teilzeit-Askese ist das Einhalten von Observanzen im Rahmen des *śrauta*- oder *grhya*-Rituals und dies wird für jeden Opferveranstalter und dessen Frau vorgeschrieben. Vollzeit-Askese hingegen ist das (prinzipiell lebenslange) Einhalten von Observanzen, häufig im Rahmen des Eintritts in einen asketischen Orden. Auch die objektsprachliche Unterscheidung ist deutlich: Ein *vratacārin* („Observanz-Praktizierender“) hält Teilzeitobservanzen ein, während Vollzeitsasketen als *tapasvin* ([Selbst-], ‚Quäler‘), *saṃnyāsin* („Entsager“) oder *bhikṣu* („Bettler“) bezeichnet werden. Dass wir es jedoch beiderseits mit Formen von Askese zu tun haben, die auch observanzgeschichtlich miteinander verwandt sind, machen die vielen Überschneidungen zwischen vedisch-brahmanischen

45 Patrick Olivelle, „The Semantic History of Dharma“, *Journal of Philosophy* 32 (2004), 503 f.