



Akademievorträge

Heft XVI

Zur Ausdifferenzierung eines
autonomen Bereichs Religion
in asiatischen Gesellschaften
des 17. und 18. Jahrhunderts:
Das Beispiel der Mongolen

Karénina Kollmar-Paulenz


Schweizerische Akademie der
Geistes- und Sozialwissenschaften
Hirschengraben 11, Postfach 8160, 3001 Bern
Tel. 031 313 14 40, Fax 031 313 14 50
E-Mail: sagw@sagw.ch

Schweizerische Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften

Académie suisse
des sciences humaines et sociales

Das hier vorliegende Referat hielt Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz anlässlich der Vorstandssitzung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften vom 23. Februar 2007.

© 2007 Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften
Hirschengraben 11
Postfach 8160, 3001 Bern
Tel. 031 313 14 40, Fax 031 313 14 50
sagw@sagw.ch
<http://www.sagw.ch>

 Mitglied der
Akademien der Wissenschaften Schweiz

Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen

Akademievortrag von Karénina Kollmar-Paulenz
Oktober 2007

Seit Edward Said, der grosse palästinensisch-amerikanische Literaturwissenschaftler, Ende der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts in seinem epochemachenden Werk *Orientalism* darauf aufmerksam gemacht hat, dass der «Orient», so wie er in Europa und Amerika gemeinhin imaginiert wird, als ein spiritueller, mystischer Ort, erst im Zuge des Kolonialismus und Imperialismus als Gegenfolie zum rationalen «Westen» entworfen wurde, dass mithin eine zuvor so nicht vorhandene Realität erst erschaffen wurde, wurden auch die grossen asiatischen religiösen Traditionen «Hinduismus» und «Buddhismus» gnadenlos als westliche kulturelle Konstrukte entlarvt, als Versuche einer Systematisierung heterogener religiöser Vorstellungen und Praktiken nach einem christlich-protestantischen Modell. Auf diese Weise kamen die Inder zu ihrem normativen heiligen Text, der Bhagavad Gita, und die Buddhisten erhielten ihren Religionsstifter Buddha und ihre kanonischen Texte. Die Aufarbeitung dieser Erschaffung asiatischer Religionen nach einem christlichen Modell verdankt sich einem postkolonialen wissenschaftlichen Furor, der in das Gegenteil dessen umgeschlagen ist, was er intendierte.

Nach der Dekonstruktion des «Hinduismus» und des «Buddhismus» als in sich kohärente, religiöse Systeme war es nur noch eine Frage der Zeit, bis die Gretchenfrage der europäisch-amerikanischen Religionswissenschaft gestellt wurde: Hat ausserhalb Europas überhaupt eine reflexive Entwicklung stattgefunden, die es erlaubte, «Religion» als einen autonomen Bereich einer Gesellschaft wahrzunehmen, oder haben sich die «Religionen» ausserhalb Europas erst im Kontakt mit dem Westen und seinem Religionsbegriff konstituiert? Zur Zeit wird die erste Frage fast durchweg mit «nein» beantwortet. In der Religionswissenschaft wird dieses «nein» immer wieder mit dem Hinweis begründet, dass in anderen Kulturen gar keine Begriffe existieren, die wie

der Terminus «Religion» systematische Konzepte, Vorstellungen und Handlungen zusammenfassen und darüber hinaus komparatistisch auch auf ausserhalb dieser Kulturen vorfindliche Konzepte und Handlungen angewandt werden. So behaupten die beiden bekannten Religionswissenschaftler Hans Kippenberg und Kocku von Stuckrad in ihrer 2003 erschienenen *Einführung in die Religionswissenschaft* in Bezug auf die Begrifflichkeit in asiatischen Kulturräumen: «Schon bald hatten sich die Namen «Hinduismus» und «Buddhismus» zur begrifflichen Bestimmung der Religionen Indiens und Tibets eingebürgert, was insofern bemerkenswert ist, als es innerhalb der indischen und tibetischen Kulturen kein begriffliches Äquivalent dazu gibt, ja noch nicht einmal zum allgemeinen Terminus «Religion».».¹ Und der Theologe Friedrich Wilhelm Graf schreibt in seinem viel beachteten Werk *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*: «In der Tat hat die nähere Erkundung der okzidentalen Geschichte des Religionsbegriffs die Einsicht befördert, dass sich in anderen, aussereuropäischen Kulturen keinerlei semantische Äquivalente zu einem Allgemeinbegriff von Religion finden lassen.».²

Solche Behauptungen sind sehr kühn angesichts der Tatsache, dass es zum einen keine einzige Untersuchung von asienwissenschaftlicher Seite gibt, die sich der Frage des Religionsbegriffs in asiatischen Sprachen und Kulturen widmet, zum anderen sich besonders lautstark diejenigen Autoren hier zu Wort melden, die selbst über keine entsprechende philologische Kompetenz verfügen, sich angemessen zu dem Problem zu äussern, sondern allein auf europäische Religionsgeschichte spezialisiert sind. Ich möchte einige Argumente zu einer differenzierteren Betrachtungsweise vortragen, die nicht nur die Religionswissenschaft, sondern auch die anderen Kulturwissenschaften zu einer Globalisierung ihrer Wissensbestände nötigen könnte. Unter einem Religionsbegriff verstehe ich hier einen Begriff, mit dem in einer Gemeinschaft bestimmte Konzepte in ihrer Gesamtheit ausgedeutet und in ihrer Differenz zu anderen Bereichen bezeichnet werden. Der Begriff selbst entstammt damit stets der religiösen Terminologie. Er dient zum einen der Abgrenzung nach aussen, zum anderen kann er auch dazu dienen, sich selbst und andere, als äquivalent zu ihr erfasste Konzepte unter einem Oberbegriff zu subsumieren. In diesem zweiten Fall handelt es sich um einen komparatistischen Religionsbegriff. Entwicklung und Anwen-

dung dieser beiden Arten des Religionsbegriffs sind historisch auf die intellektuellen Eliten beschränkt, es handelt sich also stets um einen Elitendiskurs.

In diesem Beitrag werden erste Ergebnisse aus einer laufenden Untersuchung zu einem komparatistisch verwendeten Religionsbegriff bei den Mongolen mitgeteilt. Es handelt sich nicht um ein schon abgeschlossenes Forschungsfeld, sondern um *work in progress*. Worum es hier nicht geht, ist der Nachweis einer allgemein gültigen Definition von «Religion» und damit der Versuch, den zahlreichen Definitionen von «Religion» eine weitere hinzuzufügen. Vielmehr geht es um die Frage, ob es in asiatischen Wissensgesellschaften Entwicklungen gegeben hat, die zur begrifflichen Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs «Religion» gegenüber anderen Wissensbereichen geführt haben und im Diskurs als solche auch abgebildet wurden. Solche Entwicklungen wären dann in Beziehung zu setzen zu den europäischen Entwicklungen, und es wäre zu untersuchen, ob die in unterschiedlichen kulturellen Räumen entwickelten Begrifflichkeiten in funktionale Äquivalenz zueinander gesetzt werden können.

Der europäische Religionsbegriff

Der heute weltweit benutzte Begriff «Religion» ist ein «Kind» Europas, der europäischen Aufklärung und des Protestantismus. Seinen globalen Siegeszug, der zur Standardisierung des Feldes «Religion» als autonomem Bereich von Kultur geführt hat, hat der Begriff «Religion» erst im Gefolge der kolonialen Expansion ab dem 19. Jahrhundert angetreten. Im Gegensatz zu seinen möglichen aussereuropäischen Geschwistern ist die Geschichte des europäischen Religionsbegriffs umfassend aufgearbeitet. Entstanden aus dem lateinischen *religio*, wurde seine Etymologie schon in der Antike mittels zweier divergierender Theorien erläutert: nach Cicero ist *religio* von *relegere*, «genaues Beachten bzw. die Gewissenhaftigkeit, das zu tun, was den Göttern gegenüber zu tun ist» abgeleitet, nach Laktanz hingegen von *religare*, «sich binden» [an Gott]. Diese beiden Auslegungen können fast paradigmatisch verstanden werden, da sie das gesamte Bedeutungsspektrum des Begriffs aufzeigen, von rituellen Praktiken bis hin zu einer persönlichen Beziehung des Individuums zu einem transzendenten Gegenüber.

Erst seit der Renaissance wurde dem Konzept *religio* grössere Aufmerksamkeit zuteil, und es zeigen sich nun Ansätze eines komparatistischen Gebrauchs, so bei Nikolaus von Kues (1401-1464), der von der Unterschiedlichkeit der Religionen spricht, die von einem einheitlichen orthodoxen Glauben ersetzt werden sollen («perducetur omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxam»), und bei Marsilio Ficino (1433-1499), für den *religio* das die menschliche Natur eigentlich konstituierende Prinzip darstellt, das ihn vom Tier unterscheidet. Er begreift *religio* als einen basalen menschlichen Instinkt, der seine konkrete Realisierung im Christentum erfährt. In der Reformation wird dieses Verständnis von «Religion» weiterentwickelt. Für Erasmus von Rotterdam ist Religion eine Angelegenheit des Herzens und nicht nur äusserlicher Observanzen.

Im europäischen Kontext spricht Hugo de Grotius (1583-1645) das erste Mal von den verschiedenen Religionen als sogenannten «Ismen», vom Christianismus, Judentum, Mahometismus und Paganismus. *Religio* umfasst für ihn Glaubenslehren, Rituale und Praktiken, die die Beziehungen des Menschen zu Gott regeln, moralische Lehren enthalten und heilsrelevant sind. Im Islam hat de Grotius einen berühmten Vorläufer, Shahrastani, einen persischen Gelehrten des 12. Jahrhunderts, dem das Verdienst zukommt, die erste komparatistische Religionsgeschichte überhaupt verfasst zu haben, wobei natürlich der Islam den Bezugs- und Vergleichsrahmen bildet.

In der europäischen Aufklärung wurde schliesslich die folgenreiche Unterscheidung von «natürlicher» und «positiver» Religion eingeführt. Die «natürliche Religion» wurde als ein seiner dogmatischen Bestandteile entkleideter Deismus definiert. Die einzelnen historischen Religionen waren nur mehr spezifische Formen dieser allgemeinen Kategorie und wurden damit zu Grössen, die vernachlässigt werden konnten. Erst Schleiermachers berühmte Schrift *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* aus dem Jahr 1799 markierte die Rückkehr zu einer Beschäftigung mit den «positiven Religionen». Während der Religionsbegriff der Aufklärung auf ein Allgemeines zielte, das durch die Negierung der historischen Religionen gewonnen wurde, war für Schleiermacher dieses Allgemeine nur mit und durch die historischen Religionen erkennbar. Für ihn war Religion «Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und

Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen.»³ Schleiermachers Verständnis von Religion als sich permanent vollziehender Offenbarung des Universums kennt damit als letzte, unhintergehbare Instanz nur das Individuum und sein religiöses Gefühl. Der europäische Religionsbegriff, der heute weltweit zur Norm geworden ist, ist gespeist aus diesen hier kurz skizzierten divergenten Diskursen der Aufklärung, die vor allem die Vernunft und das ethische Handeln betonen, sowie den von Herder und Schleiermacher geäußerten Repliken, die Religion als umfassende Weltdeutung auffassen, die das Denken, Handeln und Fühlen der Menschen, sei es des Kollektivs oder des Individuums, prägt.

Die Mongolen werden buddhistisch: Zur Geschichte des Buddhismus in der Mongolei

Wir verlassen nun Europa und bewegen uns nach Innerasien, genauer in die Mongolei. Über die religiösen Vorstellungen der Mongolen sind wir dank der Reiseberichte europäischer Gesandter aus dem 13. Jahrhundert recht gut unterrichtet. Die Mongolen verehrten den «ewigen, blauen Himmel» als transzendentes Ordnungsprinzip, aber in ihren alltagsreligiösen Verrichtungen spielten Ahnengeister, Feuer- und Herdverehrung sowie die *tngrī*, «die Himmlischen», eine Gruppe unterschiedlicher Gottheiten, eine prominentere Rolle. Von den religiösen Spezialistinnen und Spezialisten, den *böge* und *udayan*, die in Trance den Kontakt zu Geistern und Gottheiten herstellen, berichten uns schon die europäischen Gesandten, die sich in der Mitte des 13. Jahrhunderts in Karakorum, am Hof des mongolischen Herrschers in der Steppe, aufhielten. Diese religiösen Spezialistinnen und Spezialisten sollten später von der europäischen Forschung mit dem aus dem Tungusischen stammenden Wort «Schamanin» bzw. «Schamane» belegt werden und die autochthonen mongolischen religiösen Vorstellungen sogar unter dem Begriff «Schamanismus» als eine eigene partikuläre Religion interpretiert werden. Im 13. Jahrhundert hatten die Mongolen aber auch schon erste und, wie die neuesten Ausgrabungen der alten mongolischen Hauptstadt Karakorum in der mongolischen Steppe belegen, sehr intensive Kontakte zum tibetischen Buddhismus.

An den Höfen der mongolischen Herrscher des 13. Jahrhunderts befanden sich Vertreter unterschiedlicher religiöser Traditionen, so u.a. Nestorianer, Katholiken, Orthodoxe, Muslime, Daoisten, Hindus und natürlich Buddhisten. Im Rahmen der liberalen Religionspolitik der mongolischen Herrscher waren die religiösen Spezialisten aller dieser Religionen von Steuern und Abgaben befreit und genossen Sonderrechte. Die tibetisch-buddhistische Geistlichkeit hatte jedoch schon bald eine Sonderstellung inne. Unter dem Enkel Chinggis Qans, Qubilai Qayan, dem Begründer der mongolischen Yuan-Dynastie in China, verstärkte sich der tibetisch-buddhistische Einfluss auf den Herrscher und die Eliten. Bis zum Ende der Yuan-Dynastie im Jahr 1368 bestanden intensive sozio-kulturelle und religiöse Kontakte zwischen Tibet, der Mongolei und den in China regierenden Mongolen. Buddhistische Klöster wurden in der Mongolei gegründet, und Übersetzungsprojekte buddhistischer Schriften zuerst aus dem Uigurischen, später aus dem Tibetischen in Angriff genommen. Nach der Vertreibung der Mongolen aus China hielten sich zwar noch weiter tibetische Geistliche in der Mongolei auf, übten wahrscheinlich aber weder grösseren Einfluss aus noch waren sie überregional präsent. Dies änderte sich im ausgehenden 16. Jahrhundert mit dem Treffen des südostmongolischen Fürsten Altan Qayan, des damals mächtigsten mongolischen Fürsten, und dem Oberhaupt der neu etablierten tibetisch-buddhistischen dGe-lugs-pa-Schule, bSod-nams-rgya-mtsho (1543-1588), am Kökenor-See. Während dieser Begegnung verliehen sich die anwesenden mongolischen Fürsten und die tibetischen Geistlichen den damaligen Bräuchen entsprechend gegenseitig eine ganze Reihe von Ehrentiteln. Die wichtigste Titelverleihung war sicherlich der Titel *dalai lama*, «Meeres-Lama», des mongolischen Herrschers an bSod-nams-rgya-rgya-tsho. Unter diesem Titel erlangte die Inkarnationslinie fortan Berühmtheit. Heute ist der *Dalai Lama* der weltweit bekannteste buddhistische Geistliche. Im ausgehenden 16. Jahrhundert führte die Begegnung des mongolischen Herrschers und des tibetischen Geistlichen in wenig mehr als vierzig Jahren zu einer vollständigen Übernahme des tibetischen Buddhismus in seiner dGe-lugs-pa-Form durch die Mongolen. Nur in der heutigen Buryat-Mongolei schritt dieser Prozess wesentlich langsamer voran. Diese Gebiete wurden erst im 18. und 19. Jahrhundert endgültig für den Buddhismus gewonnen.

Tibetisch-buddhistische Missionsstrategien

Was machte den schnellen Erfolg der buddhistischen Missionare aus?

An dieser Stelle ist ein Wort zu den Quellen angebracht, die diesem Beitrag zugrunde liegen. Die Quellenlage ist vergleichsweise schlecht. Die Quellen, die die buddhistische Missionsgeschichte als Teil der mongolischen Geschichte behandeln, stammen fast alle aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und dem 18. Jahrhundert. Es handelt sich (1) um mongolische Geschichtswerke, (2) um Biographien bedeutender mongolischer weltlicher und geistlicher Persönlichkeiten und (3) um zwei Gesetzeskodices, die aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts stammen. Einer von ihnen liegt nur in einer tibetischen Übersetzung vor. In den mongolischen Geschichtswerken werden die Umstände und die angewandten Methoden zur Missionierung der Mongolen zumeist nur in einigen dürren Worten abgehandelt, die sich darin erschöpfen, die tibetisch-buddhistischen kulturellen Stereotypen über die Mongolen wiederzugeben und die erfolgreiche Mission der Mongolen als *fait accompli* festzustellen. Immerhin ist jedoch die in den Geschichtswerken verwendete Terminologie für die hier verfolgte Fragestellung aufschlussreich. In europäischen Beständen ist zur Zeit nur eine einzige mongolische Quelle zugänglich,⁴ die die Missionstechniken im Detail darstellt. Es handelt sich um die 1739 verfasste Biographie des westmongolischen Mönches Neyiči Toyin, der im frühen 17. Jahrhundert vor allem in der Ostmongolei tätig war.⁵

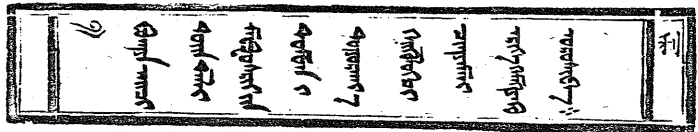


Abbildung 1: Titelblatt der Biographie des Neyiči Toyin.

Aus der Analyse des Quellenmaterials wird deutlich, dass insgesamt vier verschiedene Strategien vom Ausgang des 16. bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts angewandt wurden, um die Mongolen zu Anhängern des Buddhismus zu machen. Die ersten beiden Strategien betrafen die weltliche Obrigkeit. Zum einen verboten die mongolischen Fürsten durch gesetzgeberische Massnahmen bestimmte autochthone religiöse Praktiken und förderten so implizit den Buddhismus, zum anderen schufen sie materielle Anreize für die Durchführung buddhistischer Handlungen und Rituale. Zwei weitere Strategien, derer sich die tibetische Geistlichkeit bediente, lagen auf religiöser Ebene: Autochthone religiöse Rituale und autochthone Gottheiten wurden durch buddhistische ersetzt; autochthone Weltdeutungsmuster wurden in buddhistische transformiert. Hinsichtlich dieser beiden missionarischen Strategien ist jedoch zu betonen, dass die in Europa zu beobachtende Exklusivität und scharfe Abgrenzung einzelner religiöser Traditionen in asiatischen Gesellschaften auf der Handlungsebene nicht relevant ist. Gewöhnlich werden religiöse Handlungen, die in autochthonen wie auch buddhistischen Weltdeutungskonzepten gründen, gleichermassen angewandt. Die Selbstwahrnehmung der Gläubigen erfolgt dabei meistens entlang buddhistischer Deutungsmuster. Mongolen, die heute eine Schamanin konsultieren oder der Herdgottheit ihre Reverenz erweisen, verstehen sich durchaus als Buddhisten.

Unterstützung durch die mongolischen Fürsten

Die buddhistische Mission der Mongolen wurde von Beginn an von der weltlichen Obrigkeit unterstützt. Dies kommt zum einen in den anti-schamanistischen Gesetzgebungen des Jasaytu Qan (1558-1582/83) und des Altan Qayan, die ein wirksames Instrument zur Einschüchterung der Schamaninnen und Schamanen darstellten, deutlich zum Ausdruck. Sie stellten blutige Tieropfer für die Ahnengeister, die *Ongyod*, und die praktizierte Totenfolge unter den mongolischen Eliten unter drastische Strafandrohungen. Zum anderen wurde von Seiten der mongolischen Fürsten massiver, auch physischer, Druck auf ihre Untertanen, vor allem auf die Schamaninnen und Schamanen selbst, ausgeübt. In der zeitlich frühesten Quelle, die wir besitzen, einer in Stabreim ver-

fassten Biographie des Herrschers Altan Qayan aus dem Jahre 1607, heisst es dazu:

«Nachdem sie [= die Fürsten] die äusseren, häretischen Ongyod-Darstellungen in Brand gesetzt, löschten sie die ekstatischen, unwisenden Schamanen und Schamaninnen, diese schwächend, aus.»⁶

Die *Ongyod* waren nicht nur die Ahnengeister des Klans und der Familie, die in jeder Yurte einen Ehrenplatz einnahmen, sie waren gleichzeitig auch die Hilfsgeister der Schamaninnen und Schamanen. Diese zweite Funktion begründete wohl auch ihre Eliminierung.

Zugleich wurden die buddhistischen Geistlichen selbst aktiv, wenn es darum ging, schamanistische Praktiken zu unterbinden. Um 1650 erteilte der Rab-'byams-pa Jaya Pandita (1599-1662), der im Ilgebiet und der Nordwestmongolei missionierte, seinen Schülern die folgende Anweisung:

«Wer von den Leuten, die ihr seht, Ongyot angebetet hat, dem verbrennt die Ongyot und nehmt ihm Schafe und Pferde ab. Von jenen, die Schamanen und Schamaninnen Rauchopfer abhalten liessen, nehmt Pferde. Die Schamanen und Schamaninnen aber räuchert mit Hundekot aus.»⁷

Besonders ausführlich schildert die schon erwähnte Biographie des westmongolischen Neyiči Toyin (1557-1653), eines noch heute bei den Ostmongolen verehrten buddhistischen Mönchs, die aggressiven Methoden des tibetisch-buddhistischen Klerus:

«Die Mönche und Gesandten sammelten diese Ongyod ein, trugen sie aus allen Richtungen zusammen und begaben sich zu der Yurte des Lamas. Sie brachten sie ausserhalb der Yurte des Lamas zusammen, türmten sie so hoch auf wie eine Yurte in Höhe von vier Scheurengittern und setzten sie in Brand. Auf diese Weise wurde die falsche Weltsicht beendet und die Lehre des Buddha wurde fleckenlos.»⁸

Ein weiteres Mittel von Seiten der mongolischen Fürsten, den Buddhismus bei ihren Untertanen zu fördern, bestand in materiellen Anreizen, buddhistische Rituale zu vollziehen. Auch

diese Massnahme wird unverblümt in den Quellen beschrieben. So heisst es in der Biographie des Neyiçi Toyin:

«Um mit einer klugen, mitleidsvollen Idee für die gute Ausbreitung der Lehre des Buddha zu sorgen, liess der Tüsiyetü Qan öffentlich verlautbaren: Demjenigen, der die Quriyangyui auswendig gelernt hat, werde ich ein Pferd geben! Demjenigen, der die Yamandaga auswendig gelernt hat, werde ich ein Rind geben! Unmittelbar, nachdem sie diese Bekanntmachung gehört hatten, lernten die mittellosen und armen Leute, ihrer Verstandesfähigkeit angemessen, den Dharma vollständig auswendig. Da er, seiner Verlautbarung gemäss, auch denjenigen, die sie schon früher von anderen auswendig gelernt hatten, ein Pferd und ein Rind gewährte, gab es bald viele Gläubige, die seiner Verlautbarung folgten und die grossen und kleinen Lehren auswendig beherrschten.»⁹

Entgegen romantischen Vorstellungen vom selbst-subsistenten Nomadentum herrschte in der Mongolei des 16./17. Jahrhunderts teilweise grosse materielle Armut. Ein Pferd oder ein Rind als Geschenk bedeutete daher für einen mongolischen Nomaden einen nicht zu unterschätzenden Reichtum. Die Wirksamkeit dieser materiellen Anreize wird durch unsere Quelle drastisch verdeutlicht.

Religiöse Strategien

Die religiösen Missionsstrategien zielten auf eine Transformation und Uminterpretation autochthoner mongolischer religiöser Konzepte in buddhistische Weltdeutungsmuster. Die religiösen Anliegen der Mongolen waren auf ein Leben im Diesseits ausgerichtet. Sie waren (und sind) an der Gesundheit der Familie und des Klans, dem Gedeihen der Viehherden, langem Leben, Kindersegen und dergleichen mehr interessiert, während das Leben nach dem Tod von eher marginaler Bedeutung war. Davon legen die zahlreichen überlieferten Gebete der autochthonen religiösen Tradition beredtes Zeugnis ab, und für diese Zwecke wurden auch die Gottheiten der autochthonen Tradition bevorzugt angerufen. Wenn das Schamanisieren eine «Methode, die den Lebewesen hilft» ist, wie es in einem mongolischen schamanistischen Text heisst, dann ist diese Methode auf das diesseitige Leben

bezogen und verspricht keine Hilfeleistungen für ein zukünftiges Leben. Angesichts dieser pragmatischen Orientierung in ihren religiösen Bedürfnissen bestanden die Missionierungsstrategien der tibetischen Mönche zum einen in der Anwendung buddhistischer religiöser Praktiken und Rituale in Konkurrenz zu von Schamaninnen und Schamanen vollzogenen Ritualen, wobei die buddhistischen Praktiken sich den – buddhistischen – Quellen zufolge als effektiver erwiesen. Dies betraf besonders oft Heilungsrituale und –praktiken. So soll Neyiči Toyin die Blindheit einer Schamanin geheilt haben, woraufhin diese den Buddhismus als überlegen anerkannte. Zum anderen wurden autochthone mongolische religiöse Vorstellungen buddhistisch umgedeutet. Die Beispiele hierfür sind zahlreich. So wurde Činggis Qan, der schon im 13. Jahrhundert als Ahnengottheit im gesamten mongolischen Reich verehrt wurde, im späten 17. Jahrhundert als Schutzgottheit der buddhistischen Lehre in das buddhistische Pantheon eingegliedert. Neben der Inkorporation autochthoner Gottheiten in das buddhistische Pantheon wurde die Substitution der verbotenen *Ongγod* durch zornvolle tibetisch-buddhistische Gottheiten propagiert, z.B. des Mahākāla.



Abbildung 2: Eine Strategie der Verbreitung des tibetischen Buddhismus unter den Mongolen bestand in der Propagierung der Verehrung zornvoller Gottheiten wie des pferdeköpfigen rTa-mgrin.

Durch diese funktionelle Überlagerung verschiedener Gottheiten bildete sich eine spezifische tibetisch-mongolische Form des Buddhismus heraus, die heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in der post-kommunistischen Mongolei wieder wesentlich zur Bestimmung mongolischer kultureller Identität beiträgt.

Die Kategorisierung der religiösen Konkurrenz

Die gesetzgeberischen Massnahmen, die Verfolgungen der einheimischen religiösen Spezialistinnen und Spezialisten sowie die geschilderten buddhistischen Missionierungsstrategien der dGe-lugs-pa-Mönche verdeutlichen, dass in der Mongolei des ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts ein spezifisches religiöses Feld erkannt wurde, gegen das sowohl von obrigkeitlicher als auch von buddhistischer institutioneller Seite aus vorgegangen wurde. Sowohl die mongolischen weltlichen Eliten wie auch die buddhistischen Mönche besaßen eine klare und scharf umrissene Vorstellung ihres religiösen Gegenübers, und zwar sowohl auf der Handlungs- als auch auf der konzeptionellen Ebene. Die Handlungsebene spielte in den Missionsprozessen die bedeutendere Rolle. Durch die leibliche Aneignung in der rituellen Performanz wurden autochthone Weltdeutungen in buddhistische Weltdeutungen überführt. Diese Transformationsprozesse vollzogen sich nicht nur unbewusst auf der Ebene der religiösen Akteure, sondern sie wurden auch bewusst von den religiösen Eliten gesteuert. Kein geringerer als der 1. lĀng skya Qutuytu Ngag-dbang-blo-bzang-chos-ldan, der ranghöchste Geistliche der Inneren Mongolei, verfasste auf Verlangen mongolischer Fürsten ein Bittgebet an Chinggis Qan als buddhistische Schutzgottheit. Im 18. Jahrhundert schuf der aus der Südmongolei stammende Mergen diyanĉi blama eine mongolisch-buddhistische Liturgie auf der Grundlage autochthoner religiöser Vorstellungen und Konzepte. So verfasste er Gebete für den auch heute noch in der Mongolei anzutreffenden Bergkult und für das Feueropfer, indem er autochthone Gebete und Opfersprüche mit buddhistischen Formeln verband. Die von ihm verfassten Gebete wurden im Blockdruck verbreitet und schliesslich anonymisiert weitertradiert.

Schon im 17. Jahrhundert hatte sich eine mehr oder weniger standardisierte Begrifflichkeit herausgebildet, die die Lehren

und Praktiken, die in irgendeiner Weise etwas mit dem Schamanisieren zu tun hatten, benennt. Sehr früh wurde der Terminus *buruγu üjel*, «falsche Weltsicht, falsche Ansicht», benutzt. In den Texten wird jedoch nicht konkret beschrieben, was denn alles diese «falsche Weltsicht» ausmacht. Wir wissen nicht genau, welche Praktiken gemeint sind, welche Rituale und welche Vorstellungen. Der Begriff wird stets im Zusammenhang mit den *böge* und *udayan*, den Schamanen und Schamaninnen, genannt, ja sie werden konkret mit diesem Attribut bezeichnet: *buruγu üjel-tü böge udayan*, «die eine falsche Weltsicht besitzenden Schamanen und Schamaninnen». Darüber hinaus wird der Begriff *buruγu üjel* in direkter Opposition zu *burqan-u šasin*, «Lehre des Buddha», verwendet. Für *buruγu üjel* wird zuweilen auch *maγu üjel* gebraucht. Im Gegensatz zu *buruγu*, das «falsch» im Sinne von «nicht wahr» bedeutet, bedeutet das mongolische *maγu* «falsch» im Sinne von «moralisch schlecht».

Der tibetische Einfluss: Buddhistische Polemik

Die mongolische religiöse und historiographische Literatur ist seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert in hohem Masse von der tibetischen Literatur beeinflusst. Dies gilt besonders für religiöse Konzeptualisierungen. So erstaunt es auch nicht, dass wir für das mongolische *buruγu üjel* ein tibetisches Äquivalent besitzen. Der mongolische Begriff ist eine direkte Übersetzung des tibetischen *lta log*, «falsche, verkehrte Ansicht». Damit wird der Begriff *buruγu üjel* im grösseren Kontext der buddhistischen polemischen Literatur verortet. Polemik hat eine lange Tradition im tibetischen Buddhismus als Strategie, die eigene religiöse Identität in inner-buddhistischen Debatten zu konstituieren und zu bestätigen. Als erstes Beispiel einer innerbuddhistischen Polemik kann das Edikt des westtibetischen Königs Ye-shes-`od aus dem Jahr 986 angesehen werden. In Tibet bestand die wichtigste Strategie inner-buddhistischer Debatten der späteren Jahrhunderte zur Entwicklung einer starken doktrinären Position in dem Vorwurf, der Gegner besitze gar nicht eine authentische Lehre, sondern seine Lehre sei *chos log*, «falscher, verkehrter Dharma».

Darüber hinaus wurde Polemik ebenso angewandt in Abgrenzung zu anderen, nicht-buddhistischen religiösen Traditionen.

Das erste Beispiel einer tibetischen Polemik gegen nicht-buddhistische Gegner ist wohl der im *bsTan-`gyur*, der Kommentarsammlung zu den Worten des Buddha, bewahrte, angeblich von dem grossen tibetischen Herrscher Khri-srong-lde-btsan im 8. Jahrhundert verfasste Text «Zusammenfassung der Beweise für die wahre Offenbarung», in dem die Entscheidung des Herrschers, den Buddhismus als autoritative Religion für das gesamte tibetische Reich zu übernehmen (was in einem Edikt aus dem Jahr 780 bestätigt wird), gerechtfertigt wird. Eine Passage über den Manichäismus verdeutlicht, dass schon im 8. Jahrhundert ein tibetischer Begriff komparatistisch auf verschiedene religiöse «Systeme» angewandt wurde:

«[...] Der grosse persische Lügner Mar na ne, der voller unstillbarer Lügen ist, hat von allen Systemen [etwas] ausgeliehen, um ein System zu schaffen, welches von allen anderen abweicht; während er, in Übereinstimmung mit dem, was er tat, die [ausgeliehenen Elemente] abweichend von [ihrer ursprünglichen] Meinung anordnete, sind die Lehrmeinungen, die von den anderen Systemen vertreten werden, vorhanden und [zur selben Zeit] verändert, daher nicht-authentisch [...]»¹⁰

Das hier benutzte tibetische Wort «System» (tib. *lugs*) bezeichnet philosophisch-religiöse Lehren, die systematisiert sind. Es wurde schon sehr früh komparatistisch gebraucht. So gibt es ein «System» des Muhammad, ein «System» des Isus usw., wie tibetische Texte aus dem 10./11. Jahrhundert belegen.

In dem Kompositum *chos lugs* werden die beiden Termini *chos* und *lugs* zusammengeführt. *Chos lugs*, tibetisch für «Lehre, Doktrin, System», wurde sowohl zur Beschreibung der eigenen philosophisch-religiösen Lehren (wobei bemerkt werden muss, dass Philosophie und Religion wie in Europa auch lange Zeit keine strikt voneinander getrennten Bereiche waren), wie nicht-buddhistischer Systeme verwendet. Verglichen wurden Konzepte, die anscheinend als vergleichbar miteinander erachtet wurden. Während jedoch die tibetischen Begriffe eindeutig philosophisch-religiöse Systeme als autonomen Bereich innerhalb der tibetischen intellektuellen Wissenskultur heraushoben, verschob sich die Bedeutung der angewandten Begrifflichkeit, soweit dies ersichtlich ist aus dem wenigen Textmaterial, das

wir besitzen, in der Mongolei zu den religiösen Verrichtungen und damit auf die Handlungsebene. Der Begriff bezieht sich jedoch nicht auf den Gesamtkomplex mongolischer autochthoner religiöser Verrichtungen wie z.B. der Verehrung der Berge oder der vielen autochthonen Gottheiten oder auf die Verehrung des Herdes und der Herdgottheit. Diese religiösen Handlungen waren auch nicht der Verfolgung durch die Obrigkeit und die buddhistischen Mönche ausgesetzt.

Qara šasin versus šira šasin

Neben dem Begriff *buruyu üjel* wurde in buddhistischen mongolischen Schriften der Terminus *šasin* komparatistisch benutzt. Mongolisch *šasin* übersetzt das tibetische *chos* bzw. *chos lugs* zur Bezeichnung buddhistischer und nicht-buddhistischer religiös-philosophischer Systeme. Die genaue Konnotation des Terminus *šasin* muss noch gründlicher untersucht werden, bevor hier abschliessende Aussagen getroffen werden können. In der Mongolei des 18. Jahrhunderts wurde «šasin» wie folgt ausdifferenziert:

Als *šira šasin*, «gelbe Lehre», wurde die buddhistische Lehre bezeichnet. Die religiöse Konkurrenz, die Schamanen und Schamaninnen, hingegen folgten der «schwarzen Lehre», *qara šasin*. *Qara*, schwarz, ist im Mongolischen negativ besetzt. Dieser pejorative Begriff avancierte schon bald zur Eigenbezeichnung der Schamaninnen und Schamanen, was aus einer soziologischen Perspektive interessant ist, da die Farbe der Schamaninnen und Schamanen eigentlich weiss ist. Es stellt sich hier vor allem die Frage, wie weitreichend der Begriff tatsächlich war bzw. was er genau bezeichnete: Den gesamten Vorstellungskomplex der autochthonen mongolischen religiösen Traditionen, der im 18. Jahrhundert schon längst nicht mehr eindeutig bestimmbar war, oder nur die mit dem Schamanisieren verbundenen Praktiken und Rituale?

Halten wir fest: Im 18. Jahrhundert finden wir in mongolischen buddhistischen Texten eine Begrifflichkeit, die die Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs «Religion» in den mongolischen Gesellschaften sprachlich abbildet. Im Gegensatz zum europäischen Religionsbegriff des 18. Jahrhunderts bezieht sich

der mongolische Begriff *buruyu üjel* jedoch nicht auf ein philosophisches Konzept *cum* individuelles Gefühl, sondern auf rituelle Praktiken sowie auf die Träger dieser Praktiken, weist also Ähnlichkeiten mit dem Begriff *religio* in der christlichen Spätantike auf. Bei dem Begriff *šasin* handelt es sich hingegen insofern um ein funktionales Äquivalent des neuzeitlichen europäischen Religionsbegriffs, als es eine Weltanschauung *in toto* bezeichnet. Durch attributive Beifügungen wird *šasin* zur Bezeichnung der durch die Schamaninnen und Schamanen getragenen religiösen Vorstellungskomplexe und Praktiken verwendet, aber ebenso als Eigenbezeichnung des Buddhismus, zur Bezeichnung des Islam oder des Christentums. Seine Standardisierung hat nach jetzigem Forschungsstand im 18. Jahrhundert begonnen. Heute hat der Begriff dieselbe Funktion wie der europäische Religionsbegriff. So trägt ein 1996 in der inneren Mongolei veröffentlichtes «Wörterbuch der Religionen» den mongolischen Titel *šasin-u toli*, im Tibetischen *chos lugs kyi tshig mdzod*.

Zum Problem einer transkulturellen Komparatistik

Begriffe transportieren nicht nur stets kontextgebundene Bedeutungen, sondern besitzen auch eine mehr oder weniger lange Begriffsgeschichte. Eine solche Begriffsgeschichte muss für die mongolische, aber auch die tibetische Terminologie noch geschrieben werden. Dass sich die Forschung bis heute nicht dieses Desideratums angenommen hat, liegt in der europäischen Kulturgeschichte begründet: Ausser-europäische Völker hatten bis in das letzte Jahrhundert hinein keine eigene Geschichte, sie blieben geschichtslos, während Geschichtsbewusstsein ein europäisches Spezifikum war. Damit wurden auch ihre Wissensbestände und ihre Begrifflichkeiten zu zeitlosen, unwandelbaren Entitäten. Die wissenschaftlichen Paradigmata des 19. und 20. Jahrhunderts bestimmen noch immer sowohl Fragestellungen als auch Forschungsergebnisse der Kulturwissenschaften zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Eine transkulturelle Komparatistik existiert noch nicht. Der mongolische Begriff *šasin*, der seit dem 18. Jahrhundert, der tibetische Begriff *chos lugs*, der seit dem 8. Jahrhundert komparatistisch verwendet wurde, sie beide haben ein gegenüber dem europäischen Religionsbegriff unterschiedliches semantisches Feld und transportieren ihre je eigenen, his-

torisch gewachsenen Bedeutungen. Aufgrund der Bedeutungsgebundenheit von Sprache kann der mongolische Begriff *šasin* in mongolischen Kontexten nicht das Gleiche benennen wie der europäische Begriff *Religion* in europäischen Kontexten. Das Ausmass der Differenz muss jedoch erst bestimmt werden, und es scheint nicht so gross zu sein, dass wir uns einer gemeinsamen Begrifflichkeit enthalten müssten. Auch wenn keine inhaltliche Äquivalenz hergestellt werden kann, so besteht doch eine funktionale Äquivalenz der verwendeten Terminologie.

Das Verdikt des Postkolonialismus

Im postmodernen und postkolonialen Diskurs hat sich demgegenüber die These durchgesetzt, die Religionen Asiens hätten sich erst in der Begegnung mit Europa und dem europäischen Religionsbegriff konstituiert. Die Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs «Religion» sei eine europäische Sonderentwicklung des 19. Jahrhunderts und nicht auf andere Kulturräume übertragbar, ohne deren Wirklichkeiten zu verzerren. Diese These hat nicht nur Konsequenzen für die Sprachen, sondern auch für die sozialen Identitätsbildungsprozesse in asiatischen Gesellschaften, da die Selbstwahrnehmung asiatischer Völker als «Buddhisten» in Frage gestellt wird. So behauptet der britische Religionswissenschaftler Richard King:

«It is not clear that the Tibetans, the Sinhalese or the Chinese conceived of themselves as 'Buddhists' before they were so labelled by Westerners.»¹¹

Entgegen dieser Behauptung stellt der religiös konnotierte tibetische Differenzbegriff *nang pa*, «die, die innen sind», d.h. der buddhistischen Lehre folgen gegenüber denjenigen, die keine Buddhisten sind, eine der wichtigsten Eigenbezeichnungen der in Tibet lebenden Buddhisten dar.

Die Hartnäckigkeit, mit der im postkolonialen Diskurs die Partikularität und zugleich die Unvergleichbarkeit der Kulturen behauptet wird, erstaunt. Die Implikationen solch kulturellrelativistischer Hartnäckigkeit sind schwerwiegend. Entgegen dem Anspruch, asiatische Kulturen nicht mehr in Defizienzkategorien

zu beschreiben, sondern in ihrer kulturspezifischen Singularität ernst zu nehmen, führt der postkoloniale Diskurs geradewegs zu einer erneuten Bestätigung des europäischen geistesgeschichtlichen Sonderwegs. Die Herausbildung einer reflexiven Terminologie bleibt die Errungenschaft Europas. Der Postkolonialismus wurde daher vor kurzem von dem pakistanischen Historiker und Kulturkritiker Ziauddin Sardar, wie ich meine, treffend als «simply a new wave of domination riding on the crest of colonialism and modernity»¹² charakterisiert.

Ausblick

Jenseits postkolonialer und postmoderner Debatten kann für die mongolischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts festgehalten werden, dass in den dort geführten Elitendiskursen ein autonomer Bereich «Religion» als distinkter Bereich spezifiziert und beschrieben wird. Wir dürfen nicht über die spezifisch mongolischen Konnotationen dieses autonomen Bereichs hinwegsehen. In den mongolischen Gesellschaften wurden die Parameter dieses Bereichs mehr anhand der rituellen Praktiken und ihrer Protagonisten bestimmt als anhand bestimmter religiös-philosophischer Konzepte, während für Tibet gerade umgekehrt die religiös-philosophischen Konzepte als die wichtigsten Parameter von «Religion» galten. Genauso wie im Europa der Aufklärung waren die Diskurse um «Religion», oder, um den mongolischen Terminus zu benutzen, um *šasin*, auf die intellektuellen Eliten beschränkt. Hier wie dort ging es in den Religions-Diskursen nicht nur um religiöse Wahrheitsfindung, sondern auch um politische und ökonomische Machtaspekte, Aspekte, auf die in diesem Beitrag nicht eingegangen werden konnte.

Die eingangs zitierte Behauptung, in aussereuropäischen Kulturen liessen sich keine semantischen Äquivalente zu einem Allgemeinbegriff von «Religion» finden, kann im Lichte des hier erhobenen Befunds, der lediglich auf der Untersuchung einer der zahlreichen asiatischen Wissenskulturen beruht, nicht länger aufrechterhalten werden. Die diachrone Erforschung der Terminologien aussereuropäischer Wissenskulturen in ihren wechselnden historischen Kontexten gehört damit zu einer der dringlichsten Aufgaben der Kulturwissenschaften im Zeitalter der Globalisierung.

Anmerkungen

- 1 Kippenberg, Hans G., von Stuckrad, Kocku (2003), Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe. München: Beck, S. 41-42.
- 2 Graf, Friedrich Wilhelm (2004), Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München: Beck, S. 237.
- 3 Schleiermacher, Friedrich (1997, Erstausgabe Berlin 1799), Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Stuttgart: Reclam, S. 35.
- 4 Weiteres, bisher nicht zugängliches Quellenmaterial existiert. So wird in der Bibliothek der Russischen Akademie der Wissenschaften in Ulan-Ude, der Hauptstadt der Buryat-Mongolei, eine Handschrift aufbewahrt, die angeblich aus dem 18. Jahrhundert stammt und die Biographie eines grossen Schamanen enthält. Das ist schon an sich eine ausgesprochene Rarität, da die Schamaninnen und Schamanen ihre Traditionen fast nur mündlich bewahrten. Dank der grosszügigen Einladung der Russischen Akademie der Wissenschaften in Ulan Ude, die dortigen Handschriftenbestände einzusehen, wird die Verfasserin im Sommer 2007 die Gelegenheit haben, die Handschrift auszuwerten.
- 5 Prajñā sagara:Boγda neyičī toyin dalai mañjusryi-yin domoγ-itodorqai-a geyigülügčī čīndamani erike kemegdekü orosiba («Rosenkranz aus Wunschedelsteinen», der die Tradition des heiligen Neyičī toyin dalai mañjusryi klar erläutert»). Kopie des Blockdrucks aus der Königlichen Bibliothek in Kopenhagen (Mong. 506).
- 6 Anonymus: Erdeni tunumal neretü sudur (Kopie der Handschrift der Bibliothek des Instituts für Geschichte und Literatur der Innermongolischen Akademie für Gesellschaftswissenschaften, Hohot, VR China), Fol. 29r12-15.
- 7 Zitiert nach Walther Heissig, «Die Religionen der Mongolei», in: G. Tucci und W. Heissig: Die Religionen Tibets und der Mongolei, Stuttgart: Kohlhammer 1970, S. 340.
- 8 Fol. 54r5-13.
- 9 Fol. 46v2-19.
- 10 bKa' yang dag pa'i tshad ma las mdo btus pa, Tibetan Tripitaka 144, Nr. 5839, Fol. 99v2-4 (Fols. 64r4-103v6).
- 11 King, Richard (2003), Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'. London and New York: Routledge, S. 144.
- 12 Sardar, Ziauddin (1998) Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Western Culture. London: Pluto, S. 13.

Die Autorin

Karénina Kollmar-Paulenz, Studium der Tibetologie, Mongolistik, Religionswissenschaft, Indologie und Zentralasiatischen Turkologie als Stipendiatin der Studienstiftung des Deutschen Volkes 1978-1984 in Bonn; M.A. 1984; ab 1984 Postgraduierstendium mit einem Graduiertenstipendium der Studienstiftung an der Jawaharlal Nehru Universität in New Delhi/ Indien; 1984 bis Sommer 1986 Feldforschung unter Exiltibetern in Nordindien; 1991 Promotion «Der Schmuck der Befreiung». Die Geschichte der Ži byed- und gCod-Schule des tibetischen Buddhismus», erschienen Wiesbaden 1993; 1999 Habilitation mit einem Lise-Meitner-Habilitationsstipendium des Landes Nordrhein-Westfalen «Erdeni tunumal neretü sudur. Die Biographie des Altan qayan der Tümed-Mongolen. Ein Beitrag zur Geschichte der religionspolitischen Beziehungen zwischen der Mongolei und Tibet im ausgehenden 16. Jahrhundert», erschienen Wiesbaden 2001. Von 1986-1990 wissenschaftliche Assistentin am Seminar für Sprach- und Kulturwissenschaften Zentralasiens der Universität Bonn; 1991-1999 Lehraufträge in Bonn und Marburg; 1998 visiting lecturer in Moskau (Lomonosov-Universität). Ab 1999 ordentliche Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Bern und Direktorin des Instituts für Religionswissenschaft der Universität Bern; ab August 2007 Dekanin der Philosophisch-historischen Fakultät.

Hauptforschungsgebiete:

Religionstheorie, Religions- und Kulturgeschichte der Mongolei und Tibets, europäische Buddhismusrezeption.

Buchpublikationen der letzten sechs Jahre:

Erdeni tunumal neretü sudur. Die Biographie des Altan qayan der Tümed-Mongolen. Ein Beitrag zur Geschichte der religionspolitischen Beziehungen zwischen der Mongolei und Tibet im ausgehenden 16. Jahrhundert (Harrassowitz) 2001; Die Mythologie des tibetischen und mongolischen Buddhismus (Klett-Cotta) 2002; (Hg.) zus. mit Christian Peter: Tractata Tibetica et Mongolica (Harrassowitz) 2002; Erdeni tunumal neretü sudur (Sūtra Called Jewel-like Translucence). The Biography of the Altan Qayan of the Tümed-Mongols. A Word-Index of the manu-

script preserved in the Institute for History and Literature of the Inner-Mongolian Academy of Social Sciences (relwi.unibe.ch.pdf) 2005; Kleine Geschichte Tibets (Beck) 2006.

Die Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften: eine Institution im Zentrum eines weitläufigen Netzes

Die Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW) vereint als Dachorganisation 54 wissenschaftliche Fachgesellschaften. Sei es in der Literatur oder der Theologie, in den Kommunikations- oder den politischen Wissenschaften, ihre Mitgliedergesellschaften repräsentieren eine Vielfalt von Disziplinen. Gesamthaft gesehen sind nicht weniger als 30'000 Personen als Mitglied einer Fachgesellschaft mit der SAGW verbunden und bilden somit das grösste Netz in den Geistes- und Sozialwissenschaften unseres Landes.

Forschungsförderung, internationale Zusammenarbeit sowie Förderung des akademischen Nachwuchses – dies sind schon seit ihrer Gründung im Jahre 1946 die Hauptanliegen der SAGW, und in letzter Zeit hat sich ihr Betätigungsfeld noch erweitert. Die Akademie ist eine vom Bund anerkannte Institution zur Forschungsförderung; sie engagiert sich in drei zentralen Bereichen für die Geistes- und Sozialwissenschaften:

vermitteln

Die SAGW organisiert regelmässig öffentliche Tagungen sowie Podiumsgespräche zu aktuellen Themen. Sie hebt damit den Beitrag ihrer Disziplinen zur Analyse wichtiger gesellschaftlicher Probleme hervor und fördert den Dialog mit Politik und Wirtschaft.

vernetzen

Die SAGW dient als Plattform zur Verwirklichung von Gemeinschaftsprojekten sowie für die Verbreitung von Forschungsergebnissen innerhalb der wissenschaftlichen Gemeinschaft. Auch ihrer Rolle als «Vermittlerin» zwischen den Disziplinen kommt grosse Wichtigkeit zu.

fördern

Die SAGW stellt einen Grossteil ihres Budgets für die Förderung der Aktivitäten der Geistes- und Sozialwissenschaften in unserem Land zur Verfügung. Im Rahmen ihrer Möglichkeiten verfolgt sie eine Subventionspolitik, in deren Zentrum die Förderung des akademischen Nachwuchses sowie der Frauen in der Forschung steht.

Kontaktadresse

Schweizerische Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften
Hirschengraben 11
Postfach 8160
3001 Bern
Tel. ++41 31 313 14 40
Fax ++41 31 313 14 50
E-Mail: sagw@sagw.ch
www.sagw.ch

Aus der Reihe der Akademievorträge
Dans la série des Conférences de l'Académie

Bisher erschienen/Numéros parus

Linder, Wolf (2000), *Licht und Schatten über der direkten Demokratie*, Heft I.

von Arburg, Hans Georg (2000), *Seelengehäuse – Konsensus im Dissensus? Der Physiognomikstreit zwischen Lavater und Lichtenberg im Lichte der französischen Psychiatrie des frühen 19. Jahrhunderts*, Heft II.

Holderegger, Adrian (2000), *Bemerkungen zum 'Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin' und zum 'Vorentwurf für ein Bundesgesetz über genetische Untersuchungen beim Menschen'*, Heft III.

Holzhey, Helmut (2001), *Armut als Herausforderung der Anthropologie. Eine geschichtlich-systematische Besinnung*, Heft IV.

Ris, Roland (2001), *Le gong, le chat, le sphinx: approches de la poésie tardive de Rilke*, Heft V.

Engler, Balz (2001), *Shakespeare als Denkmal*, Heft VI.

Marchand, Jean-Jacques (2002), *La politologie naissant de l'historiographie: composantes formelles du renouveau d'une science à la Renaissance italienne*, Heft VII.

Reinhardt, Volker (2002), *Jacob Burckhardt und die Erfindung der Renaissance. Ein Mythos und seine Geschichte*, Heft VIII.

Haber, Wolfgang (2002), *Kulturlandschaft zwischen Bild und Wirklichkeit*, Heft IX. (Vergriffen)

Paravicini Bagliani, Agostino (2003), *La genèse du sabbat des sorciers et des sorcières*, Heft X.

Robiglio, Andrea; Iribarren, Isabel (2004), *Aspetti della nozione di 'communis doctrina' all'inizio del XIV secolo and*

Durandus and Durandellus: The Dispute behind the Promotion of Thomist Authority, with an introduction by Ruedi Imbach, Heft XI.

Berthoud, Anne-Claude (2004), *Ces obscurs objets du discours*, Heft XII.

Widmer, Jean-Claude (2005), *Warum gibt es manchmal sprachkulturelle Unterschiede?*, Heft XIII.

Bätschmann, Oskar (2006), *Ferdinand Hodler: Bilder der Alpen*, Heft XIV.

Schmid, Beatrice (2006), *Ladino (Judenspanisch) – eine Diasporasprache*, Heft XV.

Bestellschein/Talon de commande

Bitte senden Sie mir
Je souhaite recevoir

.... Ex. des Akademievortrages (der Akademievorträge),
Heft(e) Nr.

.... ex. de la (des) conférence(s) de l'Académie,
cahier(s) No(s):

.... Ex. des Jahresberichts der SAGW
.... ex. du rapport d'activités de l'ASSH

Δ Allgemeine Informationen zur SAGW
Δ Des informations générales sur l'ASSH

Δ Das Bulletin der SAGW (erscheint vierteljährlich)
Δ Le bulletin trimestriel de l'ASSH

Und vergessen Sie nicht, die Website der SAGW für aktuelle
Informationen zu den Geistes- und Sozialwissenschaften regel-
mässig zu konsultieren: www.sagw.ch!

Et n'oubliez pas de jeter régulièrement un œil au site web de
l'ASSH www.assh.ch pour tout savoir de l'actualité en sciences
humaines et sociales!

Schweizerische Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW)
Hirschengraben 11
Postfach 8160
3001 Bern