

Caroline Widmer

Der Buddha und der ›Anderer‹

Zur religiösen Differenzreflexion
und narrativen Darstellung des
›Anderen‹ im Majjhima-Nikāya



V&R Academic

Critical Studies in Religion/ Religionswissenschaft (CSRRW)

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

Band 9

Vandenhoeck & Ruprecht

Caroline Widmer

Der Buddha und der ‚Andere‘

Zur religiösen Differenzreflexion und narrativen
Darstellung des ‚Anderen‘ im Majjhima-Nikāya

Vandenhoeck & Ruprecht

Umschlagabbildung: © Museum Rietberg, Zürich. Fotograf: Rainer Wolfsberger

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-525-54038-1

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2015, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

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.

Printed in Germany.

Satz: Konrad Tritsch Print und digitale Medien GmbH, Ochsenfurt
Druck und Bindung: Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	11
1. Einleitung	13
1.1 Religionswissenschaftliche Problemstellung: Systemrelevanz religiöser Abgrenzung	13
1.2 Der ‚Andere‘: Begriffsbestimmung und theoretische Bezüge . .	19
1.2.1 Begriffsbestimmung: Der ‚Andere‘ oder der ‚Fremde‘? . .	19
1.2.2 Der ‚Andere‘: Theoretische Bezüge	21
1.3 Fragestellung: Religiöse Abgrenzung und religiöses <i>Othering</i> im Pāli-Kanon	24
1.4 Vorgehen	28
2. Der religionsgeschichtliche Kontext des frühen Buddhismus: Forschungsgeschichte	31
2.1 Der Buddha als Religionsgründer und historische Persönlichkeit	32
2.2 Zeitliche und geografische Einordnung	34
2.3 Religionsgeschichtlicher Hintergrund	36
2.3.1 Der Buddhismus im Spannungsfeld zwischen brahmanischem Erbe und reformatorisch-oppositionellen Aspekten asketischer Bewegungen	37
2.3.2 Ideengeschichtliche Illustrationsbeispiele	44
2.3.3 Theoretische Erklärungsmodelle	47
2.3.3.1 Der Buddhismus als Vorbild religiöser Toleranz . .	47
2.3.3.2 Der Buddhismus im Lichte des Inklusivismus . .	48
2.3.3.3 Sozialgeschichtliche Forschungen zum frühen Buddhismus	50
2.3.3.4 Der Buddhismus in der Situation eines freien religiösen Marktes	53
2.4 Religionsgeschichtliches Fazit: Ein neuer Zugang	57
3. Quellen und Methoden	63
3.1 Der Pāli-Kanon	63
3.1.1 Aufbau	64
3.1.2 Datierung, Entstehung und Überlieferung	66
3.1.3 Sprache	70

3.2	Literaturwissenschaftlich-narratologischer Zugang	73
3.2.1	Einordnung der Suttas in die indische Literaturgeschichte	74
3.2.2	Der Pāli-Kanon als Erzählsammlung	77
3.3	Materialauswahl und Vorgehen	83
4.	Narratologische Beschreibung der MN-Suttas	87
4.1	Erzähler	87
4.2	Darbietungsweise	89
4.3	Erzählebenen und ihre Verknüpfung	92
4.4	Figurenkonstellation	94
4.5	Grundstruktur der Haupthandlung	96
4.6	Verknüpfung von Handlungssträngen: Funktion von Nebenhandlungen	101
5.	Unterscheidung und Abgrenzung in der Figurenbeschreibung . . .	106
5.1	Identifizierung des ‚Anderen‘	106
5.1.1	Der ‚Eigene‘	108
5.1.2	Der ‚Anderer‘	113
5.1.3	Der ‚Eigene‘ aus der Sicht der ‚Anderen‘	118
5.2	Wertung des ‚Anderen‘	121
5.2.1	Wertung durch Verhältnisbestimmung	121
5.2.1.1	Nähe zum Buddha als Zeichen positiver Wertung .	122
5.2.1.2	Distanz zum Buddha als Zeichen negativer Wertung	125
5.2.2	Wertung über die Eigenschaften des ‚Anderen‘	126
5.2.2.1	Negative Eigenschaften des ‚Anderen‘	127
5.2.2.2	Positive Eigenschaften des ‚Anderen‘	132
5.2.3	Unterschiede in der Wertung der ‚Anderen‘	134
5.2.3.1	Die Wertung von Haushältern	134
5.2.3.2	Die Wertung von Asketen	135
5.2.3.3	Die Wertung von Brahmanen	137
5.3	Umgang mit der ‚anderen‘ Lehre: Zurückweisung und Überbietung	139
6.	Der ‚Anderer‘ in der erzählten Welt der MN-Suttas	142
6.1	Eröffnungsformel: Performanz des Erzählens	142
6.2	Einleitung: Gestaltung des Raum-Zeit-Gefüges	146
6.3	Begegnung mit dem ‚Anderen‘: Personenvorstellung	150
6.4	Belehrung des ‚Anderen‘: Inhaltliche Positionierung	154
6.4.1	Einstieg in die Belehrung	154
6.4.2	Themen und Inhalte der Belehrungen	160
6.4.3	Grundformen der Belehrung	165
6.4.4	Argumentationsstruktur in der Belehrung	172

6.5	Reaktion des ‚Anderen‘	175
6.5.1	Ordenseintritt (mit anschliessender Arahantschaft) . . .	175
6.5.2	Laienanhängerschaft	184
6.5.3	Spende	190
6.5.4	Freude	198
6.5.5	Ausbleiben einer positiven Reaktion	202
6.6	Erzählvarianten am Ende der Suttas	208
6.7	Fazit: Transformation statt Konversion	210
6.7.1	Konversion als Alltagsbegriff	210
6.7.2	Begriffsgeschichte	211
6.7.3	Wissenschaftliche Diskurse	212
6.7.4	Begriffskritik	216
6.7.5	Transformation und <i>Selfing</i>	220
7.	Exemplarische Textanalysen: Beispiele aus dem MN	222
7.1	Kukkuravatika-Sutta (MN 57) – Das Sutta über den Hundeasketen: Wirkung und Ziel von Askese	224
7.1.1	Inhaltsangabe	224
7.1.2	Gliederung	224
7.1.3	Narratologische Beschreibung	226
7.1.3.1	Erzähler und Darbietungsweise	226
7.1.3.2	Figurenkonstellation und Rollenverteilung	227
7.1.3.3	Plot	229
7.1.4	Themen und Inhalte	229
7.1.4.1	Tiergelübde	230
7.1.4.2	Die vier verschiedenen Arten von Taten	234
7.1.5	Abgrenzungsmechanismen im Kukkuravatika-Sutta (MN 57): Differenzreflexion durch Zurückweisung falscher asketischer Praktiken	235
7.1.5.1	Abgrenzungsmechanismen in der Figurenbeschreibung von Puṇṇa und Seniya	235
7.1.5.2	Abgrenzungsmechanismen im Umgang mit der anderen Lehre: Zurückweisung der Tiergelübde	241
7.1.6	Zusammenfassung und Schlussfolgerungen: Parallele Kontrastierung richtiger und falscher Ziele und Handlungen im Kukkuravatika-Sutta (MN 57)	243
7.2	Cūlasakuludāyi-Sutta (MN 79) – Das kurze Sutta über Sakuludāyi: Verschiedene Ansichten über den Weg zur vollkommen glücklichen Welt	245
7.2.1	Inhaltsangabe	245
7.2.2	Gliederung	246
7.2.3	Narratologische Beschreibung	248
7.2.3.1	Erzähler und Darbietungsweise	248
7.2.3.2	Figurenkonstellation und Rollenverteilung	249

7.2.3.3	Plot	251
7.2.4	Themen und Inhalte	251
7.2.4.1	Allwissenheit und die Einsicht in das Gesetz des abhängigen Entstehens	252
7.2.4.2	Die höchste Erscheinung	254
7.2.4.3	Die vollkommen glückliche Welt	256
7.2.4.4	Der Weg eines Mönchs zur Arahantschaft: Einordnung der Einzelaspekte	258
7.2.5	Abgrenzungsmechanismen im Cūlasakuludāyi-Sutta (MN 79): Differenzreflexion durch Überbietung ‚anderer‘ Lehren	259
7.2.5.1	Abgrenzungsmechanismen in der Figurenbeschreibung von Nātaputta, Sakuludāyi und seiner Anhängerschaft	259
7.2.5.2	Abgrenzungsmechanismen im Umgang mit der anderen Lehre: Zurückweisung der ‚anderen‘ Lehren	264
7.2.6	Zusammenfassung und Schlussfolgerungen: Stufenweise Überbietung ‚anderer‘ Lehrer mit negativen Eigenschaften im Cūlasakuludāyi-Sutta (MN 79)	269
7.3	Raṭṭhapāla-Sutta (MN 82) – Das Sutta an Raṭṭhapāla: Der schwierige Auszug eines Haushälters in die Hauslosigkeit	272
7.3.1	Inhaltsangabe	272
7.3.2	Gliederung	273
7.3.3	Narratologische Beschreibung	276
7.3.3.1	Erzähler und Darbietungsweise	276
7.3.3.2	Figurenkonstellation und Rollenverteilung	279
7.3.3.3	Plot	285
7.3.4	Themen und Inhalte	286
7.3.4.1	Entscheidung zum Ordenseintritt	286
7.3.4.2	Ideale eines Haushälters	290
7.3.4.3	Gründe für den Auszug in die Hauslosigkeit	292
7.3.5	Abgrenzungsmechanismen im Raṭṭhapāla-Sutta (MN 82): Differenzreflexion durch Gegenüberstellung von Haushältertum und Hauslosigkeit	294
7.3.5.1	Abgrenzungsmechanismen in der Figurenbeschreibung von Haushältern und in die Hauslosigkeit Ausgezogenen	294
7.3.5.2	Abgrenzungsmechanismen im Umgang mit der ‚anderen‘ Lehre: Kontrastierung unterschiedlicher Lebensweisen	298
7.3.6	Zusammenfassung und Schlussfolgerungen: Kontrastierung verschiedener Lebensideale im Raṭṭhapāla-Sutta (MN 82)	299

7.4	Dhānañjāni-Sutta (MN 97) – Das Sutta über Dhānañjāni: Wiedergeburt in der <i>brahmā</i> -Welt	302
7.4.1	Inhaltsangabe	302
7.4.2	Gliederung	303
7.4.3	Narratologische Beschreibung	307
7.4.3.1	Erzähler und Darbietungsweise	307
7.4.3.2	Figurenkonstellation und Rollenverteilung	308
7.4.3.3	Plot	311
7.4.4	Themen und Inhalte	312
7.4.4.1	Nicht nachlässiges Handeln	312
7.4.4.2	Wiedergeburtsmöglichkeiten und der Weg zur Gemeinschaft mit <i>brahmā</i>	313
7.4.4.3	Beurteilung des Erlangens der <i>brahmā</i> -Welt auf dem Hintergrund der buddhistischen Lehre	316
7.4.5	Abgrenzungsmechanismen im Dhānañjāni-Sutta (MN 97): Differenzreflexion durch Festhalten an buddhistischen Handlungsidealen und Überbietung brahmanischer Ziele	317
7.4.5.1	Abgrenzungsmechanismen in der Figurenbeschreibung von Dhānañjāni und Sāriputta	317
7.4.5.2	Abgrenzungsmechanismen im Umgang mit der anderen Lehre: Integration von buddhistischen Handlungsidealen in alltägliche brahmanische Pflichten und Relativierung der Gemeinschaft mit <i>brahmā</i> als höchstes Ziel	319
7.4.6	Zusammenfassung und Schlussfolgerungen: Unterscheidung persönlicher und höherer Ziele im Dhānañjāni-Sutta (MN 97)	321
8.	Zusammenfassung der Ergebnisse	325
8.1	Systematische Hintergründe der Fragestellung	326
8.2	Religionsgeschichtliche Hintergründe der Fragestellung (Forschungsstand)	327
8.3	Literaturwissenschaftlich-narratologisch geprägter Zugang zu den Quellen	329
8.4	MN-Suttas aus narratologischer Perspektive	330
8.5	Identifikation und Wertung des ‚Anderen‘	332
8.6	Einbettung des ‚Anderen‘ in den Erzählverlauf	334
8.7	Einzelerzählungen über den ‚Anderen‘	339
9.	Schlussfolgerungen: Die Erzählung als Ort und Resultat von Differenzreflexion	342
9.1	Vor- und Nachteile der narratologischen Lesart	344

9.2 Schaffung und Aufhebung von Differenz im Erzählverlauf: <i>Othering</i> durch <i>Selfing</i>	347
9.3 Taxonomien der Abgrenzung	349
9.4 Transformation als zentraler Aspekt in der Darstellung des ‚Anderen‘	351
9.5 Mögliche Hintergründe der Darstellungsweise	353
9.6 Transformation als zentrale Leistung der Erzählungen: Suttas als „Mythos“	355
9.7 Ausblick	359
 Anhang A	 362
Anhang B	366
 Abkürzungen	 389
Literatur	391
Primärquellen	391
Übersetzungen	392
Sekundärliteratur	393
Wörterbücher	414
 Quellenverzeichnis	 416
Stichwortverzeichnis	419
 Stellenregister	 430

Vorwort

Das vorliegende Buch ist eine leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Frühjahr 2012 an der Universität Zürich angenommen wurde. Das Projekt ist als Versuch entstanden, eine Brücke zwischen den zwei Fächern zu schlagen, die mich in meinem Studium am meisten geprägt haben. Religionswissenschaft und Indologie teilen viele Fragen und Interessen, können sich gegenseitig Denkanstöße liefern und zwingen, jeweils eigene Diskurse zu überdenken. An der Universität Zürich bedeutet dieser Brückenschlag organisatorisch, zwei Fakultäten, im Fall dieser Arbeit sogar, zwei Universitäten miteinander zu verbinden: In Zürich ist dies einerseits die Philosophische Fakultät mit der Indologie, andererseits die Theologische Fakultät, an der das Religionswissenschaftliche Seminar angesiedelt ist. Über die Universitäts- und Landesgrenzen hinaus konnte ich am Seminar für Indologie und Tibetologie der Georg-August-Universität in Göttingen meine Forschung während einiger Monate wohlbetreut vorantreiben.

Bei all diesen Brücken ist es nicht immer leicht, die Orientierung zu behalten. Deshalb möchte ich allen voran meinen Betreuern für ihr sicheres Geleit danken: Prof. Dr. Christoph Uehlinger (Allgemeine Religionsgeschichte und Religionswissenschaft, Universität Zürich), Prof. em. Dr. Peter Schreiner (Abteilung für Indologie, Universität Zürich) und Prof. Dr. Thomas Oberlies (Seminar für Indologie und Tibetologie, Georg-August-Universität Göttingen). Entsprechend ihrer individuellen Fachausrichtungen und Forschungsinteressen waren ihre Hilfestellungen und Anregungen unterschiedlicher Art, fügten sich aber gerade dadurch immer zu einem komplementären Feedback zusammen.

Mein Dank gilt auch der Universität Zürich, die dieses Projekt während zweier Jahre über den Forschungskredit finanziert und mir erlaubt hat, mich in dieser Zeit fast ausschliesslich der Forschung zu widmen.

Für wertvolle Hinweise, Ratschläge, Gespräche danken möchte ich auch Prof. Dr. Oliver Freiberger (Department of Asian Studies, University of Texas, Austin), Prof. Dr. Andreas Grünschloss (Abteilung Religionswissenschaft, Georg-August-Universität Göttingen), Prof. Dr. Jens Schlieter (Institut für Religionswissenschaft, Universität Bern), Prof. Dr. Michael Zimmermann (Zentrum für Buddhismuskunde, Universität Hamburg) und Alois Payer. Sowohl Oliver Freiberger als auch Jens Schlieter haben mir darüber hinaus Manuskripte schon vor der Veröffentlichung zur Verfügung gestellt – auch dafür herzlichen Dank. Frau Prof. Dr. Angelika Malinar danke ich insbesondere für ihre Gastfreundschaft an der Abteilung für Indologie, Zürich.

Bei all meinen Kollegen und Kolleginnen im Religionswissenschaftlichen Seminar, im Theologischen Seminar, in der Abteilung für Indologie und im Indogermanischen Seminar der Universität Zürich, dem Seminar für Indologie und Tibetologie an der Georg-August-Universität Göttingen und dem Museum Rietberg in Zürich möchte ich mich herzlich für das freundschaftliche Arbeitsklima, sowie den vielseitigen Beistand und ebensolche Unterstützung bedanken.

Ein ganz besonderer Dank gilt aber denjenigen, ohne die diese Arbeit nie möglich gewesen wäre: meiner Familie, die mich bei meinen Vorhaben stets unterstützt und motiviert, und meinem Mann René, der mir nicht nur mit seiner tatkräftigen Hilfe, sondern auch mit fast unerschöpflicher Geduld zur Seite steht.

Zürich, im März 2014

Caroline Widmer

1. Einleitung

An vielen Stellen im Pāli-Kanon wird berichtet, wie der Buddha mit Brahmanen und Asketen über religiöse Angelegenheiten spricht. Diese Suttas erzählen von Begegnungen des Buddhas mit Menschen unterschiedlicher religiöser Positionen und münden jeweils in ein (Lehr-)Gespräch. Dieses narrative Setting bettet die buddhistische Lehre in ein sozio-religiöses Netz ein und bindet sie an bestimmte Begegnungen und historische Situationen. Die Erzählung selbst verleiht dem Text einen spezifischen religionsgeschichtlichen Kontext. Dieser Kontext verweist auf das Nebeneinander verschiedener religiöser Gruppierungen, die sich miteinander auseinandersetzen und nicht selten in gegenseitiger Konkurrenz stehen. Die vorliegende Arbeit interessiert sich für die Auseinandersetzung mit religiös ‚Anderen‘, wie sie in erzählerischen Texten des Pāli-Kanons zu finden ist. Die religionswissenschaftlichen und begrifflichen Hintergründe dieses Forschungsinteresses werden im Folgenden kurz erläutert.

1.1 Religionswissenschaftliche Problemstellung: Systemrelevanz religiöser Abgrenzung

Seit einiger Zeit hat es sich in der Religionswissenschaft eingebürgert, Religion als Symbolsystem zu bezeichnen.¹ Dies bedeutet vor allem, dass man religiösen Traditionen einen Systemcharakter zuschreibt, weil man unter Religion ein komplexes Gebilde einzelner, miteinander verbundener Phänomene mit Verweisfunktion versteht.² Ein solches Verständnis darf jedoch nicht dazu führen, religiöse Traditionen als in sich vollkommene und abgeschlossene Systeme zu sehen.³ Die Grenzen religiöser Traditionen sind nach aussen hin nicht einmalig oder absolut gesetzt, sondern müssen immer wieder neu definiert werden und lassen eine Vielzahl verschiedenartiger Wechselwirkungen mit der Umwelt zu. Dies ist der Grund dafür, dass mit dem Begriff des Systems

1 Vgl. z. B. GEERTZ 1983; STOLZ 1988, 101 – 145 und 225 – 231.

2 STOLZ 1988, 101 – 102.

3 GLADIGOW formuliert dieses Problem folgendermassen: „Ein anderes Darstellungsproblem in der Rekonstruktion eines Symbolsystems liegt in der Tendenz der Wissenschaftler, das System unter den Bedingungen von Perfektion zu rekonstruieren. So gibt es in den traditionellen Religionsgeschichten einer bestimmten Region oder Epoche kaum Routine und Trivialisierungen, Inkonsequenzen und notorische Missverständnisse, Desinteresse oder Apathie“ (GLADIGOW 1988, 22).

auch keine Statik verbunden werden darf: Religiöse Traditionen entwickeln und verändern sich, gerade weil sie nicht hermetisch abgeriegelt sind. Des Weiteren suggeriert der Begriff des Systems auch eine vermeintliche interne Kohärenz, in der verschiedene Aspekte der religiösen Tradition in widerspruchsfreien Beziehungen zueinander stehen. Ein solches Verständnis von Symbolsystem wird in der vorliegenden Arbeit nicht vertreten, einerseits weil dies besonders in frühen Stadien der Entwicklung von historisch gewachsenen Symbolsystemen schwierig nachzuweisen ist und andererseits weil dies vor allem von religiösen Traditionen vertreten wird, die eine elaborierte Selbstreflexion in Form einer Theologie entwickelt haben. Die Bezeichnung als System wird hier v. a. auf die oben angesprochene interne Komplexität sowie eine Gemeinschaftsbildung bezogen, in der immer wieder neu definiert wird, wer dazu gehört und wer nicht.

Mit der Bezeichnung Symbolsystem ist aber auch die Annahme verbunden, und dies erscheint mit Blick auf die Geschichte der Religionswissenschaft wichtig, dass Religion in einer kulturellen und historischen Einbettung betrachtet wird. Ein religiöses Symbolsystem entsteht nicht von sich heraus in einem luftleeren oder nach aussen hin hermetisch abgeschlossenen Raum. Es gilt heute nicht mehr als Phänomen *sui generis*, wie es noch im Rahmen der Religionsphänomenologie wahrgenommen wurde.⁴ Vielmehr entsteht und entwickelt sich ein Symbolsystem in einem bestimmten Kontext und wird in vielerlei Hinsicht von seiner Umwelt geprägt. Dazu gehören z. B. bereits bestehende oder neu entstehende religiöse Traditionen und all das, was man ganz allgemein als geistiges Umfeld bezeichnet. Seit geraumer Zeit berücksichtigt die Religionswissenschaft auch Wechselwirkungen mit anderen Bereichen der Kultur (Gesellschaft, Politik, Wirtschaft etc.) sowie Einflüsse, die sich aus den natürlichen Lebensbedingungen der Menschen ergeben (Geografie, Klima, Rohstoffe etc.). Insofern stellt sich die Frage, wie ein religiöses Symbolsystem von diesen Bereichen beeinflusst wird.

Die Frage lässt sich aber auch aus der entgegengesetzten Perspektive formulieren: Wie setzt sich eine Religionsgemeinschaft mit ihrer Umwelt auseinander? Symbolsysteme müssen sich in ihrer historischen Situation einordnen und bewähren. Wird eine religiöse Tradition nicht als statisches, unveränderliches und nach aussen hin hermetisch abgeschlossenes Gebilde angesehen, tritt das beständige Ringen mit sämtlichen Lebensbereichen der Umwelt deutlich hervor und lässt den andauernden Prozess, der dahinter steht, erkennbar werden: Veränderungen der Umwelt erfordern oftmals eine Anpassung des Systems. Eine besondere Herausforderung können dabei konkurrierende Symbolsysteme darstellen. Die Konfrontation mit solchen

4 So beschrieb LANCZKOWSKI seinerzeit Religion als „ein unableitbares Urphänomen, eine Grösse *sui generis*, die konstituiert wird durch die existenzielle Wechselbeziehung zwischen der Gottheit einerseits, deren Manifestationen der Mensch erfährt, und andererseits den Reaktionen des Menschen [...]“ (LANCZKOWSKI 1980, 23).

bedingt auch eine Auseinandersetzung mit sich selbst, die sich vor allem im Selbstverständnis, in der Selbstdarstellung, aber ebenso in der Darstellung von ‚Anderen‘ niederschlägt. Insofern erscheint die Umkehrung des bekannten Zitats von Rudolf OTTO „Religion fängt durch sich selber an“⁵ zu „keine Religion fängt mit sich selber an“⁶ durch Andreas GRÜNSCHLOSS als angemessener Ausgangspunkt für weitere Fragestellungen zeitgenössischer, historisch interessierter Religionsforschung, die an Debatten um das Verhältnis zwischen dem ‚Eigenen‘ und dem ‚Anderen‘ anschliessen möchte.

Die Begegnung mit der Umwelt provoziert neben Einflussnahme und Selbstbestimmung auch Abgrenzung. In der religiösen Abgrenzung sind die Aspekte von Selbstbestimmung, Selbstdarstellung und Fremddarstellung eng miteinander verbunden: Die Konfrontation mit einer anderen Position verlangt eine Klärung und Stärkung des eigenen Profils. Im Umgang mit anderen religiösen Systemen muss eine erkennbare und nachvollziehbare Eigenständigkeit und Differenz konstruiert werden. Dazu gehört einerseits eine Stärkung und Selbstvergewisserung nach innen, andererseits eine deutlich erkennbare Abgrenzung nach aussen. Der Vergleich mit einem anderen Standpunkt fördert Verschiedenheit zu Tage und kann Eigenes als Besonderheit hervortreten lassen. Dafür muss allerdings auch Wissen über dasjenige vorhanden sein, von dem die Abgrenzung vorgenommen wird. Dieses Wissen kann beispielsweise über Begegnungen und Kontakte generiert werden. Es kann sich aber auch um *vermeintliches* oder *stereotypes* Wissen handeln, was wiederum bedeutet, emische Darstellungen über ‚Anderer‘ nicht unkritisch als historische Fakten zu übernehmen.⁷

Zur Erläuterung dieser religionspezifischen, systematisch-theoretischen Überlegungen kann zunächst an die religionstheoretischen Arbeiten von Rodney STARK angeknüpft werden. STARK beschäftigt sich mit Fragen zu Entstehung und Konsolidierung religiöser Gemeinschaften in einem aus marktwirtschaftlicher Sichtweise von Konkurrenz geprägten religiösen Feld.⁸ Sein Ansatz wurde vor allem anhand gegenwärtiger Verhältnisse in den USA entwickelt, arbeitet mit einem stark christlich geprägten Vokabular und basiert auf einer deprivationstheoretischen und evolutionistischen Interpretation der ‚rational choice-Theorie‘. Darüber hinaus liefert er aber interessante Überlegungen zur allgemein religionswissenschaftlich relevanten Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit eine Religion „erfolgreich“ ist. STARK definiert den Erfolg einer religiösen Bewegung „as a continuous variable based on the *degree to which a religious movement is able to dominate one or more societies*“⁹. Im Weiteren hat er einen Katalog von Bedingungen

5 OTTO 1979, 160. Das Werk erschien erstmals 1917.

6 GRÜNSCHLOSS 1999, 1.

7 Zur Wissensproduktion über den ‚Anderen‘ und der damit verbundenen Macht vgl. Kapitel 1.2.2.

8 STARK/BAINBRIDGE 1981.

9 STARK 1987, 12 (Hervorhebung im Original).

erstellt, die eine solche Bewegung auszeichnen und von denen im vorliegenden Kontext vor allem drei zu beachten sind.¹⁰ Die ersten beiden Bedingungen, die zu nennen sind, lauten wie folgt:

New religious movements are likely to succeed to the extent that they:

1. retain *cultural continuity* with the conventional faiths of the societies in which they appear or originate.
2. maintain a *medium* level of *tension* with their surrounding environment; are deviant, but not too deviant.¹¹

Es folgen weitere Bedingungen, die hier übergangen werden können,¹² aber Punkt 6 in STARKS Katalog ist wieder von grösserem Interesse im Hinblick auf Abgrenzung, die Darstellung des ‚Anderen‘ und den Umgang mit dem religiösen Umfeld: Gemäss STARK halten erfolgreiche religiöse Bewegungen „dense internal network relations without becoming isolated“¹³.

Diese drei Grundsätze in STARKS Überlegungen verweisen auf ein Problem, das für die Religionswissenschaft generell von grossem Interesse ist und von dem die vorliegende Arbeit als wesentlichem Grundproblem überhaupt ausgeht: Differenzreflexion religiöser Gemeinschaften dient als Mittel der Abgrenzung und Selbstvergewisserung. STARK formuliert dies als Erläuterung zur oben genannten zweiten Bedingung folgendermassen:

However, the movement must maintain a substantial sense of difference and considerable tension with the environment if it is to prosper. Without significant differences from the conventional faith(s) a movement lacks a basis for successful conversion. Thus, it must maintain a delicate balance between conformity and deviance.¹⁴

Wie bereits gesagt, ist eine religiöse Gemeinschaft oder Tradition als kulturelles Phänomen geschichtlich, sozial, geografisch und religiös in ein Umfeld eingebettet, interagiert mit ihm und ist mit ihm vernetzt. Andererseits nimmt eine religiöse Gemeinschaft Bestehendes aus ihrer Umwelt auf und verändert es in ihrem Sinn, reagiert ihrerseits auf sie und setzt sich mit ihr auseinander. Die Richtungen der Wechselwirkungen verlaufen also sowohl nach aussen als

10 STARK 1987, 13.

11 STARK 1987, 13 (Hervorhebungen im Original).

12 STARK nennt des Weiteren „achieve *effective mobilization*“, „attract and maintain a *normal age and sex structure*“, „occur within a *favorable ecology*“, „resist *secularization*“ und „socialize the young“ (STARK 1987, 13). Diese Aspekte betreffen vor allem die innere Struktur, die zu gewinnenden Anhänger sowie die weiteren Umstände der (nicht-religiösen) Umwelt (wobei insbesondere die Säkularisierung auf moderne Verhältnisse abgestimmt ist). Obwohl es ein spannendes Unternehmen wäre, diese ebenfalls für die Situation des frühen Buddhismus in Betracht zu ziehen, können sie hier beiseite gelassen werden, da sie die Fragestellung zur Abgrenzung nach aussen hin nicht direkt betreffen.

13 STARK 1987, 13 (Hervorhebung im Original).

14 STARK 1987, 16.

auch nach innen. Dabei stehen jeder religiösen Bewegung verschiedene Strategien für den Umgang mit ihrem Umfeld, mit dem sie konfrontiert ist und dem sie begegnet, zur Verfügung. Um diese Strategien aufdecken zu können, kann beispielsweise analysiert werden, was in Momenten solcher (fiktiven) Begegnung geschieht, in denen Vertreter einer Gemeinschaft auf Vertreter des Umfeldes treffen und wie dabei mit ihnen umgegangen wird.

Zentral in solchen Begegnungen ist eine Identifikation und Grenzziehung zwischen dem ‚Eigenen‘ und dem ‚Anderen‘. Die Taxonomie einer solchen Abgrenzung erscheint durch diese Kategorisierung binär, auch wenn das Umfeld sehr vielschichtig ist und auch intern keine absolute Homogenität herrscht. Die binäre Wahrnehmung ist dennoch wichtig für eine Abgrenzung, in der es darum geht, das eigene Symbolsystem als solches zu realisieren und von anderen different zu werden. Erst eine dezidierte Reflexion der Differenzen zu ‚Anderen‘ kann Grenzen zu Tage fördern, sie festigen und nach aussen hin stärken. Die Unterscheidung von ‚Eigenem‘ und ‚Anderem‘ kann zunächst darin gründen, den ‚Anderen‘ als solchen zu erkennen: Wer ist ‚anders‘? Inwiefern ist der ‚Andere‘ ‚anders‘? Worin liegt seine ‚Andersheit‘ und damit die Verschiedenheit? In diesen Fragen ist auch die Überlegung mit eingeschlossen, was und wer man selber ist, weshalb in einer primär binär ausgerichteten Abgrenzung und Differenzreflexion die (vermeintliche) Darstellung des ‚Anderen‘ immer mit einer Selbstdarstellung verbunden ist. Gerade in der Begegnung mit dem ‚Anderen‘ ist man gezwungen, die eigenen Standpunkte, Ideen, Prämissen zu formulieren und sie zu verteidigen; folglich gewinnt die eigene Distinktheit an Schärfe. Der Darstellung des ‚Anderen‘ kommt dabei in der Selbstdarstellung die wichtige Funktion zu, ein Gegenbild zu sich selbst zu entwerfen.¹⁵ Somit ist die Abgrenzung gegenüber ‚Anderen‘ auch für das Überleben einer religiösen Gemeinschaft, eines religiösen Symbolsystems von entscheidender Bedeutung. Denn nur eine Gemeinschaft, die fähig ist, sich als solche zu definieren, kann eigene Anhänger gewinnen und eigenständig bestehen, ohne vom Umfeld vereinnahmt zu werden. STARK spricht hier von „significant differences“ und einer „considerable tension“, die eine erfolgreiche religiöse Bewegung kennzeichnen.¹⁶

Dennoch muss die grundsätzliche Binarität dieser Abgrenzung nicht dazu führen, dass die Wahrnehmung des religiösen Umfelds undifferenziert bleibt. Somit ist auch zu fragen, ob die Vorannahme der Binarität, die durch das Begriffspaar ‚Eigener‘ – ‚Anderer‘ gegeben sind, korrekt ist, bzw. in welchem Verhältnis diese binäre Klassifikation und differenziertere Umgangsformen zueinander stehen. Eine sehr differenzierte Sicht auf umliegende religiöse Bewegungen wird in der vorliegenden Arbeit deutlich herausgearbeitet: Die verschiedenen religiösen Akteure werden im Pāli-Kanon teilweise äusserst unterschiedlich dargestellt und bewertet. Dies kann mit einer sehr genauen

15 Zum Verhältnis zwischen ‚Eigenem‘ und ‚Anderen‘ s. Kapitel 1.2.2.

16 STARK 1987, 16.

Beobachtung des eigenen historischen Kontextes zusammenhängen und basiert auf der Annahme, dass sich eine religiöse Gemeinschaft auch auf ihre Umwelt einlassen muss, Kompromisse und Vernetzungen eingehen und sich in seiner Kommunikation anpassen sollte; denn die Grenzen nach aussen dürfen nicht zu starr und undurchdringlich sein, soll ein langfristiges Bestehen der Gemeinschaft gewährleistet werden: Die Bewegung muss für neue Anhänger zugänglich sein und die Gemeinschaft muss sich ihrerseits in den gesellschaftlichen Kontext einfügen. Aus diesem Grund würde es nach STARKS Theorie auch der Gemeinschaft schaden, zu starke Reformationen durchzuführen, da sonst der Bruch sowohl nach innen als auch mit der Umwelt zu gross wäre. Die Bedingungen von „cultural continuity“ und „medium level of tension“ (= „deviant, but not too deviant“) wären sonst nicht erfüllt.¹⁷

Im Kontext der religiösen Überlieferung bietet die Darstellung des ‚Anderen‘ eine geeignete Plattform, Differenzen und Distinktheit zum Ausdruck zu bringen. Die literarische Beschreibung des ‚Anderen‘ kann dabei selbst zu einem Mittel der Abgrenzung gegenüber dem Umfeld werden. Gleichzeitig dient sie, wie bereits angedeutet, der Selbstdarstellung und trägt zur Bildung eines eigenen Profils bei. Der religiöse Kontrahent spielt dann eine wichtige Rolle dabei, die eigene Lehre und deren Überlegenheit über andere Lehren zu präsentieren. So hinterlässt die meist wertende Reflexion und ideologisch geprägte Darstellung von Differenzen und Eigenheiten ihre Spuren in den Zeugnissen einer religiösen Gemeinschaft und liefert Hinweise auf system-spezifische Mechanismen religiöser Abgrenzung.

Solchen systemspezifischen Mechanismen geht Andreas GRÜNSCHLOSS in einer komparativ angelegten Studie nach. GRÜNSCHLOSS untersucht Quellen verschiedener religiöser Traditionen im Hinblick auf den dort festgehaltenen Umgang mit religiös ‚Anderen‘, bzw. in seinen eigenen Worten mit dem ‚Fremden‘. Er entwickelt eine Systematik der Begegnung, die drei verschiedene Konzeptionen der Fremdwahrnehmung beinhaltet: die „temporale Konzeption“¹⁸, die „genetische und epistemologische Konzeption“¹⁹ und die „spatial orientierte Konzeption“²⁰. Diese Konzepte sind als Idealtypen und nicht als Alternativen gedacht, da sie auch in kombinierter und komplementärer Form zu finden sind. Obwohl GRÜNSCHLOSS eine durchgängige und explizite Identifizierung der untersuchten religiösen Traditionen mit den einzelnen Konzeptionstypen vermeidet, lässt sich erkennen, dass der frühe Buddhismus unter die ersten beiden Kategorien einzureihen ist. Vorstellungen mit „evolutionistischen und deprivationsgeschichtlichen Argumenten“²¹ stehen im Vordergrund, die Distanzierung zur Umwelt verläuft jedoch auch über

17 STARK 1987, 13.

18 GRÜNSCHLOSS 1999, 237–245.

19 GRÜNSCHLOSS 1999, 245–253.

20 GRÜNSCHLOSS 1999, 253–258.

21 GRÜNSCHLOSS 1999, 241.

„geistige“²² und „moralische Abqualifizierung“²³ des ‚Anderen‘. Aus religionswissenschaftlicher Sicht ist das Vorgehen von GRÜNSCHLOSS v. a. fruchtbar für die Untersuchung von *Lehrpositionen* gegenüber dem ‚Fremden‘. In seiner Arbeit fokussiert er die Untersuchung auf Grundmotive und Leitdifferenzen, die sich in konkreten Figuren manifestieren und einen starken Bezug zur buddhistischen Lehre und Soteriologie aufweisen.²⁴

1.2 Der ‚Anderer‘: Begriffsbestimmung und theoretische Bezüge

Im vorangehenden Kapitel wurde der Begriff des ‚Anderen‘ noch ohne genauere Erläuterung verwendet. Es wurde lediglich angedeutet, dass er in einer bestimmten Beziehung zum religiösen Umfeld und einer binären Taxonomie mit der Kategorie des ‚Eigenen‘ steht. Im Zusammenhang mit Einflüssen aus der Umwelt sowie STARKS theoretischen Überlegungen zu religiöser Grenzziehung wurde der Darstellung des ‚Anderen‘ eine Systemrelevanz zugeschrieben, die sich in der Notwendigkeit für die religiöse Systemkonstitution und dem religiösen Systemerhalt äussert. Im Folgenden wird zunächst die in der vorliegenden Arbeit getroffene Begriffswahl des ‚Anderen‘ im Gegensatz zum ‚Fremden‘ begründet. Danach werden weitere theoretische Bezüge aufgezeigt, die das Konzept des ‚Anderen‘ näher beleuchten, sein Verhältnis zum ‚Eigenen‘ genauer beschreiben und die Systemrelevanz des Diskurses über den ‚Anderen‘ in einen grösseren kulturwissenschaftlichen Kontext stellen.

1.2.1 Begriffsbestimmung: Der ‚Anderer‘ oder der ‚Fremde‘?

Während sich in der englischsprachigen Literatur das Begriffspaar ‚other‘ und ‚self‘ durchgesetzt haben, findet man in deutschsprachigen Werken häufig die Gegenüberstellung der ‚Eigene‘ und der ‚Fremde‘. Das im wissenschaftlichen Diskurs über Alterität viel benutzte Begriffspaar ‚Eigenes‘ und ‚Fremdes‘ trägt jedoch einen „semantischen Doppelcharakter“²⁵, der die analytische Arbeit erschwert: Zum einen bezeichnet das ‚Fremde‘ das, was nicht als zum ‚Eigenen‘ zugehörig empfunden wird, zum anderen verweist es auf Unbekanntes.²⁶

22 GRÜNSCHLOSS 1999, 247.

23 GRÜNSCHLOSS 1999, 249.

24 Das Kapitel über den Buddhismus wurde 2000 in kürzerer Form als Aufsatz veröffentlicht (Vgl. GRÜNSCHLOSS 2000).

25 POLASCHEGG 2005, 41.

26 Die folgende Begriffsbestimmung stützt sich in erster Linie auf die Arbeit von Andrea POLASCHEGG zum deutschen Orientbild des 19. Jahrhunderts (POLASCHEGG 2005). Auch GRÜNSCHLOSS verwendet in seiner Arbeit diesen Begriff, ohne dies aber weiter zu erläutern

Der Unterschied besteht gemäss POLASCHEGG vor allem in zwei unterschiedlichen Arten der Dichotomie, die einfacher zu erkennen sind, wenn man die Begrifflichkeit weiter auffächert: Die erste Art von Dichotomie beschreibt eine „Dichotomie der DIFFERENZ“²⁷. Sie ist komplementär zu verstehen und kann durch das Begriffspaar ‚Eigenes‘ und ‚Anderes‘ bezeichnet werden. Die Unterschiede zwischen den beiden Polen bestehen in erster Linie darin, dass das ‚Andere‘ nicht dem ‚Eigenen‘ und das ‚Eigene‘ nicht dem ‚Anderen‘ entspricht. Die Differenzierung basiert also zunächst auf einer binären Taxonomie, in der die Negation des ‚Eigenen‘ zur Definition des ‚Anderen‘, bzw. die Negation des ‚Anderen‘ zur Definition des ‚Eigenen‘ von zentraler Bedeutung sein kann. In der zweiten Art von Dichotomie geht es um „DISTANZ“²⁸, die in der Opposition vom ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ zum Ausdruck kommt: „Fremd‘ ist oder wird, was nicht (mehr) ‚vertraut‘ ist, während das Fremde seine Fremdheit verliert, sobald wir uns damit verstehend ‚vertraut‘ machen.“²⁹

Zum Unterschied der beiden Arten von Dichotomien heisst es:

Während die system- und identitätserhaltende DIFFERENZIERUNG zwischen dem ‚Eigenen‘ und dem ‚Anderen‘ über Operationen von Grenzziehung, Positionierung und Zuordnung funktioniert, entsteht die Relation zwischen dem ‚Vertrauten‘ und dem ‚Fremden‘ durch die Dynamik zwischen hermeneutischer DISTANZnahme und verstehender Annäherung. [...] werden zwei sehr unterschiedliche Strategien sichtbar, die im Kontext von Alterität und Fremdheit am Werke sind: Die eine läuft auf einer Achse mit den Endpunkten ‚das Eigene‘ und ‚das Andere‘, operiert nach Massgabe der DIFFERENZ und dient der Konstitution von Identität, die andere läuft auf einer Achse mit den Endpunkten ‚das Vertraute‘ und ‚das Fremde‘, operiert nach Massgabe der DISTANZ und durchzieht die Sphäre des Verstehens.³⁰

Wie die Ausführungen zur Problemstellung gezeigt haben, spielt die Frage nach Grenzziehung in der vorliegenden Arbeit eine wesentliche Rolle. Entscheidend ist dabei, dass es sich bei dem, wovon man sich in den Texten des Pāli-Kanon abgrenzt, um nichts Unbekanntes oder Unvertrautes handelt. Im Gegenteil geht es dabei um ein Umfeld, in dem sich die Urheber der Texte Tag für Tag bewegten und das ihnen damit keineswegs ‚fremd‘ war. Die Quellen zeigen auch keine Anzeichen dafür, dass die Autoren darum bemüht waren, sich dem Umfeld durch Verstehen anzunähern und die Distanz dadurch zu überwinden. Vielmehr basiert die Differenzierung darauf, dass Teile des vertrauten Umfelds so umgestaltet werden, dass sie nicht mehr ‚anders‘ sind,

oder vom ‚Anderen‘ zu unterscheiden; an verschiedenen Stellen in seinem Buch erscheinen diese beiden Begriffe sogar synonym (vgl. GRÜNSCHLOSS 1999, 1 und 10).

27 POLASCHEGG 2005, 41 (Hervorhebung nach dem Original).

28 POLASCHEGG 2005, 43.

29 POLASCHEGG 2005, 42.

30 POLASCHEGG 2005, 43. (Hervorhebung im Original.) POLASCHEGG orientiert sich bei dieser Unterscheidung stark an SAIDS Begrifflichkeit von Identität und Konstruktion (vgl. SAID 2003, 332).

sondern sich dem ‚Eigenen‘ angleichen – die Grenzen des ‚Eigenen‘ werden damit ausgeweitet und verschoben, zunächst jedoch nicht gänzlich aufgehoben.

Des Weiteren ist zu betonen, dass mit dem Begriff des ‚Anderen‘ ein stark konstruktivistischer und konstitutiver Charakter verbunden ist. Dies entspricht der ideologischen Perspektive der kanonischen Quellen: ‚Andersheit‘ muss zunächst über Differenz definiert werden. Aus diesen Gründen wird im Folgenden vom ‚Anderen‘ und nicht vom ‚Fremden‘ die Rede sein.

1.2.2 Der ‚Anderer‘: Theoretische Bezüge

Wie Diana DIMITROVA in ihrer Einleitung zum Sammelband „The Other in South Asian Religion, Literature and Film. Perspectives on Otherism and Otherness“³¹ schreibt, taucht der ‚Anderer‘ bzw. die ‚Andersheit‘ als Konzept in der westlichen Philosophie im 19. Jahrhundert vermehrt auf. Neben Phänomenologen wie Edmund Husserl und Maurice Merleau-Ponty und Existentialisten wie Martin Heidegger und Emanuel Lévinas nennt sie Michel Foucault, Jacques Derrida und Julia Kristeva im Hinblick auf postmodernistische, poststrukturalistische und feministische Theorien. DIMITROVA verweist aber auch auf Schriftsteller wie Albert Camus, Jean-Paul Sartre und Samuel Beckett, die ihrerseits zur Diskussion beigetragen haben.

Im Zentrum der phänomenologischen Debatte steht vor allem die Beziehung zwischen dem ‚Selbst‘ und dem ‚Anderen‘. Dem ‚Selbst‘ kommt dabei eine übergeordnete Rolle zu, indem das ‚Anderer‘ nur auf dem Hintergrund subjektiven Wissens beschrieben werden kann und somit massgeblich durch das ‚Selbst‘ vorgegeben wird. Das Verhältnis ist zwar ein ungleiches, doch ist es, wie in den vorangehenden Kapiteln bereits beschrieben, auch wechselseitig, da einerseits die Wahrnehmung des ‚Selbst‘ von der Wahrnehmung des ‚Anderen‘ abhängt, andererseits auch das Umgekehrte der Fall ist.

In postmodernistischen Ansätzen liegt die Betonung auf dem unbeständigen Charakter der Identität, die in steten und unabgeschlossenen Prozessen konstruiert und ausgehandelt wird. Entsprechendes gilt auch für den ‚Anderen‘, sodass die Beziehung zwischen ‚Selbst‘ und ‚Anderem‘ keine essentialistische ist, sondern in erster Linie von Macht, Rhetorik und Ideologie stets neu gesteuert wird.

Im Anschluss an die phänomenologische Denkweise verkennen Poststrukturalisten wie Gilles Deleuze und Michel Foucault die Form wohlwollender Repräsentation als Vertretung des ‚Anderen‘, die letztlich weitgehend Darstellung des ‚Selbst‘ ist. In postkolonialen Theorien wird diese Position schliesslich mit dem von Vertretern des Postmodernismus aufgeworfenen Machtaspekt verbunden und zu einer deutlich kritischen Position weiterge-

31 DIMITROVA 2014, 1 – 16.

dacht. Besonders prominent formuliert wurde diese Perspektive bereits 1978 durch Edward SAID in seinem Werk *Orientalism*. Das Konzept „Orientalismus“ bezeichnet den Prozess, in dem der Westen den Orient als sein ‚Anderes‘ erfindet und konstruiert: „The Orient was almost a European invention.“³² Neben der konstruktivistischen Eigenschaft sind dieser Erfindung zwei weitere wesentliche Merkmale zu eigen: Einerseits handelt es sich um ein Zerrbild, in dem sich neben Idealisierungen und Projektionen von Fantasien und Wunschbildern auch Abwertungen und negative Stereotypen wiederfinden. Anhand dieser Formulierungen lässt sich unschwer erkennen, wie SAID durch phänomenologische bzw. poststrukturalistische Prägung zu der Schlussfolgerung kommt, dass der Orient für den Westen die Funktion seines ‚Anderen‘ übernimmt und damit für den Westen konstituierend und identitätsstiftend ist. Andererseits macht SAID eine kausale Beziehung „zwischen dem imaginären Charakter des Orientbildes in Europa und den herrschenden politischen, militärischen und ökonomischen Machtverhältnissen“³³ aus. Die Konstruktion des ‚Anderen‘ ist damit wesentlich durch hegemoniale diskursive Praxen zu begründen, die sowohl welt- als auch wissenschaftspolitisch zu verstehen sind: Durch den Orientalismus produziert und monopolisiert der Westen Wissen und legitimiert und stabilisiert damit seine Vorherrschaft über den Orient. Gleichzeitig werden *die* ‚Anderen‘ zu einer homogenen Gruppe essentialisiert und kollektiviert, so dass es am Ende des Prozesses nur noch *den* ‚Anderen‘ gibt.

Zur Bezeichnung solcher Konstruktionsprozesse des ‚Anderen‘ prägt Gayatri SPIVAK im Anschluss an Jacques Lacan den Begriff des „Othering“. *Othering*³⁴ entspricht zunächst einer Objektivierung, bei dem der ‚Anderer‘ durch verschiedene Kriterien erst zum ‚Anderen‘ gemacht (*othered*) und damit vergegenständlicht (*the other*) wird.³⁵ Die entscheidenden Kriterien werden wie in der Orientalismusdebatte auch hier vom Diskursführenden bestimmt und unterliegen den oben beschriebenen, hegemonialen Mechanismen der Verzerrung, Selektivität und Homogenisierung. SPIVAK geht jedoch noch einen Schritt weiter als SAID und stellt den Prozess der Selbsterkennung kolonialer Subjekte in die Abhängigkeit der dominanten diskursiven Praxen.³⁶ Dem Prozess der Objektivierung folgt derjenige der Subjektivierung: „Kolonialisierende Praxen bringen Subjekte hervor.“³⁷

Daran anschliessend steht das Interesse für die Auswirkungen dieses Diskurses auf den ‚Anderen‘ beispielsweise im Kontext seiner Marginalisierung, Subalternität oder die Bemühung um ein besseres Verständnis des ‚Anderen‘

32 SAID 2003, 1.

33 POLASCHEGG 2005, 17.

34 Aus Mangel einer geeigneten deutschen Übersetzung dieses Begriffs, wird im Weiteren am englischen Ausdruck festgehalten.

35 MECHERIL/THOMAS-OLALDE 2011.

36 SPIVAK 1985.

37 MECHERIL/THOMAS-OLALDE 2011, 47.

im Spiegel des ‚Selbsts‘ bzw. seine Rolle in der Konstruktion des ‚Selbst‘. An beiden Punkten schliesst die Identitätsforschung an, die neben einem allgemeinen Konzept von Identität die unterschiedlichen Mechanismen seiner positiven Konstitution untersucht. Dies steht nicht im Zentrum der vorliegenden Arbeit. Vielmehr geht es um die Objektivierung des ‚Anderen‘ bzw. um die Frage wie der Diskurs über den ‚Anderen‘ geführt wird. Dennoch ist die in der kulturwissenschaftlichen Identitätsforschung allgemein anerkannte Annahme, „dass es sich bei kulturellen Abgrenzungsbewegungen gegenüber Anderem und dessen verzerrende Wahrnehmung um ein allgemeines Phänomen bei Prozessen kollektiver Identitätsfindung handelt“³⁸, auch in einem Kontext geltend zu machen, der in einem gänzlich anderen historischen Zusammenhang steht als bei SAID oder SPIVAK. Diese Diskurse sind Teil der sozialen Ordnung, stellen diese aber gleichzeitig auch her:

Sie schaffen Differenzkonstruktionen, die eine radikale Abgrenzung zwischen einem Innen und einem Aussen im Sozialen plausibilisieren und zum Repertoire des Normalen machen. Erst durch die Konstruktion von sozialen Antagonismen, von kulturellen Gegenpolen und von epistemischer Dualität ist es möglich, diskursive Stabilität und dadurch Machtstabilisierung zu erlangen. Hegemoniale Diskurse bedürfen [...] eines radikal Anderen, einer verworfenen Nicht-Identität, eines konstitutiven Aussen. Dieses Aussen ermöglicht erst jene Grenzziehung, die das Innen der Gesellschaft markieren und ein bedeutungsleeres, an sich unergründbares, aber scheinbar unhinterfragbares ‚Wir‘ als gesetzt und gegeben erscheinen lassen. Von dieser analytischen Begrifflichkeit ausgehend, erscheint die Annahme plausibel, dass das Sprechen über die ‚Religion des Anderen‘ einen hegemonialen Diskurs darstellt.³⁹

Im Bereich der Erforschung kultureller Identitäten wird das Bestehen kultureller Grenzen als konstitutiv vorausgesetzt. Auf die Schwierigkeiten, die mit dem damit einhergehenden Begriff des „Systems“ zusammenhängen, wurde bereits im Zusammenhang mit der Bezeichnung „religiöses Symbolsystem“ hingewiesen, da sie sich auch in der Frage nach religiösen Identitäten bzw. religiösen Grenzen finden lassen.⁴⁰ Ebenfalls erwähnt wurde die konstituierende Wirkung einer Grenzziehung. LUHMANN zufolge erscheint diese Grenzziehung gar als notwendig, ist gemäss ihm „Identität nur durch Differenz möglich“⁴¹. Daraus erklärt sich auch, warum die Konstruktion des ‚Anderen‘ nur nach den Massstäben des ‚Eigenen‘ geschaffen sein kann.⁴²

Verschiedene Kritiker warfen SAID vor, ignoriert zu haben, dass die von ihm beschriebenen diskursiven Praxen auch in umgekehrter Richtung verliefen (und verlaufen).⁴³ Wie oben ausgeführt, kann aus theoretischer Per-

38 POLASCHEGG 2005, 39.

39 MECHERIL/THOMAS-OLALDE 2011, 50 – 51.

40 Vgl. dazu Kapitel 1.1.

41 LUHMANN 1993, 243.

42 POLASCHEGG 2005, 41.

43 Zur Kritik an SAID vgl. POLASCHEGG 2005, 28 – 38.

spektive der Prozess, der im Orientalismus zur Verhältnisbestimmung zwischen Okzident und Orient stattfand (und stattfindet) als allgemein notwendiges und damit kulturübergreifendes Phänomen kultureller Identitätsfindung nicht auf diesen kulturellen Kontext beschränkt bleiben. Verschiedene Autoren haben gezeigt, dass eine solche konstituierende Verhältnisbestimmung mit zahlreichen Beispielen aus anderen kulturellen und historischen Situationen belegt werden kann.⁴⁴ Auch wenn SPIVAK den Begriff des *Othering* ebenfalls in einem Zusammenhang stellt, der als Orientalismus bezeichnet werden muss, erlaubt er es, die diskursiven Praxen, die identitätskonstituierende Differenz formulieren, aus ihrem konkreten historischen Kontext zu lösen und sie systematisch als solche zu beschreiben. Entscheidend ist, dass ihnen die Aspekte von Machtansprüchen und Überlegenheitsgefühlen erhalten bleiben. In Anlehnung an SAIDS *Orientalism* wählt DIMITROVA zur Beschreibung des Phänomens den Begriff *Otherism*. Damit macht sie deutlich, dass entsprechende Diskurse auch innerkulturell bzw. innerreligiös, vermutlich sogar über zeitliche Spannen hinweg stattfinden können. Auf dem Hintergrund der vorliegenden Untersuchung ist es besonders wichtig, zu betonen, dass das Machtgefälle der Diskurspositionen nicht durch äussere Kriterien vordefiniert sind, d.h. Subjekt und Objekt sind austauschbar und die Frage, wer der ‚Andere‘ ist, unterliegt immer der jeweiligen Perspektive des Diskurses. Machtanspruch und Überlegenheitsgefühl müssen sich nicht unbedingt in machtpolitischer oder ökonomischer Vorherrschaft widerspiegeln, sie können auch rein ideologisch, oder wie im vorliegenden Fall durch den Anspruch auf den alleinigen Besitz des Weges zur Erlösung begründet werden. Auf diesen kulturell und historisch unabhängigen Konzepten von *Othering* und *Otherismus* basiert die vorliegende Untersuchung zur religiösen Abgrenzung im Pāli-Kanon.

1.3 Fragestellung:

Religiöse Abgrenzung und religiöses *Othering* im Pāli-Kanon

Sowohl die theoretischen Hintergründe als auch die vergleichende Studie von Andreas GRÜNSCHLOSS zeigen deutlich, dass das Phänomen der religiösen Abgrenzung kein dezidiert „buddhistisches“ ist. Warum es sich dennoch lohnt, ausgerechnet die buddhistischen Schriften auf das vorliegende Problem hin zu untersuchen, soll im Folgenden erläutert werden. Trotzdem ist explizit darauf hinzuweisen, dass der Charakter der Arbeit exemplarisch zu verstehen ist, gleichzeitig jedoch durch den neuartigen methodischen Ansatz eine Grundlage für weitere vergleichende Untersuchungen legen möchte.

44 Bspw. bei POLASCHEGG 2005, MECHERIL/THOMAS-OLALDE 2011, DIMITROVA 2014.

Retrospektiv erscheint es sinnvoll, den Buddhismus als „erfolgreiche“ religiöse Bewegung anzusehen und an STARKS Überlegungen zu „religiösem Erfolg“ anzuknüpfen.⁴⁵ Insbesondere die Spannung, die sich aus Bemühungen um Vernetzung und Abgrenzung, Anpassung und Unterscheidung entstehen, erfordern eine Balance, wie sie sich im Kontext des alten Indiens sehr gut veranschaulichen lässt: Der Buddhismus ist in einer religionsgeschichtlichen Situation entstanden, die von einer Vielzahl verschiedener religiöser Gruppierungen geprägt war, die insbesondere als wandernde Asketen auftraten. Von diesen Gruppierungen und Bewegungen, von denen anzunehmen ist, dass sie sich in einer starken Konkurrenzsituation befanden und sich (zumindest in späterer Zeit) auch mit dem Brahmanismus (bzw. dann dem Hinduismus) auseinandersetzen mussten, konnten sich bis heute lediglich zwei dauerhaft durchsetzen, der Jainismus und der Buddhismus. Insofern kann man, wie bereits angedeutet, auf den Buddhismus als eine Bewegung zurückblicken, die die oben beschriebene Spannung günstig umzusetzen und die Balance zwischen den widersprüchlichen Polen von Anpassung und Distinktheit zu halten wusste.

Grundsätzlich verfügen die Suttas des Pāli-Kanons über viele formale und thematische Besonderheiten, die sie für eine Untersuchung religiöser Abgrenzung als sehr geeignet erscheinen lassen. Sie beinhalten eine auf einmalige Weise narrativ verarbeitete, direkte Begegnung und Auseinandersetzung mit Vertretern anderer religiöser Bewegungen. Gleichzeitig zeigt die Studie, dass viele dieser Texte eine formal einheitliche Anlage aufweisen, was auf eine starke innerbuddhistische Redaktions- und damit auch Reflexionsarbeit hindeutet.

Greg BAILEY sieht in den buddhistischen Texten im Vergleich zu den anderen indischen Traditionen des Hinduismus und Jainismus „the most highly developed relative degree of exclusivity“⁴⁶. Tatsächlich spielt im Pāli-Kanon, der als Quelle des frühen Buddhismus und autoritatives Werk des heutigen

45 STARK hat sich nicht nur theoretisch mit Religion beschäftigt, sondern auch versucht, seine Theorie auf die historischen Gegebenheiten zu übertragen. In diesem Zusammenhang hat er sich auch mit der indischen Religionsgeschichte, dem Buddhismus und der Frage nach seinem Erfolg und seinem Verhältnis zum religiösen Umfeld auseinandergesetzt (STARK 2007, 210–248). STARK sieht die indische Religionsgeschichte zur Zeit des Buddhas als unregulierten religiösen Markt, als kreatives und innovatives Feld religiöser Pluralität mit jeweils durchlässigen Grenzen der religiösen Gemeinschaften, die eher lose Netzwerke als institutionalisierte Systeme bildeten. Diese Überlegungen sind auf dem Hintergrund dieser Arbeit sehr ansprechend. Für die Entstehung des frühen Buddhismus nimmt allerdings auch er an, dass der Buddhismus als radikal neue Bewegung dem Brahmanismus gegenüber stand und eine Reform anstieß, die vor allem vor dem Hintergrund veränderter Lebensumstände und sich wandelnder politischer Verhältnisse zu sehen ist (vgl. Kapitel 2.3.1).

46 BAILEY 1998, 10. Zur Unterscheidung von Buddhismus und Hinduismus argumentiert BAILEY, dass letzterer in der Auseinandersetzung mit anderen religiösen Bewegungen eher inklusivistisch und synoptisch arbeitet. Inwiefern sich der Buddhismus diesbezüglich aber vom Jainismus unterscheidet, müsste noch genauer geprüft werden (zum Inklusivismus s. u.).