

Unterscheidungen der Religion

Analysen zum globalen Religionsdiskurs und dem Problem
der Differenzierung von ›Religion‹ in buddhistischen Kontexten
des 19. und frühen 20. Jahrhunderts

V&R Academic

Critical Studies in Religion/ Religionswissenschaft (CSRRW)

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

Band 10

Vandenhoeck & Ruprecht

Adrian Hermann

Unterscheidungen der Religion

Analysen zum globalen Religionsdiskurs und dem
Problem der Differenzierung von ‚Religion‘
in buddhistischen Kontexten des 19. und frühen
20. Jahrhunderts

Vandenhoeck & Ruprecht

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.

ISSN 2198-1426

ISBN 978-3-525-54040-4

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 Triltsch Print und digitale Medien GmbH, Ochsenfurt
Druck und Bindung: Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	13
Teil I: Zur Situation religionswissenschaftlicher Theoriebildung	
1. Von der „Europäischen Religionsgeschichte“ zur Globalen Religionsgeschichte?	25
1.1 Das Konzept „Europäische Religionsgeschichte“	26
1.2 Gesellschaftliche Ausdifferenzierung und „Europäische Religionsgeschichte“	28
1.3 ‚Religion‘ und die religionswissenschaftliche Theoriebildung	30
1.4 Die globale Dimension der „Europäischen Religionsgeschichte“	32
1.5 <i>Zusammenfassung</i> : Die „Europäische Religionsgeschichte“ und die Differenzierung und Globalität von ‚Religion‘	33
2. Religionswissenschaft zwischen Diskurstheorie und Religionstheorie	37
2.1 Benson Salers Konzeptualisierung von ‚Religion‘	38
2.2 Timothy Fitzgeralds Kritik an Saler	43
2.3 Zwei religionswissenschaftliche Perspektiven: Religionstheorie und Diskurstheorie	49
2.3.1 Salers religionstheoretische Perspektive	49
2.3.2 Fitzgeralds diskurstheoretische Perspektive	52
2.4 ‚Religion‘ zwischen Religionstheorie und Diskurstheorie im Kontext der Religionswissenschaft	56
2.5 <i>Zusammenfassung</i> : Die Situation religionswissenschaftlicher Theoriebildung und das zirkuläre Verhältnis von Religionstheorie und Diskurstheorie	69
Teil II: Zu den Unterscheidungen der Religion und der historischen Analyse der Herstellung von ‚Äquivalenten‘ im globalen Religionsdiskurs: Ein zweifacher Perspektivenwechsel	
3. ‚Religion‘ zwischen Eurozentrismus und außereuropäischen ‚Äquivalenten‘	77
3.1 Die Dekonstruktion der ‚Religion‘	78

3.2	„Religion“ als europäisch-westlicher Begriff und die Frage nach außereuropäischen „Äquivalenten“	84
3.3	Von der Begriffsgeschichte zur Frage nach den Charakteristika des Religionsdiskurses	91
3.3.1	Martin Riesebrodt und die Legitimität eines universalen Religionsbegriffs	92
3.3.2	Die moderne Kontur des Religionsbegriffs	99
3.4	Auf der Suche nach außereuropäischen „Äquivalenten“ von „Religion“	107
3.4.1	„Religion“ in Asien?	108
3.4.2	„Äquivalente“ des Religionsbegriffs im mongolischen Kontext	109
3.4.3	Der metaphorische Charakter der „Religionen“ und ihrer außereuropäischen „Äquivalente“	119
3.5	Die Charakteristika des modernen Religionsdiskurses und die historische Analyse der Herstellung von „Äquivalenten“ von „Religion“	125
3.5.1	Erster Perspektivenwechsel: „Religion“ als Diskurs	127
3.5.2	Zweiter Perspektivenwechsel: Eine historische Analyse der Herstellung von „Äquivalenten“ von „Religion“	131
3.6	<i>Zusammenfassung</i> : Ein zweifacher Perspektivenwechsel und der weitere Aufbau der vorliegenden Arbeit	135
4.	Eine Heuristik der Charakteristika des modernen Religionsdiskurses	141
4.1	Diskurstheoretische Vorbemerkungen: Die Einheit des Diskurses und seine Regelmäßigkeiten	142
4.2	Das Auftauchen der „Religion“	152
4.3	Die Unterscheidungen der Religion: Versuch einer heuristischen Bestimmung	160
4.3.1	Die Pluralität der modernen „Religion“	161
4.3.1.1	Der frühneuzeitliche Diskurs	162
4.3.1.2	Der moderne Diskurs	167
4.3.2	Die Differenzierung der modernen „Religion“	172
4.3.2.1	„Religion“ im Rahmen eines Kategoriennetzwerks	176
4.3.2.2	Das „Religiöse“ und das „Säkulare“	184
4.4	<i>Zusammenfassung</i> : Der moderne Religionsdiskurs als ein Diskurs doppelter Unterscheidung	188
5.	Der globale Religionsdiskurs und die historische Analyse der Herstellung von „Äquivalenten“ von „Religion“	195
5.1	Die neue Globalgeschichte	198
5.2	Die verflochtene Genese des Religionsdiskurses	203

5.3	Die These einer kolonialen Konstruktion des ‚Hinduismus‘ und der ‚Religion(en)‘	207
5.4	Die Globalität des Religionsdiskurses und seiner Charakteristika	214
5.5	Diskurstheoretische Überlegungen: Ein globaler Diskurs? . . .	215
5.6	„Translingual Practice“: Zur historischen Analyse der Herstellung von hypothetischen Äquivalenzen	219
5.7	Die ‚Übersetzung‘ eines globalen Diskurses und die Frage nach dem Bedeutungsgeschehen	232
5.8	<i>Zusammenfassung</i> : Die Unterscheidungen der Religion und die Einheit des globalen Religionsdiskurses	249
6.	Die Formation des ‚Buddhismus‘ im globalen Religionsdiskurs . . .	255
6.1	Die europäische Entdeckung des ‚Buddhismus‘ und der globale Religionsdiskurs	258
6.2	Die Entdeckung des ‚Buddhismus‘ im Kontext des buddhistischen Modernismus	269
6.3	Die Erfindung des ‚Buddhismus‘?	285
6.4	Beispielbetrachtungen zur Formation des ‚Buddhismus‘	287
6.4.1	Die Formation der Begriffe des ‚Buddhismus‘	294
6.4.1.1	Ceylon	295
6.4.1.2	Burma	303
6.4.1.3	Fazit	307
6.4.2	Die Formation eines buddhistischen Kollektivs und die Rolle formaler Organisation	310
6.4.3	‚Religion‘ und Differenzierung im Siam des 19. Jahrhunderts	323
6.4.3.1	Die Interaktionen des 19. Jahrhunderts und die klassische Kosmologie des „traï phum“	328
6.4.3.2	‚Buddhismus‘ als Gegenstand des globalen Religionsdiskurses im „Kitchanukit“	338
6.4.3.3	Das „Kitchanukit“, die Transformation von Wissensbeständen und der globale Religionsdiskurs	349
6.4.3.4	Der „discourse of scientific Buddhism“ und die Frage nach der Differenzierung von ‚Religion‘ und ‚Wissenschaft‘	354
6.5	<i>Zusammenfassung</i> : Der globale Religionsdiskurs und die Formation des ‚Buddhismus‘ als ‚Religion‘	361

Teil III: Zu den Herausforderungen einer religionswissenschaftlichen
,Theorie der Moderne‘

7. Bausteine einer religionswissenschaftlichen ,Theorie der Moderne‘ und die Differenzierung von ,Religion‘ in der Weltgesellschaft	369
7.1 Die Notwendigkeit einer globalen kulturwissenschaftlichen Perspektive	370
7.1.1 Eine ,Theorie der Moderne‘ nach dem Postkolonialismus.	370
7.1.2 Talal Asad und die „Rekruten der Moderne“	375
7.1.3 Moderne „Gouvernementalität“ und die Entstehung einer ,Gesellschaft‘	379
7.2 Weltgesellschaftstheorie als ,Theorie der Moderne‘	387
7.2.1 Zur Geschichte der Weltgesellschaftstheorien	387
7.2.2 Die systemtheoretische Fassung der Weltgesellschaft	393
7.3 Soziologische Differenzierungstheorie und ,Religion‘	403
7.3.1 Die soziologische Tradition der Differenzierungstheorie .	403
7.3.2 Niklas Luhmann und die systemtheoretische Fassung der Differenzierungstheorie	406
7.3.3 Das Problem der Differenzierung von ,Religion‘ in der Weltgesellschaft	417
7.4 <i>Zusammenfassung und Ausblick:</i> Eine religionswissenschaftliche Differenzierungstheorie?	428
Schlussbemerkung: Die Möglichkeit einer ,Globalen Religionsgeschichte‘, der globale Religionsdiskurs und die Unterscheidungen der Religion	439
Epilog	447
Literaturverzeichnis	453
Index	475

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Fassung meiner im Jahr 2011 an der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel angenommenen Dissertationsschrift „Unterscheidungen der Religion. Analysen zum modernen Religionsdiskurs in der Weltgesellschaft und zum Problem der Differenzierung von ‚Religion‘ in buddhistischen Kontexten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts“.

Erste Überlegungen zu dieser Thematik gehen auf Diskussionen zu ‚Religion als globalem Strukturmuster der Moderne‘ mit Prof. Dr. Jürgen Mohn während meiner Studienzeit in München zurück. Von 2006 bis 2009 wurde die Arbeit an der Dissertationsschrift von der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Kontext des Graduiertenkollegs 844 „Weltgesellschaft – Die Herstellung und Repräsentation von Globalität“ an der Universität Bielefeld mit einem 36-monatigen Promotionsstipendium gefördert. Die Tätigkeit als Lehrbeauftragter für Religionswissenschaft an der Universität Basel zwischen 2009 und 2011 sowie ein neunmonatiges Abschlussstipendium des Forschungsfonds der Universität Basel in den Jahren 2010/2011 ermöglichte mir die Fertigstellung der Arbeit. Für diese Förderung sowie einen Beitrag der DFG zu den Druckkosten möchte ich mich herzlich bedanken.

Der Zeitraum, in dem die Gedanken der vorliegenden Publikation entwickelt wurden, war für mich durch zwei sehr unterschiedliche disziplinäre Kontexte geprägt. Zum einen durch das Graduiertenkolleg „Weltgesellschaft“ an der Universität Bielefeld, in dessen Rahmen ich von zahlreichen theoretischen Diskussionen vorrangig soziologischer Art profitieren konnte. Neben den allgemeinen von Prof. Dr. Bettina Heintz als Sprecherin des GK immer wieder angeregten Debatten über eine Theorie der Weltgesellschaft, bot vor allem die AG „Funktionale Differenzierung“ eine Gelegenheit, viele der in die vorliegende Arbeit eingeflossenen Überlegungen erstmals zu diskutieren. Tobias Kohl, Martin Petzke, Stefan Priester und Tanja Stein als den ständigen Mitgliedern dieser AG, ebenso wie Berit Bethke, Marcus Held, Friederike Kuntz, Britta Leisering, Hannah Mormann, Ursula Mühle, Miriam Tag, Jan Wollmann und den weiteren Kolleginnen und Kollegen des GK sei für das freundschaftliche Miteinander und die vielen Stunden intellektueller Auseinandersetzung herzlich gedankt.

In Basel konnte ich in einem religionswissenschaftlichen Umfeld in den Jahren 2009 bis 2012 als assoziiertes Mitglied des Pro*Docs „Interferenzen von Religion mit Politik und Wirtschaft im Spiegel ihrer Konstruktionsgeschichten“ an den Universitäten Basel, Luzern und Zürich ebenfalls von vielen Anregungen profitieren. Mein Dank gilt hier vor allem Rafaela Eulberg, Stephanie

Gripentrog, Dirk Johannsen, Anja Kirsch, Lucius Kratzert, Bernhard Lange, Harald Matern und Lucia Stöckli. Die im Rahmen des Pro*Doc veranstalteten „Meisterkurse“ waren besondere Höhepunkte meiner Zeit als Doktorand und boten die Gelegenheit zu intensiven Diskussionen mit Prof. Dr. Michael Stausberg, Prof. Dr. Michael von Brück, Prof. Dr. Edith Franke und Prof. Dr. Michael Bergunder, die an zahlreichen Stellen des hier nun vorliegenden Buchs ihren Niederschlag gefunden haben.

In Bielefeld wurde die Betreuung der Dissertationsschrift im Rahmen des Graduiertenkollegs von Prof. Dr. Hartmann Tyrell übernommen, der als genauer Kenner der soziologischen Theoriegeschichte sowie besonders der religionssoziologischen Tradition immer wieder entscheidende Hinweise geben konnte. Seine immer freundliche Betreuung sowie die Bereitschaft, die vielen Veränderungen in Themenstellung wie auch Kontext der Arbeit mitzutragen, hatten am erfolgreichen Abschluss des Projekts einen großen Anteil. Prof. Dr. Jürgen Mohn, meinem religionswissenschaftlichen Betreuer und Doktorvater an der Universität Basel, verdanke ich meinen Weg in die Religionswissenschaft. Seine stets von großem Interesse am Fortgang der Arbeit geprägte Betreuung hat es mir ermöglicht, die Arbeit auch über Zeiten des Zweifels hinweg fortzuführen. Mit konstruktiver Kritik, zahlreichen Hinweisen auf weitere Möglichkeiten der Analyse und eigenen Lösungsvorschlägen für komplexe religionswissenschaftliche Theorieprobleme hat er meine Arbeit als Gesprächspartner kontinuierlich begleitet. Bereits während des Studiums der Religionswissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München hat mir sein Verständnis des Fachs, wie er es im Rahmen seiner theorieorientierten Seminare vertreten hat, immer wieder neue Horizonte eröffnet. Ihm gilt daher mein besonderer Dank.

München ist darüber hinaus für mich von bleibender Bedeutung, da ich aufgrund der kontinuierlichen Zusammenarbeit mit Prof. Dr. Klaus Koschorke im Bereich der Außereuropäischen Christentumsgeschichte die Verbindung zum Ort meines Magisterstudiums nie verloren habe. Er hat meine wissenschaftliche Entwicklung stets mit Rat und Tat gefördert, wofür ich mich sehr herzlich bedanke. Sein christentumsgeschichtliches Oberseminar ist, besonders aufgrund der Diskussionen mit den anderen Münchner Kolleginnen und Kollegen, allen voran Ciprian Burlacioiu, Claudia Rammelt und Roland Spliesgart, für mich zu einer intellektuellen Heimat geworden.

Für den Münchner Kontext sind im Rahmen des Interfakultären Studiengangs Religionswissenschaft auch Alexandra Grieser und Anne Koch zu nennen, für deren Unterstützung ich mich herzlich bedanke. Ebenfalls in München gab es bei einem gemeinsamen Treffen die Gelegenheit, die Gedanken dieser Arbeit in einer entscheidenden Phase mit Stephanie Gripentrog, Jens Kugele und Johannes Quack zu diskutieren. Auch ihnen sei gedankt für Freundschaft, zahlreiche Anregungen und die bisherige und hoffentlich zukünftige Zusammenarbeit.

Ein weiterer Diskussionskontext, von dem die vorliegende Arbeit stark profitiert hat, ist das jährlich von Prof. Dr. Michael Bergunder in Heidelberg veranstaltete Oberseminar „Philosophische Grundlagen des Postkolonialismus und der Kulturstudien“. Die dortigen Debatten, besonders die detaillierte Auseinandersetzung mit diskurstheoretischen Entwürfen, waren für meine Herangehensweise in der letzten Phase der Arbeit an der Dissertationsschrift von zentraler Bedeutung. Diese Januarwochenenden in Heidelberg waren und sind stets ein Höhepunkt des akademischen Jahres. Herrn Bergunder sei daher stellvertretend für den großen Teilnehmerkreis des Oberseminars für zahlreiche Anregungen herzlich gedankt.

Prof. Dr. Michael Gissenwehler, bei dem ich in München im Rahmen meines Magisterstudiums Theaterwissenschaft studiert habe, hat in seiner Vorlesung „Das Ende des Theaters?“ bereits im ersten Studiensemester mein Interesse für kulturwissenschaftliche Fragestellungen geweckt. Dafür, ebenso wie für seine Offenheit in der Betreuung meiner interdisziplinären Magisterarbeit, die mir endgültig den Weg in die Religionswissenschaft gewiesen hat, bin ich sehr dankbar.

Für seine Bereitschaft, mit mir in einer frühen Phase der Arbeit während eines Besuchs in Göttingen im April 2007 den historischen Kontext des thailändischen Textes *Kitchanukit* zu diskutieren, danke ich herzlich Prof. Dr. Barend Jan Terwiel. Ebenfalls gilt mein Dank Prof. Dr. Amarjiva Lochan sowie Prof. Dr. Rosalind I.J. Hackett für ihre vielfältige Unterstützung meiner bisherigen wissenschaftlichen Arbeit.

Den Herausgebern der „Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft“ danke ich für die Aufnahme dieses Buches in ihre Reihe, ebenso wie den Mitarbeitern des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht für die gute Zusammenarbeit.

Ein ganz besonderer Dank gilt nochmals Stefan Priester für viele anregende Gespräche zur Thematik dieses Buches wie auch zu zahllosen anderen Themen privater und wissenschaftlicher Natur. Für seine Freundschaft und Unterstützung, gerade in den letzten Tagen vor der Einreichung der Dissertationsschrift, bin ich sehr dankbar. Ebenfalls herzlich bedanken möchte ich mich bei meinen Freundinnen und Freunden Jan Bromberger, Tobias Bühlmann, Jan Heyder, Philip Müller, Damiana Saam sowie bei Beatriz González Mellídez für ihre Begleitung in allen Lebenslagen.

Gedankt sei darüber hinaus meinen Eltern und ganz besonders meiner Mutter Erica Holtz für vielfältige Unterstützung während der Zeit als Doktorand und der Publikation dieses Buches. Finally, last but not least, very special thanks to the whole Durgas family, from Sri Lanka to Hawaii, for keeping me sane during all those years. Mahalo!

München, im August 2014

Adrian Hermann

Einleitung

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit dem *globalen Religionsdiskurs* und versucht, diesen im Hinblick auf die ihn charakterisierenden Unterscheidungen zu analysieren. Im Zentrum steht so die Frage nach den *Unterscheidungen der Religion*.

Die im Folgenden präsentierten Analysen bewegen sich in einer Spannung zwischen zwei das Projekt von Beginn an begleitenden Interessen. Der *eine* – theoretische – Ausgangspunkt der Arbeit war Burkhard Gladigows Beschreibung der „Europäischen Religionsgeschichte“ als einer spezifischen „Konstellation“, welche sich mit dem Versuch verbindet, religionsgeschichtliche Strukturen quer zu bisherigen Erklärungsmustern zu identifizieren. Die Frage, ob sich eine solche Form der Beschreibung auch auf einer globalen Ebene anstreben lässt, kennzeichnet das anfängliche Interesse sowie die zentrale Herausforderung, der sich die vorliegende Arbeit zu stellen versucht. Den *anderen* – historischen – Ausgangspunkt stellte die von einer konkreten historischen Situation ausgehende Faszination dar. Diese betraf das Siam (Thailand) – oder genauer: das Bangkok – der 1830er bis 1870er Jahre, wo sich im Kontext einer Begegnung zwischen lokalen Eliten und westlichen Akteuren, allen voran christlichen Missionaren, Grundzüge derjenigen Auseinandersetzungen bereits andeuten, die den globalen Religionsdiskurs und besonders den „buddhistischen Modernismus“ (Heinz Bechert) im 19. und frühen 20. Jahrhundert entscheidend geprägt haben. Diese Situation wurde jedoch bisher von der Religionswissenschaft in ihrer Bedeutung für den globalen Religionsdiskurs nicht dezidiert wahrgenommen, auch wenn die ‚Faktenlage‘ durchaus auch außerhalb des Kreises der Thailand- und Südostasienspezialisten nicht unbekannt ist. Dies ist nicht zuletzt einem regen Interesse des Hollywood-Kinos an der bekanntesten sich in diesem Umfeld abspielenden Geschichte zu verdanken, deren Verfilmung in *Anna and the King of Siam* (1946), *The King and I* (1956) sowie *Anna and the King* (1999) wiederholt eine breite Öffentlichkeit fasziniert hat.¹

Aus *religionswissenschaftlicher* Sicht ist die bisher mit dieser Situation befasste Forschungsliteratur mit wenigen Ausnahmen² jedoch unbefriedigend, weil in diesen Studien zumeist genau die Analysekategorien bereits vorausgesetzt werden, deren Infragestellung meiner Ansicht nach die inter-

1 Siehe dazu jetzt die Studie von Morgan, Susan, *Bombay Anna. The Real Story and Remarkable Adventures of the King and I Governess*, Berkeley 2008.

2 Etwa Reynolds, Craig J., *Buddhist Cosmography in Thai History, with Special Reference to Nineteenth-Century Culture Change*, *The Journal of Asian Studies*, 35/2, 1976, 203–220.

essantesten Forschungsfragen für eine Religionswissenschaft nach der kulturwissenschaftlichen Wende aufwirft. Gleichzeitig hat genau dieses Interesse über den Verlauf der Arbeit an der nun hier vorgelegten Studie dazu geführt, dass eine konkrete historische Analyse dieser spezifischen Situation immer wieder aufs Neue von theoretischen Problemstellungen und Herausforderungen abgelöst wurde, die sich – sehr allgemein formuliert – in den folgenden Fragen widerspiegeln: Was passiert in einer Forschungsarbeit bereits in genau dem Moment, in dem man eine bestimmte historische Situation mit exakt den Kategorien befragt, für deren Geschichte man sich primär interessiert? Was geschieht, wenn man also zum Beispiel in diesem Fall die dort stattfindenden Interaktionen als Begegnung zwischen *Religionen*, als Konfrontation von *Buddhismus* und *Christentum*, als Auseinandersetzung zwischen einer *buddhistischen* Elite und *christlichen* Missionaren auffasst? Woher stammen diese Kategorien, welche Konnotationen bringen sie mit sich, und auf welche Weise sind durch sie die dann noch möglichen Forschungsfragen bereits vorgeprägt?

Die vorliegende Arbeit hat die im Folgenden verhandelten theoretischen Problemlagen somit zwar einerseits in einer Reihe von historischen Kontexten ‚vorgefunden‘, sie aber – wie man auch und genauso berechtigt sagen könnte – in genau jenen Momenten selbst produziert, in denen sie darauf beharrt hat, in diesen historischen Situationen all *jene* Dinge für überraschend und für nicht trivial zu halten, welche ein Großteil der vorhandenen Forschungsliteratur und oftmals auch die zeitgenössischen Beobachter und Akteure immer schon als selbstverständlich vorausgesetzt haben.

Ausgehend von einem zunächst historisch orientierten Interesse an einer religionswissenschaftlich belastbaren Rekonstruktion einer konkreten historischen Situation, gerieten auf diese Weise aufgrund der dort aufscheinenden theoretischen Probleme sehr schnell auch andere historische Kontexte in den Blick. Zum einen, weil das hier verfolgte Frageinteresse – nun von seiner theoretischen, an Gladigow anschließenden Seite her gesehen – auf eine globale Beschreibungsebene zielt, zum anderen aber auch, weil für die dann notwendig werdenden theoretischen Überlegungen sich für andere historische Kontexte bereits vorhandene Forschungsliteratur eher finden ließ, und dann versucht wurde, auch an diese Forschung anzuschließen.

Auf der Basis einer Beschäftigung mit der Geschichte Siams im 19. Jahrhundert kreiste der Arbeitsprozess immer wieder um diese eine historische Situation und kam auch aus den jeweils neu erarbeiteten theoretischen Perspektiven wiederholt auf diese zurück. Gleichzeitig hat sich jedoch gezeigt, dass nicht zuletzt aufgrund des fehlenden Zugangs zu lokalsprachlichen Quellen eine detaillierte Rekonstruktion der siamesischen Interaktionsgeschichte nicht geleistet werden konnte. Auch aus diesem Grund wurde dann die Entscheidung getroffen, die Aufgabe der Arbeit ihrem Selbstverständnis nach nicht primär in der Aufarbeitung historischen Materials zu sehen, sondern *im Hinweis auf bestimmte für die Religionswissenschaft zentrale Problemlagen in der Beschäftigung mit dem globalen Religionsdiskurs*, sowie in

dem Versuch, an manchen Stellen zu deren Bearbeitung einige Überlegungen und Vorschläge beizutragen. Ihre Leistung besteht somit darin – inspiriert von einer spezifischen historischen Situation (die nun nur im sechsten Kapitel dieser Arbeit in den Blick genommen wird) – zu einer Reihe von theoretischen Fragestellungen vorgestoßen zu sein, deren Bearbeitung die folgenden Kapitel beschäftigen wird. Auch wenn die konkreten Betrachtungen und theoretischen Reflexionen sich dabei teilweise sehr weit von diesen historischen Interaktionen im Siam des 19. Jahrhunderts entfernen, bildet das Bestreben, diese aus *religionswissenschaftlicher* Perspektive zu betrachten, weiterhin den Hintergrund.

Gleichzeitig versteht sich die vorliegende in einem interdisziplinären Austausch mit der Soziologie, aber auch mit anderen nicht primär religionswissenschaftlich orientierten kulturwissenschaftlichen Ansätzen entstandene Arbeit als ein Versuch, die in diesen theoretischen Entwürfen vorliegenden Potentiale für die Religionswissenschaft zu erschließen. Diese Auseinandersetzung, die an zahlreichen Stellen der Arbeit gesucht wird, ist dabei primär eine rekonstruierende, welche die jeweiligen theoretischen Entwürfe ausführlich darstellt und dabei zu begründen versucht, warum eine als Kulturwissenschaft verstandene Religionswissenschaft sich mit dem jeweiligen Ansatz befassen sollte.

Zum Aufbau der Arbeit: Da die einzelnen Kapitel ihre Struktur jeweils zu Anfang ausführlich vorstellen, soll der Aufbau der Arbeit hier nur kurz im Überblick angedeutet werden. Ausgehend von Burkhard Gladigows Konzept der „Europäischen Religionsgeschichte“, stößt *Teil I* der Arbeit „Zur Situation religionswissenschaftlicher Theoriebildung“ im *ersten Kapitel* unter den Stichworten *Diskurstheorie/Religionstheorie, Differenzierung* und *Globalität* auf drei die gesamte Arbeit begleitende Topoi. Die für die Religionswissenschaft grundlegende Frage nach dem Umgang mit der Kategorie ‚Religion‘ führt dann im *zweiten Kapitel* anhand der Auseinandersetzung mit den theoretischen Entwürfen von Benson Saler und Timothy Fitzgerald zum Vorschlag einer Unterscheidung zwischen *Religionstheorie* und *Diskurstheorie* als zwei möglichen religionswissenschaftlichen Perspektiven auf ‚Religion‘.

Im „Zu den Unterscheidungen der Religion und der historischen Analyse der Herstellung von ‚Äquivalenten‘ im globalen Religionsdiskurs: Ein zweifacher Perspektivenwechsel“ überschriebenen *Teil II* entwickelt die Arbeit zunächst im *dritten Kapitel* anhand der Kontroverse um den ‚Eurozentrismus‘ von ‚Religion‘ und der Debatte um eine mögliche Identifizierung von außer-europäischen ‚Äquivalenten‘ dieses Begriffs einen Vorschlag zu einem zweifachen Perspektivenwechsel. Auf diese Weise könnten die für die bisherige Forschungsliteratur charakteristische Zirkularität der Fragestellung sowie die damit verbundenen Problemlagen durch die Frage ersetzt werden, ob sich ‚Religion‘ als frühneuzeitlicher und besonders als moderner *Diskurs* auffassen und anhand bestimmter *Unterscheidungen der Religion* charakterisieren

ließe. Eine als *Frageheuristik* zu verstehende und im Rückgriff auf bereits vorhandene historische Studien entwickelte Bestimmung zweier solcher Unterscheidungen mit den Stichworten *Pluralität* und *Differenzierung*, führt im *vierten Kapitel* dann zu der Überlegung, dass sich der moderne Religionsdiskurs als diskursive Formation dadurch kennzeichnen lässt, dass ‚Religion‘ notwendig in einer Pluralität von gegeneinander abgegrenzten ‚Religionen‘ und gleichzeitig als ‚Religion‘ in Differenz zu Anderem, primär zu anderen Bereichen³ wie ‚Politik‘, ‚Recht‘, oder ‚Wissenschaft‘ verstanden wird. Der so bestimmte Religionsdiskurs wird im *fünften Kapitel* als ein letztlich nur in seiner *globalen Dimension* rekonstruierbarer Diskurs in den Blick genommen. In der Auseinandersetzung mit theoretischen Überlegungen zur sprachübergreifenden Rekonstruktion von Diskursen und dem damit eng zusammenhängenden Problem der *Übersetzung* werden hierzu theoretische Vorschläge entwickelt. Das *sechste Kapitel* nimmt aus Sicht der bis dahin herausgearbeiteten Perspektive die *Formation des Buddhismus* innerhalb des globalen Religionsdiskurses in den Blick. Anhand einer Reihe von historisch orientierten Beispielbetrachtungen und einer ausführlicheren Fallstudie zum Siam des 19. Jahrhunderts werden mögliche Fragestellungen aufgezeigt und mit dem Ziel, die theoretischen Vorschläge zu illustrieren, weiterverfolgt.

Im abschließenden *Teil III* der Arbeit „Zu den Herausforderungen einer religionswissenschaftlichen ‚Theorie der Moderne‘“ bewegt sich das *siebte* und letzte *Kapitel* der Arbeit primär auf einer theoretischen Ebene und fragt nach der gegenwärtigen Situation, in der sich ein auf das Globale zielendes Theorieinteresse befindet, welches, ausgehend von der bereits bei Gladigow angedeuteten globalen Dimension der ‚Religionsgeschichte‘, die in der vorliegenden Arbeit versuchte Auseinandersetzung mit dem globalen Religionsdiskurs auch theoretisch weiterentwickeln möchte. Die hier diskutierten zentralen Stichworte lauten *Weltgesellschaftstheorie* sowie *Theorie funktionaler Differenzierung*, die beide zum einen für eine zukünftige Bearbeitung dieser Fragen als unverzichtbar erscheinen, und – wie schon das erste Kapitel aufzeigt – zum anderen auch für den Gladigowschen Entwurf bereits grundlegend sind. Eine die Ergebnisse zusammenfassende und die Frage nach einer ‚Globalen Religionsgeschichte‘ aufnehmende Schlussbetrachtung sowie ein kurzer Epilog schließen die Arbeit ab.

Eine Reihe weiterer – auch technischer – Hinweise scheinen noch angebracht. So werden Begriffe in Fremdsprachen (besonders aus dem asiatischen Raum) zumeist kursiv gesetzt. Diakritische Zeichen werden jeweils aus den zitierten

3 Die Rede von ‚Bereichen‘ ist aufgrund der damit verbundenen räumlichen Metaphorik einer ‚Aufteilung‘ der Gesellschaft irreführend, besonders im Hinblick auf die in der vorliegenden Arbeit später erfolgende Anknüpfung an die Differenzierungstheorie Niklas Luhmanns, die Differenzierung als Ausdifferenzierung von Systemperspektiven versteht. Der Begriff wird hier dennoch gewählt, da er anders als etwa ‚Sphäre‘, ‚System‘ oder ‚Feld‘ nicht mit einer spezifischen Theorietradition verbunden ist.

Arbeiten übernommen und aus technischen Gründen in ihrer Darstellung an manchen Stellen vereinfacht. Somit kann es im Folgenden, besonders innerhalb der Zitate, zu nicht immer übereinstimmenden Transkriptionen und Setzungen von diakritischen Zeichen kommen. Während doppelte Anführungszeichen immer auf ein wörtliches Zitat hinweisen (sowie seltener auf den Versuch der wörtlichen Übersetzung eines Zitats ins Deutsche), wird ebenso intensiv von einfachen Anführungszeichen Gebrauch gemacht, die primär dazu eingesetzt werden, die verwendeten Begriffe zu problematisieren und damit die zu Beginn dieser Einleitung formulierte Frage immer wieder ins Gedächtnis zu rufen: Was passiert bereits in dem Moment, in dem ein Religionswissenschaftler in einer spezifischen Situation einen ganz bestimmten Begriff einsetzt? Auch wenn diese Praxis zur Leserfreundlichkeit vielleicht nicht unbedingt beiträgt, erfüllt sie für die vorliegende Arbeit daher dennoch eine wichtige Funktion.⁴

Wenn an einigen Stellen aber dann doch von *buddhistischen* Kontexten die Rede ist, auch wenn besonders der Begriff ‚Buddhismus‘ wie auch das Adjektiv ‚buddhistisch‘ in vielen anderen Fällen mithilfe der Anführungsstriche problematisiert werden, so ist dies vor allem dem Umstand geschuldet, dass – wie in den folgenden Kapiteln erkennbar sein wird – mit dieser ständigen Problematisierung bestimmter Voraussetzungen *nicht* die These verbunden ist, dass die hier immer wieder im Zentrum stehenden (kolonialen) ‚Religionskonstruktionsgeschichten‘ als fiktive Erfindungen *ex nihilo* zu verstehen seien, oder dass sich aus der Sicht der Religionswissenschaft *überhaupt nichts* über außereuropäische Kontexte aussagen lasse.

Dies ist insbesondere auch deshalb ein wichtiger Hinweis, da mit dem globalen Religionsdiskurs – zumindest in der Form, wie er in der vorliegenden Arbeit betrachtet wird – nur ein bestimmter Teil dessen in den Blick genommen wird, was religionswissenschaftlich zumeist unter dem Stichwort ‚Religion‘ verhandelt wird. Dies gilt neben vielen anderen Aspekten vor allem für die Ebene konkreter (ritueller) Praktiken, die hier nicht zu den vorrangig behandelten Themen gehören. Dennoch kann damit gleichzeitig nicht gesagt sein, dass diese nun als der ‚eigentliche Gegenstand‘ der Religionswissenschaft unabhängig von einer Berücksichtigung des globalen Religionsdiskurses betrachtet werden könnten. Vor allem in der ‚Moderne‘ ließe sich diese Ebene der Praktiken durchaus ebenso auf ihre komplexen Verflechtungsgeschichten mit

4 In Anknüpfung an Lydia H. Liu, deren Ansatz im fünften Kapitel ausführlich diskutiert wird, ließe sich diese Praxis gleichzeitig als ein Hinweis darauf verstehen, dass auch diese Inanspruchnahme der Begriffe, die hier in einfachen Anführungszeichen stehen, aus diskurstheoretischer Perspektive immer schon als *Zitat*, als Verweis auf bereits unzählige Male getroffene Aussagen erscheint, die den Diskurs über ‚Religion‘ hervorgebracht haben, und die gleichzeitig von ihm hervorgebracht wurden. Sie ließen sich so auch als ‚Zitate ohne konkreten Autor‘ begreifen, „[which] point to earlier quotations whose origins are lost in numerous repetitions, evocations, translations and reproductions“ (Translingual Practice. Literature, National Culture, and Translated Modernity. China, 1900–1937, Stanford 1995, xvii).

dem globalen Religionsdiskurs hin untersuchen, auch wenn dies in der vorliegenden Arbeit nicht im Zentrum steht.⁵

Neben diesen verschiedenen Einschränkungen des Fokus der vorliegenden Arbeit bleibt noch darauf hinzuweisen, dass sich die folgenden Überlegungen als eine primär theoretisch orientierte Auseinandersetzung mit anderen (religions-)wissenschaftlichen Positionen immer wieder in ausführlicher Rekonstruktion auf vorhandene Ansätze beziehen. Oftmals wird hier eine sehr kritische Betrachtung vorgenommen, die versucht, auf ‚blinde Flecken‘ oder Problemlagen hinzuweisen, die sich in den jeweiligen theoretischen Vorschlägen anderer Autoren bereits in deren Formulierungen zeigen. Dies geschieht jedoch – darauf möchte ich zu Anfang ausdrücklich verweisen – nicht in dem Glauben, dass sich der vorliegenden Arbeit solche ‚blinden Flecken‘ und Unschärfen nicht ebenso nachweisen lassen. Ebenso hat diese genaue Lektüre zumeist nicht das Ziel, die Ansätze und Vorschläge der diskutierten Autoren⁶ grundlegend abzulehnen. Vielmehr weist eine solch ausführliche und detaillierte Auseinandersetzung auch auf die *Leistung* der jeweiligen Autoren hin, die – und dies gilt meiner Auffassung nach für jede theoretische wissenschaftliche Arbeit – nicht nur in den konkret vorgelegten Theorieentwürfen liegt, sondern genauso in der Sichtbarmachung von Problemen, die erst anhand solcher konkreter Vorschläge überhaupt erkennbar werden. In jeder der hier präsentierten kritischen Auseinandersetzungen ist somit das detaillierte Nachvollziehen der theoretischen Überlegungen der behandelten Autoren zunächst der Ausgangspunkt, welcher einen sich davon absetzenden oder anders orientierten Vorschlag meinerseits, sowie die im Rahmen der vorliegende Arbeit verfolgten *Perspektivenwechsel* erst formulierbar macht. Dieser Hinweis auf die bisherigen theoretischen Leistungen anderer Autoren sollte somit nicht nur als eine Floskel verstanden werden. Denn es lässt sich etwa mit Niklas Luhmann darauf verweisen, dass jegliche Form wissenschaftlicher Erkenntnis das Treffen theoretischer Unterscheidungen zunächst voraussetzt, damit überhaupt etwa geschieht.⁷ Gleichzeitig ist jeglicher theoretische Vorschlag im Luhmannschen Verständnis dann dadurch charakteri-

5 Siehe als nur ein Beispiel etwa die folgenden Untersuchungen zur Veränderung öffentlicher Lehr- und ‚Predigt‘-Praxis im kolonialen Indien und Ceylon: Bate, Bernard, Arumuga Navlar, Saivite Sermons, and the Delimitation of Religion, c. 1850, *Indian Economic and Social History Review*, 42/4, 2005, 467 – 482; ders., *The Ethics of Textuality: The Protestant Sermon and the Tamil Public Sphere*, in: A. Pandian/D. Ali (Hg.), *Ethical Life in South Asia*, Bloomington 2010, 101 – 115; Hudson, D. Dennis, *Tamil Hindu Responses to Protestants. Nineteenth-Century Literati in Jaffna and Tinnevely*, in: S. Kaplan (Hg.), *Indigenous Responses to Western Christianity*, New York 1995, 95 – 123.

6 Auch wenn hier und im Folgenden aus Gründen des Leseflusses die männliche Form gewählt ist, und daher nicht von Autorinnen und Autoren gesprochen wird, sind in der vorliegenden Arbeit in der Verwendung der männlichen Form immer alle Geschlechter gemeint.

7 Vgl. Luhmann, Niklas, *Einführung in die Systemtheorie*, hg. v. Dirk Baecker, Heidelberg²2004, 73: „„Draw a distinction.‘ Mach eine Unterscheidung, sonst geht gar nichts. Wenn du nicht bereit bist zu unterscheiden, passiert eben gar nichts.“

siert, dass er selbst notwendig einen ‚blinden Fleck‘ aufweist. In diesem Sinne ist ein alternatives Vorgehen *ohne* blinde Flecken überhaupt nicht möglich. Es lässt sich somit als zentraler Aspekt der Leistung jedes – auch des in meiner Arbeit im Folgenden entwickelten – theoretischen Entwurfs verstehen, ‚Unterscheidungen‘ zur Beschreibung von ‚Religion‘ vorgeschlagen zu haben, die trotz ihrer blinden Flecken nicht nur die mit diesen Unterscheidungen in den Blick genommenen Sachverhalte, sondern auch die hier bearbeiteten Problemlagen überhaupt erst haben aufscheinen lassen.

Gleichzeitig sind die ausführlichen Rekonstruktionen und Diskussionen theoretischer Positionen auch dem Interesse an einem *close reading* theoretischer Texte geschuldet, welches ich für eine zentrale Aufgabe kulturwissenschaftlicher Forschung halte.⁸ In der Religionswissenschaft findet sich ein solches Vorgehen zum Beispiel in Texten Russell T. McCutcheons oder Timothy Fitzgeralds, die – ähnlich wie es in der vorliegenden Arbeit geschieht – eine Praxis der genauen (Re-)Lektüre wissenschaftlicher Texte verfolgen.⁹

Letztlich handelt es sich bei der vorliegenden Arbeit um den Versuch einer Reaktion auf eine grundlegende Neuorientierung der Religionswissenschaft, die sich – wie oft betont wird – bereits mit dem Marburger Kongress der *International Association for the History of Religions* im Jahr 1960 angedeutet hat, und dann spätestens mit der ‚kulturwissenschaftlichen Wende‘ auf theoretischer Ebene auch vollzogen geworden ist. Trotz der bereits erfolgten theoretischen Entwicklungen, die vor allem auf eine zunehmend kritische Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff zurückgehen, scheinen mir die sich durch diese Hinwendung zur Kulturwissenschaft auf theoretischer Ebene aufdrängenden Herausforderungen in ihrer Radikalität erst in Kombination mit einem Bewusstsein für die ‚realitätsverändernde Kraft‘ des Religionsdiskurses, welche dieser besonders über die letzten 200 Jahre weltweit entfaltet hat, erkennbar zu werden.

Dass die Auseinandersetzung mit diesen Herausforderungen für eine Dissertation letztlich ein deutlich zu groß gewähltes Unterfangen darstellt, ist leicht zu erkennen. Dennoch erscheint mir durch die neuere Kritik am Religionsbegriff, die Entwicklung der kulturwissenschaftlichen Theoriebildung und die zunehmende Zahl von Studien zur Kategorie ‚Religion‘ in außereuropäischen Kontexten sowie zur ‚Erfindung der Weltreligionen‘, eine solche grundlegende Neuausrichtung nahe zu liegen. Die Arbeit an der vorliegenden Dissertation wurde dabei von der seit dem Beginn des Projekts Jahr für Jahr zunehmenden Forschungsaktivität auf diesem Feld überrascht und immer wieder herausgefordert. Nicht zuletzt aus diesem Grund befasst sich die Arbeit

8 Vgl. auch Burke, Peter, *What Is Cultural History?*, Cambridge²2008, 135. Siehe zum *close reading* Howe, Elisabeth A., *Close Reading. An Introduction to Literature*, New York 2009; Brummett, Barry, *Techniques of Close Reading*, Los Angeles 2010.

9 Siehe etwa Fitzgerald, Timothy, Bruce Lincoln's „Theses on Method“: Antitheses, Method & Theory in the Study of Religion 18/4, 2006, 392 – 423 und McCutcheon, Russell T., The Category „Religion“ in Recent Publications. A Critical Survey, *Numen* 42/3, 1995, 284 – 309.

auch intensiv mit neuerer englischsprachiger Literatur, was gleichzeitig an manchen Stellen die Argumentation, gerade in der Beschäftigung mit den behandelten buddhistischen Kontexten stark geprägt hat, da die vorhandenen und bereits aufgearbeiteten Materialien oft sehr stark durch ein englischsprachiges Umfeld bestimmt sind.

Letztlich ist aus diesem Vorhaben dann am Ende der Versuch geworden, zu dieser Neuausrichtung der Religionswissenschaft mit einer Reihe von begrenzten und spezifischen Vorschlägen beizutragen, dabei sowohl eine Vielzahl von mittlerweile vorhandenen Anregungen anderer Studien aufzunehmen, als auch in bestimmten Entscheidungen anders zu optieren, sowie *einen reflektierten, diskurstheoretisch orientierten und religionswissenschaftlichen Umgang mit ‚Religion‘ vorzuführen*. Die Arbeit kreist damit um eine Fragestellung, die sich letztlich auf die Religionswissenschaft als wissenschaftliche Disziplin richtet: Was heißt es, und wie ist es möglich, Religionswissenschaft zu betreiben? Welche Rolle kann und muss hierfür die Kategorie ‚Religion‘ spielen?

Mit der hier versuchten Anknüpfung an die kulturwissenschaftliche Wende der Religionswissenschaft, mit der nicht zuletzt eine Kritik an der Vorstellung von ‚Religion‘ als eines Phänomens *sui generis* einher geht,¹⁰ ist meiner Ansicht nach noch ein weiteres entscheidendes Moment verbunden: Das meiste, was hier im Folgenden aus (diskurs-)theoretischer Perspektive über ‚Religion‘ gesagt wird, gilt in ähnlicher Weise für die meisten anderen „essentially contested concepts“, welche die modernen Vorstellungswelten bestimmen.¹¹ Gerade diese relativierende Feststellung erscheint mir als der einzig angemessene Ausgangspunkt einer *kulturwissenschaftlichen* Perspektive auf ‚Religion‘, die weder die *Kategorie* noch ein *Phänomen* ‚Religion‘ *an sich* für besonders problematisch hält. Denn erst vor einem solchen Hintergrund und ausgehend von dieser Feststellung, ist es dann religionswissenschaftlich überhaupt möglich, die Frage zu stellen, *was* an ‚Religion‘ besonders sein könnte, und was letztlich dazu geführt hat, dass der Streit um diesen ‚neuzeitlichen Grundbegriff‘ (Ernst Feil) stets so entscheidend gewesen ist, und so tiefgreifende Folgen hatte und immer noch hat.¹² Aus religionswissenschaftlicher Sicht ist es daher gerade nicht weiterführend, ‚Religion‘ für *besonders*

10 Siehe McCutcheon, Russell T., *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York, 1997.

11 Siehe Gallie, Walter B., *Essentially Contested Concepts*, *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, 1956, 167 – 198. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die folgende wichtige Feststellung von Thomas A. Tweed: „All constitutive disciplinary terms – including ‚music,‘ ‚art,‘ ‚literature,‘ ‚culture,‘ and ‚religion‘ – are located and contested. All arose, and have been used, in particular social sites for particular purposes“ (*Marking Religion’s Boundaries. Constitutive Terms, Orienting Tropes, and Exegetical Fussiness*, *History of Religions* 44/3, 2005, 252 – 276, hier: 263).

12 Siehe zu dieser zentralen Bedeutung des Religionsbegriffs unter anderem Balagangadhara, S.N., *„The heathen in his Blindness...“. Asia, the West and the Dynamic of Religion*, Leiden 1994 und Dubuisson, Daniel, *The Western Construction of Religion. Myths, Knowledge, and Ideology*, Baltimore 2003.

undefinierbar, kompliziert und problematisch zu halten. Eine solche Ansicht ist vielmehr zumeist das Ergebnis einer sehr eingeschränkten und ausschließlich auf die eigene Disziplin fokussierten Betrachtung. Vielmehr müsste eine solche *Feststellung* durch die *Frage* ersetzt werden, *was* die Kategorie ‚Religion‘ so besonders mache und von all den anderen zentralen modernen Kategorien (und den mit diesen verbundenen Diskursen) unterscheide – wenn denn eine entsprechende These überhaupt weiterhin vertreten werden soll.

Die vorliegende Arbeit versucht in diesem Sinne nicht vorrangig, auf eine klar umrissene Fragestellung oder Thematik ‚abschließend‘ zu antworten, sondern stellt vielmehr den *Versuch* dar, im Feld des globalen Religionsdiskurses, in dem sie sich auch selbst bewegt, *eine religionswissenschaftliche Position zu entwickeln* – oder zumindest Konturen einer solchen erkennbar werden zu lassen. Auch wenn in der Beschäftigung mit dem globalen Religionsdiskurs hier nur ein erster Versuch vorgelegt werden kann, ist es – so wird im Folgenden hoffentlich deutlich – dennoch gelungen, eine Reihe von weiterführenden theoretischen Ressourcen zu identifizieren, und nicht zuletzt mit den im Folgenden präsentierten *Unterscheidungen der Religion* ein Werkzeug zu entwickeln, mit dem im Gepäck es möglich sein sollte, bei den nächsten Expeditionen in historische Situationen nicht nur an jeder historischen Blume riechend stehen zu bleiben, sondern vielmehr dann auch etwas mit zurückbringen zu können.¹³

13 „Jede Art von kulturgeschichtlicher Forschung, nicht nur die soziologische, findet sich heute vor zwei fundamentalen Schwierigkeiten. Die eine betrifft die unerschöpfliche Masse der Einzelheiten, die andere die erkenntnistheoretischen Grundlagen. [...] Forscher, die man mit dem Auftrag, festzustellen, wie es wirklich war, ins Feld jagt, kommen nicht zurück; sie apportieren nicht, sie rapportieren nicht, sie bleiben stehen und schnuppern entzückt an den Details“ (Luhmann, Niklas, Ideengeschichte in soziologischer Perspektive, in: ders., Ideenevolution. Beiträge zur Wissenssoziologie, hg. von A. Kieserling, Frankfurt am Main 2008, 234–250, hier: 234).

Teil I: Zur Situation religionswissenschaftlicher Theoriebildung

1. Von der „Europäischen Religionsgeschichte“ zur Globalen Religionsgeschichte?

Die Texte Burkhard Gladigows bilden für viele Entwicklungen in der deutschsprachigen Religionswissenschaft der vergangenen beiden Jahrzehnte eine zentrale Referenz. Nicht nur hat Gladigow durch seine Mitarbeit am *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* die kulturwissenschaftliche Neuausrichtung der Disziplin stark geprägt, sondern vielmehr geht auch der vielerorts übernommene Begriff „Europäische Religionsgeschichte“ auf einen von ihm 1995 publizierten Aufsatz zurück.¹ In diesem Text findet sich bereits eine Bemerkung, die für die vorliegende Arbeit einen wichtigen Ausgangspunkt bildet, an welche in der Debatte um dieses Konzept aber bisher selten explizit angeschlossen wurde. Er spricht hier davon, dass er unter „Europäischer Religionsgeschichte“ eine nicht auf das geographische Europa beschränkte „Konstellation“ versteht, welche den Bereich ihrer Entstehung durchaus überschreiten kann und in ihren Auswirkungen daher nicht unbedingt auf Europa beschränkt geblieben ist.²

Die Darstellung der von mir in dieser Arbeit verfolgten Frageperspektive beginnt in diesem Kapitel daher mit einem kurzen Überblick über wichtige Kennzeichen des Konzepts „Europäische Religionsgeschichte“ (1.1 – 1.3) und kommt am Ende auf diese, meiner Ansicht nach bisher nur ungenügend rezipierte Beobachtung Gladigows zu sprechen. Gleichzeitig nehme ich hier bereits *drei grundlegende Topoi* vorweg, welche die gesamte Arbeit prägen werden: Die Zentralstellung von *Differenzierung* für die moderne Geschichte von ‚Religion‘ (1.2), die Notwendigkeit einer Unterscheidung von *Diskurstheorie* und *Religionstheorie* (1.3), sowie einen Fokus auf *globale Verflechtungen* (1.4). Eine Zusammenfassung schließt das Kapitel ab (1.5).

1 Siehe Gladigow, Burkhard, Europäische Religionsgeschichte, in: H.G. Kippenberg/B. Luchesi (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, 71 – 92. Siehe als ‚Kanonisierung‘ seines religionswissenschaftlichen Ansatzes auch die Aufsatzsammlung ders., *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, hg. von C. Auffarth/J. Rüpke, Stuttgart 2005. Zur Debatte um Gladigows Vorschläge vgl. jetzt auch Hermann, Adrian/Mohn, Jürgen, *Das Konzept der „Europäischen Religionsgeschichte“ und die Orte ihrer Verdichtung und Verflechtung. Eine Hinführung*, in: dies. (Hg.), *Orte der europäischen Religionsgeschichte*, Würzburg 2015, 9 – 33. Die hier folgenden Abschnitte dieses Kapitels greifen zum Teil auf Formulierungen dieser Einleitung zurück.

2 Vgl. Gladigow, Europäische Religionsgeschichte, 22, 27. Siehe auch im Weiteren Abschnitt 1.4. Zumindest bin ich nicht auf einen diesen Aspekt ausführlich aufnehmende Rezeption des Konzepts gestoßen. Siehe aber z. B. Mohn, Jürgen, *Mythostheorien. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität*, München 1998, 163 (Fußnote 1), 179.