

Religionswissenschaft und Religionen: Eine riskante Nähe und ihre Notwendigkeit (ABSCHIEDSVORLESUNG)

Michael Pye

**Institut für Vergleichende Kulturwissenschaft – Religionswissenschaft und Völkerkunde
Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie
und Japan-Zentrum der Philipps-Universität Marburg**

This article gives the text of a public farewell lecture at the University of Marburg delivered by the author during the summer semester of 2004 (on June 3rd), preceding retirement in the autumn. The title cannot be translated easily into English but may be rendered: "The study of religions - and religions: a tricky intimacy and its necessity". The lecture seeks to validate the study of religions in the university context, at a time of severe economic stringency, with a methodological argument which does not shy away from an intimate closeness to the phenomenon under study, but at the same time insists on the independent profile of the appropriate academic discipline, namely *Religionswissenschaft*. In such a perspective, it is argued, it is possible to contribute to the interreligious and intercultural dialogical situations which are so evidently and urgently needed in the world at the present time. Examples given include explorations of the relationships between Buddhism and Christianity, and current interactions with Indonesian Islam, -- work which has been shared with colleagues in Marburg and elsewhere. Needless to say, empirical and analytical studies must be firmly rooted in particular specialities. This is demonstrated by reference to studies in Japanese religions with special reference to Shintō, with a focus first on the imperial enthronement ceremonies and second on recent varieties of circulatory pilgrimage Japan. The latter theme is further documented in an illustrated "Occasional Paper" (No. 30) of Marburg University's Centre for Japanese Studies, which was first presented on this occasion. The lecture was accompanied by a visual presentation, partly humorous. A version including the various images may be posted later on my personal homepage; if so it will include a shot of the audience taken on the occasion, to accompany those of audiences in Java.

Begrüßung und Einleitung

Meine sehr verehrten Damen und Herren!¹

Ich freue mich sehr, Sie alle heute abend begrüßen zu dürfen, - nicht nur diejenigen, die trotz konkurrierender Verpflichtungen hier in Marburg die Zeit gefunden haben, hier zu sein, sondern auch ganz besonders herzlich einige Kolleginnen und Kollegen, die aus der Ferne gekommen

¹ Die Begrüßung ist abgekürzt, da beginnend mit den Präsidenten der Philipps-Universität und der Internationalen Gesellschaft für Religionsgeschichte (IAHR) eine ziemlich lange Liste von hochrangigen Gästen, Dekanen und anderen Amtsträgern der Universität aufgeführt werden müßte, die wegen der Komplexität in eine erfreuliche Vielfalt von Kolleginnen und Kollegen, Studierenden, Promovenden, Universitätsbediensteten, Freunden und auswärtigen Gästen nahtlos überzugehen hätte.

und damit gewissermaßen bei uns allen zu Gast sind. Ausserdem möchte ich meinen aufrichtigen und herzlichen Dank an die Kollegen des Fachbereichs Evangelische Theologie aussprechen, die einen ihrer schönsten Räume für die heutige Veranstaltung freigaben². Wir hätten im Seminarraum Religionswissenschaft, bzw. sozusagen "in der Religionskundlichen Sammlung" (denn unser Fachgebiet Religionswissenschaft ist seit einigen Jahren zwischen den Museumsräumen untergebracht) tatsächlich nicht so viele Anwesende aus verschiedenen Richtungen aufnehmen können, die sich jeweils auf ihre Weise für "Religionswissenschaft" interessieren und heute so freundlich sind, meine Abschiedsgedanken als Vertreter dieses Faches in Marburg zur Kenntnis zu nehmen. Morgen wird eine kleinere Gruppe für ein "Religionswissenschaftliches Fachgespräch" unter der Überschrift "Wendepunkte und Zukunftshorizonte der Religionswissenschaft" zusammenkommen, und daher gibt es heute Abend keine abschließende Diskussion oder gar Feierstunde, sondern lediglich als Gesprächsmöglichkeit einen einfachen Umtrunk im Kreuzgang, zu dem alle Anwesenden herzlich eingeladen sind. Ein besonderer Dank gilt auch dem Kollegium des Japan-Zentrums, da mit dessen Unterstützung ein neu veröffentlichtes "Occasional Paper" heute vorgelegt werden konnte, das mit dem Thema dieses Vortrags zusammenhängt. *Makoto ni arigatōgozaimashita.*

Sie haben den Vortragstitel *Religionswissenschaft und Religionen: Eine riskante Nähe und ihre Notwendigkeit* zur Kenntnis genommen und fragen sich vielleicht, was denn damit gemeint sein könnte. Mir wurde nahe gelegt, diesen Titel sofort zu erklären, denn um was für eine riskante Nähe könnte es denn gehen? Es handelt sich natürlich um Liebesgeschichten, da will ich Sie nicht enttäuschen, - wenn auch nur aus der Leidenschaft zur Wissenschaft. Anfangen werde ich mit ein paar Überlegungen zum Thema "Institutionen und Strategien", denn diesbezüglich stehen immer (und nicht etwa nur jetzt) Entscheidungen an. Zweitens gehe ich in aller Kürze auf die Problematik der Präsenz des Forschers in Feldsituationen ein. Hier tut sich eine besondere Nähe zur Ethnologie auf, und zugleich eine besonders "riskante" Nähe zum im religiösen System involvierten Menschen. In diesem Teil wird von "beobachtender Teilnahme", von dem "Tension With Believers Factor" (TWB Factor) und von "Access Facilitation Devices" (AFD) die Rede sein. Drittens liegt eine Besonderheit vieler religiöser Systeme darin, dass sie auf tradierte Elemente rekurren, die in der Gegenwart weiter überliefert werden sollen und daher immer neu gedeutet werden. Eine entsprechende Besonderheit der *Religionswissenschaft* ist daher die Bereitschaft, um dies zu verstehen und mitzudenken, sich auf besondere Deutungs- und Dialogsituationen einzulassen, ohne den Boden des beobachtenden Standpunktes zu verlieren. Dies geht nur über eine bestimmte Nähe zu verschiedenen Religionsvertretern und Theologen, ob christlicher, islamischer oder anderer Überzeugung, und ist damit wegen der möglichen Mißverständnisse auch riskant. Viertens berichte ich über "tension with believers" (sowohl shintoistischer als auch christlicher Überzeugung) in der Deutung der japanischen Thronbesteigungszeremonien. Fünftens und abschließend kehre ich mit dem Beispiel neuer Shintō-Pilgerwege in Japan in das klare

² Dieser Dank gilt insbesondere Herrn Prof. Dr. Hans Schneider (Kirchengeschichte).

Wasser der religionswissenschaftlichen Analyse zurück. Gerade dabei wird jedoch wieder veranschaulicht, dass diese komplexe Feldsituation eine fundierte Beschäftigung mit, und damit eine besondere Nähe zu den überlieferten, sinngebenden Denkweisen fordert. Insofern ist eine gewissermaßen riskante Nähe noch einmal wissenschaftlich notwendig. Insgesamt wird hoffentlich klar, dass Religionswissenschaft als Disziplin weder allein der textorientierten Philologie noch allein der nichtschriftlichen Feldforschung zugeordnet werden kann, und dass für unsere Belange eine ganz besondere Zuspitzung der erschließenden und analysierenden Verfahrensweise immer wieder benötigt wird.

Institutionen und Strategien

Bei der Formulierung des Vortragstitels war mir wichtig, bei dem Wort *Notwendigkeit* zu landen, denn gerade angesichts der Vielfalt der Religionen (darunter auch der Theologien) *in der Mehrzahl* betrachte ich das Fach Religionswissenschaft *in der Einzahl*, in ihrer besonders riskanten Nähe zum untersuchten Phänomen selbst, als ein unerläßliches Element im Spektrum der Geistes- und Sozialwissenschaften, weltweit, und damit nicht zuletzt in Marburg. Da ich ohnehin am Ende dieses Semesters pensioniert werde, könnte es mir auch egal sein, wenn "Religionswissenschaft" in die Theologie zurückfallen würde (obwohl christliche Theologie nur einen ihrer verschiedenen Ursprünge darstellt) oder in einer viel allgemeiner verstandenen Kulturwissenschaft, sozusagen *sans frontières*, was natürlich verlockend schön klingt, aufgelöst werden sollte. Aber es ist mir nicht egal. Dies sage ich übrigens nicht einfach, um etwa meine eigene Person im Rückblick zu legitimieren, denn auch andere sind an dem Projekt "Religionswissenschaft" beteiligt, deutschlandweit und weltweit.

Religionswissenschaft schließt Religionsgeschichte ein, - und umgekehrt. In Marburg, und vielleicht nur hier, haben wir über Jahre hinweg diese beiden Bezeichnungen auch konventionell für die zwei Fachgebiete (jetzt als organisatorische Einheiten verstanden) verwendet, einmal im Fachbereich Evangelische Theologie und einmal, was den Bezug zur Theologie angeht, *eigenständig*, nämlich früher in dem Fachbereich Außereuropäische Sprachen und Kulturen (den es jetzt nicht mehr gibt) und seit einigen Jahren im Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie (der noch viele Jahre gedeihen möge)! Damit ist die Eigenständigkeit des Faches Religionswissenschaft an dieser Universität erst einmal sichergestellt, und es hat außerdem eine bedeutsame Zukunft in den neuen BA- und MA-Studiengängen, die ab dem Wintersemester 2004/5 studierbar sein werden. Dies schließt die konzeptionelle Nähe der beiden, derzeit verwaltungstechnisch unterschiedlich angesiedelten Fachgebiete nicht aus, sondern vielmehr *ein*. Ich würde mir wünschen, dass diese *konzeptionelle Nähe* in Zukunft eine bessere organisatorische Form finden könnte, denn sie ist notwendig, wobei aber eine intime Nähe zur Evangelischen Kirche Deutschlands (die ich durchaus respektiere und schätze) und insbesondere zu kirchenrechtlichen Ansprüchen der Landeskirchen nicht Teil davon sein kann. Vielmehr müssen diesbezüglich *universitäre*, d. h. *wissenschaftsorganisatorische* Lösungen gesucht werden, und in dieser Suche stehe ich persönlich weiterhin, ggf. auch nach der Entpflichtung, zur Verfügung, soweit dies von

Relevanz sein könnte. Dabei könnte man nicht nur mehr Effizienz erzielen, sondern sogar Geld sparen, aber dies bitte nicht über die wirklich unanhembare Vereinfachung, dass die einzige (im obigen Sinne) eigenständige Professur für Religionswissenschaft selbst nicht ausgeschrieben wird.

Ich freue mich und bin stolz darauf, dass die Philipps-Universität Marburg in den letzten Jahren die *Notwendigkeit* einer von der Religion eigenständigen Religionswissenschaft immer klarer eingesehen hat, und ich hoffe natürlich sehr, dass es dabei bleibt. Hierfür muss gerade in dieser haushaltsmäßig brisanten Zeit, in der ich (rein zufällig) persönlich aus dem Dienst scheidet, organisatorisch und institutionell etwas geschehen, damit das hoffentlich Errungene nicht einfach durch Fahrlässigkeit preisgegeben wird. Mit solchen Äußerungen werden wenigstens einige von Ihnen heute Abend wohl gerechnet haben, bzw. Sie hätten es mir fast übelgenommen, wenn ich sie nicht zum Ausdruck gebracht hätte. Es geht mir jedoch in dieser Vorlesung eigentlich um etwas anderes, nämlich um die wissenschaftliche Notwendigkeit dieses Faches zwischen den Nachbardisziplinen, die uns wichtig sind, und den Religionen selbst, denen wir neutral gegenüberstehen.

Noch als Prolegomenon möchte ich die Idee abweisen, dass es sich im Titel dieses Vortrags allein um eine riskante Nähe zur christlichen Theologie handelt, ob evangelisch, katholisch, orthodox, oder sonst definiert. Die Problematik der historischen Beziehung und zugleich der notwendigen Differenzierung zwischen zumindest christlicher Theologie und Religionswissenschaft ist so häufig und eigentlich restlos behandelt worden, dass ich Sie damit heute nicht mehr aufhalten möchte. Die Risiken sind klar. Trotz der intellektuellen Erledigung gibt es zugegebenermaßen auch weltweit gesehen universitätspolitisch sowie religionspolitisch immer wieder neue Versuche, Religionswissenschaft bzw. Religionsgeschichte institutionell und gedanklich zu vereinnahmen und den Zwecken einer bestimmten religiösen Gemeinschaft unterzuordnen. In den Ländern Osteuropas z. B. sehen wir dieses Problem erneut aufflackern, gerade nachdem es endlich mehr Freiheit gibt, über Religionen zu forschen, was in der kommunistischen Zeit nicht leicht war. Andererseits gab es teilweise gerade in der kommunistischen Zeit, trotz des ideologischen Drucks, durchaus die Möglichkeit, eine *religionsfreie* Religionsforschung zu unternehmen. Da diesbezüglich gelegentlich Skepsis geäußert wird, verweise ich auf meinen 2001 erschienenen Aufsatz mit dem Titel: "Political correctness in the study of religions: is the Cold War really over?". Auch in Lateinamerika, wo vielerorts eine Art Religionswissenschaft wie eine Neugeburt zwischen den Sozialwissenschaften (wobei sehr viel unter *antropología* zusammengefaßt wird) und der katholischen Theologie aus dem Boden gestampft wird, sind die Risiken deutlich. Dass in Nordamerika weiterhin durch den Begriff "Religious Studies" (z. B. im Kontext der American Academy of Religion) für Verwirrung gesorgt wird, da er dort nicht nur Religionsforschung sondern auch Theologie einschließt, ist natürlich besorgniserregend, aber diese Debatte kann ich bestimmten Kollegen auf dem nordamerikanischen Kontinent überlassen, die die Differenzierung zwischen Religionswissenschaft (verstanden als eine "science") und Theologie zu ihrer eigenen Lebensaufgabe gemacht haben. Allerdings kommen sie dann

bedauerlicherweise kaum noch dazu, Religionen oder religiöse Systeme selbst konkret zu erforschen. Aber wie gesagt, die intellektuelle Diskussion ist, weltweit gesehen, eigentlich schon gelaufen.

Religionswissenschaft hat also beobachtende und erschließende, anschließend auch analytische und erklärende Funktionen. Sie hat keine religiöse Funktion und schon gar nicht eine pseudoreligiöse. Die Wissenschaftlerin, die sich zu sehr mit dem erforschten Gegenstand identifiziert, sich sogar selbst dazu bekennt als Gläubige oder Praktizierende, erschwert die Forschungsarbeit sowohl für sich selbst als auch für die ehrlich Wissensdurstigen. Besser ist es, eine Religion mitzudenken, ohne sie (im wissenschaftlichen Diskurs) zu vertreten. Ob dies einem immer gelingt? Vielleicht nicht. Jedoch sollte der Versuch gemacht werden.³ Versucht man dies nicht, dann landet man bei dem sog. Marktplatzmodell von Religious Studies (etwa "Religionswissenschaften" in der irreführenden Mehrzahl), wonach ein theologisch ausgewiesener Vertreter jeder der sog. "Weltreligionen" seine Waren auslegt. Hat man Glück, gibt es dann noch einen "Religionsethnologen", der für den Rest verantwortlich gemacht werden kann, oder einen "Religionsphilosophen", der uns z. B. noch sagt, was für die allgemeine Ethik eingebracht werden kann. Demnach wird z. B. der Buddhismus durch einen Buddhisten gelehrt, und an dieser einfachen Formulierung sieht man gleich das Problem, denn der buddhistischer Buddhologe mag es vielleicht philologisch korrekt machen, aber letzten Endes lehrt er den Buddhismus. Problematisch wird es, wenn auf halbem Wege, nachdem häufig angedeutet wurde, dass ein authentischer Buddhist es doch besser macht als ein beliebiger Religionswissenschaftler, dieselbe Person der katholischen oder der orthodoxen Kirche beitrifft! (Diesen Fall hat es gegeben.) Bei dem Marktplatzmodell sind daher die einen (die Religionsvertreter) der Sache zu nah, und die anderen zu fern. Es fehlt das beobachtende *Mitdenken* mit den Religionsgemeinschaften, mit den Akteuren (gesellschaftswissenschaftlich ausgedrückt), oder wie ich auf Englisch gern sage, mit den "practitioners or believers", da es schon sehr logozentrisch wäre, nur von den "Gläubigen" zu reden. In vielen Religionen geht es nämlich gar nicht *logozentrisch* etwa um "das Wort Gottes" sondern um das, was man rituell oder sonst verhaltensmäßig tun muss oder sollte.

Gerne wäre ich heute überhaupt auf die Bedeutung *institutioneller* Strukturen und ideologischer Zwänge für die Identität und Entwicklung eines Faches eingegangen, aber ich beschränke mich auf ein paar Hinweise, die gerade die Verwicklung Marburgs in der weltweiten Diskussion veranschaulichen. Dies war nämlich das Thema einer im Rückblick

³ Man kann natürlich mit der berühmten Metapher der *Klammern* arbeiten, worüber wir von den heutzutage weniger zitierten Religionsphänomenologen gelernt haben. Demnach ist es durchaus denkbar, eigene Positionen von den wahrgenommenen, sprachlich erschlossenen und deskriptiv zusammengefaßten Positionen anderer Menschen zu differenzieren. Wenn man mit diesen metaphorischen Klammern arbeitet, kann man gelegentlich (in Klammern) eine politische Aussage machen, ein Gedicht zitieren, usw. ohne alles zu verdichten oder in ein eigenes politisches Programm umzuwandeln. Aber abgesehen davon, denn dies muss es ja sowieso nicht unbedingt geben, ermöglicht uns hoffentlich das Ein- oder Ausklammern, z. B. buddhistische Inhalte nachzuvollziehen und wissenschaftlich zu vermitteln, ohne sich selbst als Buddhist auszugeben.

gesehen schon einigermaßen bedeutsamen Tagung in Marburg im Jahr 1988, die auf jahrzehntelange Zusammenhänge zurückblickte und zugleich die Weichen für eine organisatorisch effektive Neuorientierung der Internationalen Gesellschaft für Religionsgeschichte stellte. Der Titel der gesammelten Beiträge lautete: *Marburg Revisited. Institutions and Strategies in the Study of Religion* (1989). Anwesend waren viele bekannte Persönlichkeiten vom Fach, wie z. B. Zwi Werblowsky aus Jerusalem, Witold Tyloch aus Warschau, Kurt Rudolph (aus Leipzig und damals gerade schon in Marburg) oder Jacques Waardenburg (aus Utrecht und damals schon in Lausanne). Damals war Annemarie Schimmel, die unter anderem in Marburg studiert hatte, Präsidentin dieser Gesellschaft. Auf Englisch heißt diese Organisation die International Association for the Study of Religions (IAHR). Dabei ist die geläufige Abkürzung IAHR im Sinne von *Brand Management* nicht unwichtig. (Über Google finden Sie allerdings auch die International Association for Hydraulic Research: das sind wir nicht!) In der Homepage der IAHR können Sie mehr darüber erfahren, und ich begnüge mich hier mit einer Begrüßung des gegenwärtigen Präsidenten, Professor Peter Antes aus Hannover, der heute anwesend ist und das Fachgespräch morgen leiten wird, und außerdem mit dem Hinweis, dass unter der Leitung der Universitätsbibliothek in Marburg (und mit der direkten Mitwirkung von Frau Stegerhoff-Raab) das weltweit einzige Archiv dieser Gesellschaft, mit ihrer jetzt mehr als hundertjährigen Geschichte und Zweiggemeinschaften in zahlreichen Ländern der Welt hier in Marburg mit säurefreien Ordnern eingerichtet worden ist. Auch in dieser Perspektive wird es nicht gut ankommen, wenn die Professur für Religionswissenschaft länger als absolut notwendig unbesetzt bleibt. Das wäre wirklich schade um die Marke "Marburg" in der internationalen Welt. Ich will den heutigen Abend jedoch nicht allein mit organisatorischen und institutionellen Fragen vergeuden, so wichtig sie auch sein mögen.

Vielmehr geht es mir um bestimmte intime Zusammenhänge, die etwas mit der besonderen Natur dieses Faches, oder genauer gesagt, dieser Disziplin zu tun haben. Nicht nur können wir nämlich ein freundschaftliches wenn auch nicht obligatorisches Verhältnis zur christlichen bzw. der in Marburg vertretenen evangelischen Theologie pflegen, ohne mit ihr gleichgesetzt werden zu können, sondern Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler *müssen* eine gewisse Nähe zu den *vielen* religiösen Systemen bzw. Religionsgemeinschaften haben, die den Untersuchungsbereich unserer Disziplin ausmachen. Nur auf der Grundlage sorgfältig aufgespürter Kenntnisse über die Phänomene, die wiederum nur, wenigstens was die Gegenwart angeht, in unzähligen menschlichen Begegnungen verschiedenster Art eingeholt werden können, kann die religionswissenschaftliche Darstellung der Tatbestände, die Analyse, der Vergleich und die Theoriebildung überhaupt vorankommen. Und diese Nähe, da von allen Seiten so leicht missverstanden, ist voller Risiken, die für das Unternehmen an sich äußerst bedrohlich sein können. Die Mißverständnisse entstehen nicht nur in der Welt der Wissenschaft, wo man z. B. nicht selten glaubt, man könne "Religion" effektiv mit einer Allianz aus Soziologie und Theologie, d. h. ohne die Religionswissenschaft selbst, erforschen. Die Mißverständnisse entstehen selbstverständlich vor allem in den Kreisen der Untersuchten selbst.

Die Nähe zum Forschungsgegenstand im Feld

Relativ leicht ist es, aus unverbindlicher Ferne, etwa makrosoziologisch, über Zusammenhänge zu reden, in denen sich Akteure befinden, deren eigenes Bewußtsein oder Traditionsgebundenheit nur eine beschränkte Relevanz zu haben scheinen. Man kann dann weitgehend im eigenen wissenschaftlichen Diskurs bleiben. Schließlich verstehen die Akteure selbst nur wenig von den großen wirtschaftlichen und politischen Systemen, in denen sie als Einzelne nur eine untergeordnete Rolle spielen. Verglichen damit ist Religionswissenschaft schon eher der Ethnologie (auch Völkerkunde genannt oder auf Englisch "social anthropology") verwandt, - mit etwas weniger Keramik und Webstoff. Allerdings arbeiten auch wir Religionswissenschaftler mit den verschiedensten Quellen: gegenständlicher, schriftlicher und mündlicher Art. Von unseren Quellen sind viele besonders vergänglich, oder wie ich gern sage, *ephemer*. Grundsätzlich vergänglich sind natürlich *alle* Quellen. (Das war der buddhistische Einfluß auf meine Einstellung zur Religionswissenschaft, falls Sie ihn gesucht hatten.) Im Mittelpunkt stehen natürlich die Menschen selbst, weshalb Hans-Jürgen Greschat Studierende mit der Idee einer "mündlichen Religionsforschung" inspiriert hat.⁴ Die mündliche Aussage eines Menschen ist eine verbale Quelle. Allerdings sind unsere Quellen nicht nur mündlicher sondern auch schriftlicher Art und, wie schon gesagt, gegenständlich. Aus diesem Grund müssen die Methoden, die in der Religionswissenschaft Anwendung finden, je nach Quellenlage gewählt und nicht auf eine einzige reduziert werden. Es gibt nicht so etwas wie eine "religionswissenschaftliche" Methode, aber es gibt sehr wohl so etwas wie eine religionswissenschaftliche *Wahl* der notwendigen Methoden, die wir selbstverständlich je nach Forschungsbereich mit Anderen teilen, - aber nicht alle Methoden mit Allen. Religionswissenschaft sollte daher allein aus methodologischen Überlegungen nicht unter einem beliebigen anderen Fach subsumiert werden, auch nicht unter einem besonders freundlichen wie Völkerkunde, denn dies würde eine methodologische Engführung mit sich bringen. Nicht dass ich "Völkerkunde" an sich als eng betrachte. Vielmehr ist sie breit und offen. In der Religionswissenschaft betrachten wir jedoch nicht selten einen ganz bestimmten Drehpunkt, der sonst nicht unbedingt immer zur Sprache kommt, obwohl er in den Religionen selbst meist besonders gut verstanden wird, nämlich um das Bewußtsein des Bezugs zur weitergehenden und häufig genug verschrifteten und intellektualisierten Überlieferung. Darauf werde ich noch zu sprechen kommen, jedoch möchte ich zuerst auf die Art der Nähe eingehen, die uns eher mit den Sozial- und Kulturwissenschaften verbindet.

Bei vielen Religionswissenschaftlern (und in Marburg schon seit langem) ist heutzutage die "teilnehmende Beobachtung" ein alltäglicher Vorgang, und besonders deswegen konstatiert man eine besondere Verwandtschaft mit der Ethnologie. Hinzu kommt allerdings, in meinem eigenen Wortschatz, die "beobachtende Teilnahme" (observant participation), mit der man sich noch eine Nuance näher an die eigentlichen Teilnehmer heranwagt. Sehr schön fand ich

⁴ S. z. B. Greschat.....

es z. B. auf der Bergspitze des Ontake-san in Japan, den ich 1992 zusammen mit meiner Frau, zwei Studierenden und vielen Pilgern erklimm (etwa 1900 Meter??), als ich dann in der Berghütte um Erlaubnis bat, bei einem privaten Pilgerritual in einem verschlossenen, halbdunklen Raum der Beobachtung halber mit dabei sein zu dürfen. "Nein", war die Antwort, aber ich "dürfte daran teilnehmen". Dies tat ich dann auch, knieend in der hintersten Reihe, und beobachtete zugleich. Selbstverständlich kann man diese Disziplin der beobachtenden Teilnahme auch in einem Zusammenhang ausüben, der einem von klein auf vertraut ist. In meinem Fall ist dies die anglikanische Kirche. Als kleiner Junge hatte ich im Prinzip die "beobachtende Teilnahme" schon längst erfunden. Beten die Leute eigentlich wirklich so, wie uns gesagt wurde, dass man es machen soll? Als ich versuchte, dies festzustellen, wurde mir klar, dass man leider nur sehen kann, ob alle Anderen die Augen wirklich zumachen, wenn man sie selbst ab und zu mal aufmacht.... Und wenn die anderen auch gerade in dem Augenblick alle gleichzeitig beobachtende Teilnahme machen?

Um irgendwo zu sein, muss man natürlich einen *Grund* haben, den Andere nachvollziehen können. Einmal erlaubte man mir z. B. die lange Treppe hinauf zur Kanzel der Universitätskirche in Marburg hinaufzusteigen, so dass ich die Gemeinde mit ihren erwartungsvoll nach oben gerichteten Gesichtern ausnahmsweise auch von dort betrachten konnte. Dies ging allerdings nur unter der etwas speziellen Bedingung, dass ich eine Gastpredigt halten sollte. Für dieses Erlebnis bin ich meinen befreundeten Theologen hier in Marburg bzw. dem Universitätsprediger nach wie vor sehr dankbar. Nun, die Predigt sollte aber wirklich eine sein: eine sehr riskante Nähe! Ich muß hier schnell gestehen, dass ich dieses Beispiel für heute, so beleuchtet, etwas spielerisch eingebracht habe, denn es war mir eine echte Freude, auf jene freundliche Einladung einzugehen.

Der Forscher muss also für die Erforschten in irgendeiner Form legitim sein, und das auch ehrlich. Das wissen sowieso alle, die qualitative Sozial- oder Kulturforschung betreiben. Das Besondere in der Erforschung religiöser Systeme liegt darin, dass gerade in diesem Bereich besonders häufig davon ausgegangen wird, dass Außenstehende sowieso mangels direkter "Erfahrung" nichts verstehen oder nicht "richtig" verstehen können, oder dass es etwas zu schützen oder sogar geheimzuhalten gibt, das für Außenstehende grundsätzlich nicht zugänglich ist. Dies ist für die religionswissenschaftliche Bestandsaufnahme wiederum ein Merkmal des beobachteten religiösen Systems, - ein Merkmal das in vielen Variationen vorkommt. Wie kann jemand z. B. den weitergehenden Sinn von Scientology verstehen, der nicht selbst ein "Clear" ist, meinen Mitglieder dieser Organisation, vielleicht nicht zu unrecht. Für uns übersetzt heisst das: Wie kann der Religionswissenschaftler ein System erschließen, in dem er selbst nicht weiter hineinsteigen kann, ohne entweder Mitglied oder Spion zu werden? Hier helfen uns ehemalige, ausgestiegene Mitglieder auch nicht unbedingt weiter, denn diese haben meist ihre eigenen Probleme und viel irreführendes wenn auch menschlich schweres Gepäck. Scientology wurde gerade als leicht verständliches Beispiel genannt, jedoch sind eng organisierte christliche oder buddhistische Gruppen ebenfalls nicht ganz so leicht aus der Nähe kennenzulernen. Ab und zu hört man von Fällen, wo Religionswissenschaftler

Mitglieder einer Religion geworden sind, oder andererseits in ihrer Forschung vor verschlossenen Türen standen, weil sie es nicht werden wollten. Auch unehrliche Eintrittsversuche sind nicht unbedingt hilfreich, denn macht man es sich zu leicht, als ob so etwas nun eigentlich egal wäre, dann läuft man Gefahr, die Ehrlichkeit und die Ergriffenheit der wirklichen Mitglieder falsch einzuschätzen. Insofern rate ich von dem Weg des unehrlichen Zugangs ab. Andere Religionsgemeinschaften sind sehr aufgeschlossen, dafür eher umarmend und vereinnahmend. Auch das kann schwierig werden, wenn die Enttäuschung dann doch einsetzt. Während solche Fragen auch in anderen Fächern vorkommen, sind sie bei der Erforschung von Religionen besonders häufig und subtil, und es ist umso wichtiger, die möglichen Varianten des Dabeiseins und der beobachtenden Reflexion gut zu kennen. Grundsätzlich gilt die Devise, die eigene wissenschaftliche Positionslosigkeit zu wahren, so weit es um die wissenschaftliche Tätigkeit geht. Sollte dies missverstanden werden, muss man es in Kauf nehmen, denn die anders lautenden Missverständnisse wären schlimmer. Dies muss einen berechtigten Funktionswechsel auf menschlicher Ebene in besonderen Situationen nicht ausschließen, wofür ich später Beispiele geben werde.

Ein wenig kann geholfen werden durch die verschiedensten, zuweilen eher zufällig sichtbar werdenden Mittel, die ich (nach Gesprächen mit Kollegin Edith Franke in Indonesien) *Access Facilitation Devices* (AFDs) nenne. (Auf deutsch geht es schlecht.) Ein AFD kann etwas sehr Einfaches sein, wie das Zeigen eines Bildes, begleitet mit einem Gruß oder einer Frage. Ein *Access Facilitation Device* kann auch etwas viel Komplizierteres sein, wie die Annahme einer Einladung, mit interessierten Gruppen über von ihnen selbst gewünschte Themen zu diskutieren. Menschliche Situationen öffnen dann die Tür für neue Beobachtungsmöglichkeiten. In bestimmten Situationen in Indonesien in den letzten zwei Jahren ging es sehr weit in Dialogsituationen hinein, die von den Auswärtigen nicht strukturiert werden konnten. Ob die Gespräche mit Muslimen (wie in den meisten Fällen) oder interessanterweise auch mit Christen geführt wurden, konnte andererseits eine religionswissenschaftliche Ausgangsposition aufrechterhalten werden, obwohl immer wieder klar wurde, dass nicht wenige Gesprächspartner und Gesprächspartnerinnen uns eigentlich gern als Sprecher für den "christlichen" Westen einstufen wollten. Diese Dialoge waren vor dem Hintergrund des Irak-Krieges notwendig, dringend notwendig, eigentlich unvermeidbar, - und außerdem erfreulich. Sie lieferten Nebenprodukte für die religionswissenschaftliche Arbeit und in diesem Sinne konnten sie gleichzeitig als AFDs eingestuft werden. Eins dieser Nebenprodukte ist die gegenwärtig in den Räumen des Fachgebietes Religionswissenschaft und der Religionskundlichen Sammlung zu sehende Ausstellung von Plakaten über Islam in Java. Sollte es uns demnächst gelingen, diese Ausstellung mit muslimischen Gästen zu besprechen, wäre es dann nicht mehr nur eine Ausstellung für Studierende und weitere Interessierte sondern zugleich ein *Access Facilitation Device* für weitere Erkenntnisse. Man sieht, es sind subtile Interaktionen, die mit einander verwoben sind. Dabei ist es wichtig, bei allen solchen Aktivitäten die Bedeutung sowohl der *Nähe* als auch der *Distanz* zu verstehen. Ich glaube, behaupten zu dürfen, dass unsere Gesprächspartner in Indonesien, ob nun auf der amtlichen Ebene des Religionsministeriums (Departemen Agama) oder im Kontext

islamischer Bildungsinstitutionen, nicht nur die riskierte Nähe begrüßten, sondern auch die von uns in einem einfachen Thesenpapier festgehaltene Differenzierung respektierten.

In diesem Abschnitt konnte ich keineswegs auf all die Feinheiten der Feldforschung eingehen, die in unserem Fall immer wieder zur Sprache kommen. Die Probleme des *Zugangs* (*problems of access*) sind in der Tat vielfältig und Sie finden mehr an anderer Stelle.⁵ Außerdem kommt der Zugang nicht immer reibungslos zustande, und es kann so etwas geben wie "getting into trouble with the believers", - aber das ist der Titel eines anderen Vortrags.⁶

Dialogsituationen und Überlieferung

Im Rahmen der vielen menschlichen Begegnungen, die in unserem Fach Religionswissenschaft so wertvoll sind, kommt man also zuweilen nicht umhin, sich auf sogenannte Dialogsituationen einzulassen. Dies kann sehr sinnvoll sein. Zu einfach wäre es jedoch, den sog. "Dialog" zur religionswissenschaftlichen Methode schlechthin erheben zu wollen. Dies würde ja implizieren, dass die Religionswissenschaftlerin selbst, *qua* Wissenschaft, eine bestimmte Religion oder vielleicht sogar, schlimmer, eine eigens erfundene, in keiner Religionsgemeinschaft verankerte religiöse Position verträte. Dies brauchen wir nicht zu tun, denn dafür haben wir ja unsere Theologen in der christlichen und islamischen Welt, sowie unsere "Buddhologen" in der buddhistischen Welt, usw..

An dieser Stelle möchte ich ein paar Worte den Dialogen zwischen dem Shin-Buddhismus und der Evangelischen Theologie widmen, die in Marburg und in Kyōto stattgefunden haben, denn an diesen Dialogen kann man noch einmal die Problematik der riskanten und doch notwendigen Nähe sehr klar erkennen. In Japan haben wir es mit mehreren unterschiedlichen Formen des Buddhismus zu tun. Dort gibt es eben nicht nur den Zen-Buddhismus, an den irgendwie besonders in Deutschland gern gedacht wird, sondern *z. B.* auch den Shin-Buddhismus. Zweimal, 1999 und 2003, wurde in Marburg ein Symposium veranstaltet, an dem Vertreter der zwei Religionsgemeinschaften sich kennenlernten, zunehmend Vertrauen zu einander entwickelten und Probleme der gegenwärtigen religiösen Situation mit einander berieten. Zwischen den Symposien kam es für zwei Kollegen der Theologie (H.-M. Barth und G. M. Martin) zu Aufenthalten in Japan (2000 bzw. 2001), die zu einem dritten Seminarband auf Japanisch führten. Diese beiden Religionen haben im Glaubensverständnis eine ausgesprochen ähnliche Struktur, denn gerade im Shin-Buddhismus verläßt man sich auf die sogenannte "Andere Kraft" des Buddha Amida und lehnt Praktiken ab, die eine Eigenleistung als Grundlage haben, genau wie man sich im evangelischen Christentum allein auf die Gnade Gottes verläßt und nicht versucht, sich durch eigene Werke zu rechtfertigen. Nicht nur das,

⁵ Vgl. meinen Aufsatz "Philology and fieldwork in the study of Japanese religion" (1990). Noch in guter Erinnerung habe ich meinen ersten Besuch im Hauptquartier der (damals so genannten) Nichiren Shōshū Sōka Gakkai, als ich, kaum durch die Tür gekommen, erst einmal selbst fotografiert werden sollte und dann ausgefragt wurde, bis das Interview praktisch zu Ende war....

⁶ Ein in Lausanne gehaltener Vortrag mit diesem Titel wird hoffentlich später veröffentlicht.

sondern sie haben auf eine ähnliche Weise versucht, mit der Moderne, mit der eigenen, schwierigen nationalen Geschichte, mit Menschenrechten, und mit teilweise als bedrohlich empfundenem Kulturwandel (z.B. unter dem Stichwort Säkularisierung) fertig zu werden. In solchen Fragen gibt es keine religionswissenschaftliche "Position", jedoch ohne den Beitrag der Religionswissenschaft wären die Gespräche wahrscheinlich so nicht zustande gekommen. Hinter den Theologen und Buddhologen stehen desweiteren religiöse *Institutionen* mit politisch und wirtschaftlich abgesicherten Positionen. Da auch Vertreter dieser Institutionen teilweise anwesend waren, bedeutet dies, dass diese Dialoge als ein Viereck verstanden werden können: die zwei religiös-intellektuellen Gesprächspartner, die zwei mächtigen Institutionen (nebeneinander als eine der vier Seiten) und das kleine Fach Religionswissenschaft. Was hat die Religionswissenschaft dazu beigetragen? Knapp gesagt, wurde erstens ein transparenter Rahmen des Gegenüberseins und des Beisammenseins gesetzt, und zweitens wurde sowohl sprachlich als auch in der Verständigung von Inhalten auf grund der besonderen Kenntnisse der Beteiligten *vermittelt*. Mit dem Risiko, direkt in den Dialog hineinbezogen zu werden. Einmal passierte es in Japan z. B., als ich versuchte, eine mißverständene christliche Position zu erklären, dass mir vorgeworfen wurde, ich sei also doch Theologe. Auch können von Theologen Bedenken geäußert werden, dass bei mir als Religionswissenschaftler "die Position" fehlen würde, was mich aber eher beruhigt.

Interessanterweise hat sich eine sehr ähnliche Konstruktion in einer ganz anderen Dialogsituation herausgebildet, nämlich in Symposien zwischen Vertretern der Katholischen Kirche (insbesondere, aber nicht ausschließlich, Theologen der Gregoriana in Rom) und der unabhängigen Religionsgemeinschaft Tenrikyō, die seit langem in Marburg bekannt ist. Dies ist die Religionsgemeinschaft, deren Universität Tenri Daigaku ein Austauschabkommen mit der Philipps-Universität hat, so dass wir in Marburg immer wieder Besuch von dort bekommen. Auch in diesem Zusammenhang gab es bisher ebenfalls zwei Symposien, eins in Rom und eins in Tenri-Stadt, Japan. Auch in diesen Symposien spielten Religionswissenschaftler eine vermittelnde Rolle (nicht nur ich selbst sondern Dr. Martin Kraatz und andere).

Warum erzähle ich dies? Nicht weil ich erwarte, dass Sie die Symposiumbände kaufen! Nein. Es handelt sich hier um eine Nähe zu den Religionsgemeinschaften, nicht zu einer einzigen besonders ausgewählten, sondern allein anhand dieser Beispiele zu vier verschiedenen. Meine Hoffnung ist natürlich, dass das Modell nicht nur bezüglich dieser Gruppierungen, sondern auch zwischen anderen eine Rolle spielen könnte, z.B. im Rahmen einer im kommenden Herbst stattfindenden Tagung in Indonesien über das Nebeneinander der Religionen (um den Titel zu vereinfachen). In diesem Fall wird es weniger eine Begegnung zwischen zwei Religionsgemeinschaften an sich sein, denn es wird eine religionswissenschaftliche Tagung sein, an der insbesondere muslimische Theologen teilnehmen, unterstützt durch das indonesische Religionsministerium. Insofern ist das Muster in diesem Fall etwas anders. Wichtig scheint zu sein, dass ein neutraler, weltweit als wissenschaftlich anerkannter Rahmen hergestellt werden kann (durch die schon erwähnte Internationale Gesellschaft für

Religionsgeschichte), denn damit sind die muslimischen Gesprächspartner nicht auf bestimmte kirchliche Organisationen für ihre Dialogmöglichkeiten angewiesen, die im eigenen Land eher Minderheiten darstellen und daher trotz ihrer Qualität nicht so zum Zuge kommen. Darüber hinaus wird das Gespräch durch Vertreter der islamischen Mehrheit mit anderen Kulturkreisen im Ausland gesucht und gefördert.

Man kann sagen, dass einige dieser Dialoge eine Erfolgsstory der Zusammenarbeit zwischen den zwei Fachbereichen 03 (Gesellschaftswissenschaften und Philosophie) und 05 (Evangelische Theologie) sowie weiteren Institutionen unserer Universität z.B. dem Japan-Zentrum und der Religionskundlichen Sammlung darstellen. In allen diesen Dialogangelegenheiten sollte man andererseits nicht etwa meinen, dass die Dienstleistungen der Religionswissenschaft (die leider nicht in Zahlen festgehalten werden können, und daher in der neuen wirtschaftlichen Denkweise sowieso nicht als "Leistungen" "zählen") den eigentlichen Sinn dieser Disziplin ausmachen. Für das Fach selbst ist der Sinn eher darin zu sehen, dass man durch die Nähe zu den Überlieferungsgemeinschaften dazu beitragen kann, diese jeweils (und damit auch gegenseitig) für Andere verständlicher zu machen, als sie es sonst wären. Das ist die Nähe, die so leicht mißverstanden wird und doch notwendig ist. Denn die Nähe zum Herzschlag einer religiösen *Überlieferung* ist nicht das, was einerseits Philologen oder andererseits Ethnologen unbedingt pflegen. Einmal fragte ich einen Indologen, der sich philologisch, aus einer sprachwissenschaftlichen Motivation heraus, intensiv mit einer zentralasiatischen Version eines ganz bestimmten Textes des Mahayana-Buddhismus beschäftigt hatte, ob er sich auch für den Inhalt interessiere. Die Antwort war verblüffend deutlich: "Nein, hoffentlich nicht!" Eine *religiöse* Überlieferung geht jedoch durchaus in die Tiefe. Sie besteht teils und doch nicht nur aus Texten (ob verschriftet oder nicht, auch das spielt keine Rolle). Was geschieht, wenn etwas überliefert wird? Damit ist die Frage gemeint, was ganz abgesehen von der allgemeinen interessanten Frage nach den Mechanismen von "Überlieferung" in jedem einzelnen Fall geschieht. Um dies zu verstehen und Anderen vermitteln zu können, müssen wir Religionswissenschaftler unsere eigene ganz besonders riskante Nähe zu der Sache pflegen. Dabei werden wir fast zu Theologen, aber eben nicht ganz. Wir werden fast zu Vertretern des Buddhismus, und auch nicht ganz. Und um diese Rolle zu erfüllen, müssen wir mehr sein, oder jedenfalls anders sein als allgemeine Kulturwissenschaftler, es sei denn, dass diese Bezeichnung wirklich praktisch nur noch als ein Synonym für Geisteswissenschaften verstanden wird. Wir Religionswissenschaftler, so weit gegenwartsbezogen (was theoretisch nicht obligatorisch ist, wenn auch durchaus interessant und wertvoll), müssen Feldforschung (mit all ihren Tücken und Reizen) mit weitergehenden Kenntnissen der sogenannten "großen Traditionen" (Redfield), die die lokalen Situationen durchqueren, verbinden. Der Islam in Java hat eben sein javanisches Gesicht und zugleich seine Bezüge zur klassischen Tradition des Islam. Der Buddhismus in Thailand ist bezogen auf die stolze ursprungsbewußte Theravada-Tradition, und liefert zugleich Zaubersprüche für das tägliche Leben. Was ist "die stolze ursprungsbewußte Theravada-Tradition"? Damit müssen sich Ethnologen wie Tambiah und Terwiel beschäftigen, und soweit sie das tun, laufen sie Gefahr, Religionswissenschaftler zu werden, auch wenn sie es nicht vorhaben und

nicht zugeben. Andererseits wird gerade das Brisante und das Faszinierende an den groß angelegten Überlieferungen häufig eher von Theologen als von Ethnologen und Philologen gesehen, wobei die Notwendigkeit der *verstehenden Distanz* sehr schnell wieder verloren gehen kann, wenn man zu eigenen Urteilen eilt. Und wegen dieses Hin-und-Hers lassen sich viele Religionswissenschaftler von den großen Nachbarn einschüchtern.... Das sollten wir nicht. Vielmehr sollten wir weiterhin einen kleinen Lebensraum erbitten, damit wir weiterhin dienen können.

Fall 1: Eine riskante Deutung der japanischen Thronbesteigungszeremonien

In diesem vorletzten Abschnitt möchte ich über einige Gespräche zum Thema des japanischen Thronbesteigungsfestes berichten, die ich vor einigen Jahren führen konnte. 1990 hatte ich in der Sommersemesterausgabe der Zeitschrift *Alma Mater Philippina* des Marburger Universitätsbundes über die Problematik der damals anstehenden Thronbesteigung des neuen Tennō Akihito geschrieben. Im November desselben Jahres fand die Thronbesteigung statt, und ich hatte die Gelegenheit damals nach Japan zu reisen, um das öffentliche Medienereignis zu beobachten und mich bei relevanten Persönlichkeiten darüber zu informieren. Bislang kam ich nicht dazu, ausführlich darüber zu berichten, jedoch ist ein Aspekt davon für mein heutiges Thema besonders relevant. Die japanische Verfassung von 1946 sieht eine klare Trennung zwischen Staat und Religion vor, um die vorhergehende, mit der nationalistischen Ideologie assoziierte Beziehung zwischen Shintō und Staat aufzulösen. Gleichzeitig wird die Thronfolge durch eine besondere Bestimmung geregelt, in der die erbliche Nachfolge vorgesehen ist. Da der vorhergehende Tennō Hirohito (posthum: Shōwa Tennō) den Thron ab 1925 durch die Kriegsjahre und die Niederlage hindurch bis zu seinem Tode im Jahr 1989 innegehabt hatte, ergab sich jetzt zum ersten Mal die Frage, auf welche Weise das Thronbesteigungsfest auf der Grundlage der neuen Nachkriegsverfassung durchgeführt werden könnte. Das Hauptproblem bestand darin, dass die rituelle Inanspruchnahme der Thronnachfolge, was zugleich die Annahme der Tennō-Rolle bedeutet, über Jahrhunderte hindurch mit eindeutig religiösen Ritualen verbunden war, die den Bezug zur Sonnengöttin Amaterasu Ōmikami, der mythischen Ahnherrin der Kaiserfamilie, veranschaulichten. Wie konnte der Trennung zwischen Staat und Religion Rechnung getragen werden, während zugleich die Thronbesteigung in der rituellen Kontinuität der Erbfolge durchgeführt würde? Die Lösung sah eine ganz klare Trennung zwischen zwei Vorgängen vor. Einerseits sollte das sogenannte *sokui no rei*, die formelle Verkündung der Übernahme der Tennō-Rolle durch den Tennō selbst, auf einem öffentlichen Gelände vor Vertretern des Volkes und ausländischer Staaten stattfinden. Andererseits sollte das *daijōsai*, eine besondere Form des ersten Erntedankfestes des Ise Jingū nach dem Hinscheiden des letzten Tennō, auf dem "privaten" Gelände des kaiserlichen Palastes und ohne Öffentlichkeit durchgeführt werden. Hier auf die Einzelheiten einzugehen, würde natürlich zu weit führen. Berichten möchte ich aber Folgendes. Die ganze Angelegenheit wurde mit großer Aufmerksamkeit verfolgt. Von rechts gesehen bestand die Hoffnung, dass eine gewisse Annäherung zwischen Shintō als einer Art

Nationalreligion und dem Staat endlich wieder herbeigeführt werden könnte. Gerade diese Möglichkeit wurde von links und von bestimmten buddhistischen und christlichen Gruppen als eine große Gefahr angesehen, denn ein Rutsch in diese Richtung hätte womöglich Anderes nach sich gezogen, z.B. mehr öffentliche Auftritte von Shintō-Priestern bei Richtfesten, eine neue Regelung des Status des Yasukuni Schreins (für Gefallene) usw.. Heikel genug war es, da die Regierung eindeutig rechtsorientiert war, so dass von dieser Seite durchaus mit einem reaktionären Schub zu rechnen war. Nach einer genauen Verfolgung der Ereignisse in den Medien hatte ich Gelegenheit, unmittelbar in den Verwaltungsräumen des kaiserlichen Palastes mit dem persönlichen Berater des neuen Tennō zu sprechen. Es war ein ehemaliger Priester des Ise Jingū, den ich schon seit 1973 kannte. Wir führten ein langes Gespräch. Auf diese Weise konnte ich meine Informationen ergänzen und meine Eindrücke von einem Insider kontrollieren lassen. Er sagte unter Anderem, dass der Tennō sich genauestens informieren wollte. Etwas später durfte ich einerseits über meine Eindrücke der Zeremonien vor einer großen Zahl von Shintō-Vertretern, überwiegend Priestern, in der Jinja Honchō, der Gesellschaft der Shinto-Schreine, sprechen, und kurz danach auch vor einer kleineren, ökumenischen Gruppe von kritisch eingestellten Christen. Vor beiden Gruppen vertrat ich genau dieselbe Einschätzung, nämlich, dass die Zeremonien verfassungsgemäß und vorbildlich durchgeführt worden waren. Von beiden Gruppen kam Kritik! Ausschlaggebend für mein eigenes Verständnis des Ablaufs waren im wesentlichen zwei Momente. Erstens waren die Trennung und der Unterschied zwischen den beiden Teilen offensichtlich auf höchster Ebene beabsichtigt und geplant worden. Dieses Bild wurde höchstens durch einige wenige Ornamente an der bühnenartigen Einrichtung für den öffentlichen Teil geringfügig gestört, und damit eigentlich gar nicht. Dieser Teil, in deutlichem Unterschied zu dem eigentlichen *daijōsai*, konnte in keiner Weise als ein Shintō-Ritual eingestuft werden. Zweitens waren die Worte des Tennō selbst, als er in dem öffentlichen Teil die Übernahme seiner neuen Rolle verkündete, besonders eindrucksvoll. Noch besonders deutlich im Ohr habe ich die Formulierung *kenpō ni yotte*, mit der Bedeutung "der Verfassung zufolge", die er mehr als andere Worte ganz leicht, kaum merklich und doch bemerkbar, zu betonen schien. Diese Szene verfolgte ich in unzähligen Fernsehsendungen. Insofern war ich (obwohl selbst kein Monarchist, und diese persönliche Auskunft dient der Verständigung) von der Korrektheit der Durchführung dieser Zeremonien überzeugt. Mein Bericht über diesen Balance-Akt kam nicht überall gut an. In der Gesellschaft der Shintō-Schreine gingen die Meinungen auseinander, denn nicht wenige Shintō-Priester hatten sich eher auf eine erneute Annäherung zum Staat gefreut. Mit der Zufriedenheit eines Ausländers waren sie daher nicht so ganz zufrieden. Die Moderaten dagegen schienen mit der Auslegung einverstanden zu sein, denn für sie gewährleistet die Nachkriegsregelung einen sicheren gesellschaftlichen Rahmen, mit dem sie leben können. In der christlichen Gruppe herrschte weitgehend Unzufriedenheit, denn sie hatten offensichtlich eine Bestätigung ihrer eigenen pessimistischen Auffassung erwartet, die aber von mir nicht kam. In beiden Gruppen habe ich selbstverständlich nicht nur vorgetragen sondern konnte aufgrund der Reaktionen das Meinungsspektrum erneut überprüfen. Ich gehe davon aus, dass die Relevanz des Zusammenspiels der hier knapp geschilderten Beobachtungen und Begegnungen Ihnen nicht entgangen sein wird. Das hier

sehr kurz festgehaltene und vielleicht fast einfach klingende Ergebnis setzt natürlich ein anhaltendes Mitdenken der verschiedenen Trends der Shintō-Überlieferung voraus, das nicht nur in Bibliotheken sondern durch zahlreiche Gespräche überprüft werden muss.

Fall 2: Der unterschiedliche Sinn verwandter japanischer Pilgerwege

Im abschließenden Teil meines Vortrags möchte ich Ihnen ein letztes Beispiel aus meinem persönlichen Forschungsschwerpunkt vorstellen. Ich habe bestimmte Aspekte der Pilgerfahrt in Japan gewählt, da dies die Beziehungen zwischen Feldforschung, religionswissenschaftlicher Analyse und Überlieferungs*nähe* veranschaulicht. Hier wird es nur in aller Kürze vorgestellt, denn in dem schon erwähnten Occasional Paper des Japan-Zentrums stehen die Einzelheiten. Bitte nehmen Sie ein Exemplar zur Lektüre und zum Andenken mit.

Der Aufsatz in diesem Heft veranschaulicht die Problematik der Nähe zu den Religionen und deren Notwendigkeit auf eine ganz bestimmte Weise und gibt zugleich einen Teilertrag aus meinen neueren Forschungen im Feld. In den letzten Jahren habe ich nämlich die Entwicklung von neuen Pilgerfahrten im Bereich des Shintō beobachten können, die den schon lange existierenden Modellen im Buddhismus viel zu verdanken haben, jedoch letztendlich einen anderen Sinn ergeben. Dies kann man nur richtig verstehen, wenn man sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Widersprüche zwischen den verschiedenen religiösen Überlieferungen Japans kennt, was wiederum voraussetzt, dass man in menschlicher Nähe mitempfinden hat, wohin sie jeweils tendieren. Außerdem ist es notwendig, um die Besonderheiten zu verstehen, sich in die jeweiligen, sehr unterschiedlichen diachronischen Überlieferungen hinzuversetzen. Um dies über viele Jahre hindurch zu erlernen, ist man den üblichen Risiken der Überfreundlichkeit bzw. des Missverständen-worden-Seins ausgesetzt, die wegen des Faktionismus innerhalb der japanischen Gesellschaft, auch in der Religionskultur, besonders heikel sind.

In dem erwähnten Aufsatz werden Sie erstens eine Einführung in die Problematik der religiösen Vielfalt Japans finden, worüber verschiedene Wissenschaftler gerätselt haben. Als Lösung dieses Problems präsentiere ich dann kurz eine Ebene der Religionskultur, die ich als Primärreligion (oder "primal religion") bezeichne. Hierzu gehören z. B. Konstruktionen von geheiligten Räumen und Zeiten, die für die japanische Bevölkerung allgemeinverständlich sind. Besonders wichtig dabei ist das Verständnis von Ritualen als eine Art *Transaktion*.⁷

Auf eine gewisse Weise überschneiden sich buddhistische Pilgerwege mit diesen geläufigen Mustern, denn man kann sie sehr gut unter den drei Überschriften: Route, Transaktion und Sinngebung untersuchen.⁸ Dies bedeutet, dass die buddhistischen Pilgerwege, bei denen man

⁷ Für Näheres hierzu s. Pye and Triplett "Religiöse Transaktionen: rational oder irrational?" (2004).

⁸ Vgl. den Ausstellungskatalog *O-meguri. Pilgerfahrt in Japan* (Pye 1987).

eine große Zahl von Tempeln (z. B. 33, 40, oder 88 besucht), in gewisser Hinsicht auf der Ebene der religiösen Transaktion nachvollzogen und erläutert werden können. Für die weitere Sinngebung muss man sich allerdings mit spezialisierteren Inhalten aus der "großen Tradition" beschäftigen, z.B. mit der Bedeutung des Herz-Sutras, das wesentliche Gedanken des Mahayana-Buddhismus überhaupt vermittelt. Die Pilger mögen sich mit bestimmten Vorstellungen, Wünschen und Fürbitten auf den Weg machen, doch lernen sie (oder einige lernen es) mit der Vergänglichkeit dieser Welt und damit dem Bedeutungsverlust gerade der diesseitigen Vorstellungen und Bedürfnisse zurecht zu kommen. Analytisch sieht es für uns dann so aus, dass die buddhistischen Pilgerwege in der primären Religiosität verankert sind, während die Belange gerade dieser Religiosität durch die weitergehende Beschäftigung mit buddhistischen Lehrinhalten aufgehoben werden. Das können und dürfen wir verstehen, ohne selbst Buddhisten zu werden. Gesehen wird es auf Grund langfristiger Beobachtung im Rahmen selbstaufgelegter Pilgerfahrten, die zweckmäßig aber nicht aus Glaubensüberzeugung oder Exotismus unternommen werden sollten.

Ebenfalls von Interesse sind die kurzen Pilgerwege zu den sieben Glücksgöttern (*shichifukjin*), die eigentlich nur Gutes auf Transaktionsebene liefern. Diese werden in dem *Occasional Paper* etwas ausführlicher dargestellt, und die Karte einer typischen Route ist auf Seite 30 zu finden. In einigen Fällen sind diese Glücksgottheiten (von denen eine, Benzaiten, weiblich ist) in buddhistischen Tempeln untergebracht, so dass die Besucher auf diese Weise mit weitergehenden Aspekten des Buddhismus in Berührung kommen können. Andere dagegen sind in Shintō-Schreinen zu finden, und hier entfällt natürlich der Bezug zur Überwindung dieser Welt durch Verzicht oder die buddhistische Einsicht in die eigentliche Natur der Dinge als vergänglich und "leer". Die Besucher bleiben auf der Transaktionsebene und beten für das Wohlergehen der Familie, für Gesundheit, für Erfolg in Prüfungen, für eine gute eheliche Partnerschaft, für florierende Geschäfte, usw.. Dies läuft im Rahmen der primären Religion ab. Es ist praktisch egal, ob die eine oder andere Gottheit in einem buddhistischen Tempel oder einem Shintō-Schrein zu finden ist. Ist der Beobachter dem Buddhismus (oder übrigens auch dem Christentum) zu nahe, dann wird die Zuordnung dieser Aktivitäten übersehen oder je nach Glaubensüberzeugung sogar verurteilt. Für die Mehrheit der japanischen Bevölkerung passen sie in den allgemein vorausgesetzten Rahmen, ohne dass darüber viel reflektiert werden muss.

Neu in den letzten Jahren ist, dass einige Gruppen von Shintō-Schreinen sich zusammengetan haben, um kettenartige Schreinbesuche zu neuen Pilgerwegen zu machen. Alle diese Pilgerwege haben dieselbe Bezeichnung im Japanischen, nämlich *o-meguri*, mit der Bedeutung von "Herumgehen". Die neuen Shintō-Wege, die in dem *Occasional Paper* erstmals richtig beschrieben sind, folgen offensichtlich dem Modell der Sieben Glücksgötter. Vordergründig ist die Transaktionsebene der alltäglichen Religiosität, während eine buddhistische Sinngebung natürlich nicht zu finden ist. Vielmehr stellt sich die Frage, ob sich nicht eine andere Sinnorientierung im Sinne des Shintō feststellen läßt. Nun hat der Shintō normalerweise nicht den Ehrgeiz, die Welt überhaupt zu deuten, geschweige denn irgendwie

zu transzendieren (wie etwa beim Buddhismus). Vielmehr hat Shintō selbst viele Merkmale der Primärreligion, bei der diesseitige oder innerweltliche Belange auf der Transaktionsebene ausschlaggebend sind. Andererseits ist Shintō nicht mehr *die* Primärreligion Japans, denn im Laufe der Religionsgeschichte hat er sich immer wieder neu behauptet bzw. wurde er immer wieder neu bestimmt oder erfunden. Folglich haben sich bestimmte Perspektiven als zentral durchgesetzt, die im Rahmen der neuen kleinen Pilgerwege erkennbar werden. Um sie zu erkennen, muss man eine andere Nähe suchen, nämlich die Nähe zu und einen Respekt vor dem Shintō im Allgemeinen. Dies wiederum wird nicht unbedingt immer von Vertretern buddhistischer Lehrrichtungen geschätzt. Folglich setzt die genaue Analyse und Deutung immer eine gewisse Gratwanderung voraus. Soweit das *Occasional Paper*.

Schlußwort

Abschließend möchte ich die methodologischen und institutionellen Implikationen dieser Ausführungen in ein paar Worten festhalten. Zwischen dem wissenschaftlichen Bemühen einerseits und den Religionen andererseits, mit ihren vielseitigen Ansprüchen, Freuden, Beiträgen und Gefahren empfinde ich eine besonders riskante Nähe. Diese Nähe zwischen dem Gelebten und dem Reflektierten wird auf eine vielleicht besonders intensive Weise von der Disziplin der Religionswissenschaft akzeptiert. Hierzu gehört nämlich eine bestimmte Qualität des Mitdenkens von Überlieferungsprozessen, die fast eine Mitdeutung mit sich bringen kann und damit immer riskant ist. Diese Nähe ist für ein verantwortungsbewußtes Erschließen der Tatbestände *notwendig*, auf dessen Grundlage allein die weiteren Schritte der Analyse, des Vergleichs und der Erklärung vollzogen werden können, die wiederum zu einer Spannung mit den Akteuren führen können. Darin sehe ich eine besondere Notwendigkeit der Disziplin, die wir Religionswissenschaft nennen. Auch institutionell. Auch hier in Marburg.

Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit und wünsche Ihnen angenehme und anregende Gespräche beim Umtrunk.