

Einleitung

In der Zeit zwischen dem 8. und dem 11. August 2005 fand in Wien die 4. Arbeitstagung des *Arbeitskreises Asiatische Religionsgeschichte* (AKAR) statt. Das Generalthema dieser Tagung lautete „Kanonbildung in den asiatischen Religionen und Kanonisierung in der asiatischen Religionsgeschichte“. Das Thema hatte sich fast zwangsläufig aus der in Uppsala abgehaltenen 3. AKAR-Tagung zum Thema „Norm und Praxis in der asiatischen Religionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung des Buddhismus“¹ ergeben. Es hatte sich nämlich gezeigt, daß die Frage nach Norm und Praxis untrennbar mit der Frage der Kanonisierung zusammenhängt, insofern Kanonisierung einen Spezialfall normativer Selektionsvorgänge darstellt. Nachdem das Konzept der Kanonisierung im deutschsprachigen Raum durch die vor allem von den Arbeiten Jan Assmanns angestoßene kulturwissenschaftliche Diskussion bereits eingehender für den vorderasiatischen und europäischen Kulturraum thematisiert worden ist, sollte die Arbeitstagung das Feld hin zur süd-, zentral- und ostasiatischen Religionsgeschichte öffnen. Dabei sollte nicht nur das historische Problem von Kanonisierung innerhalb der Religionen, sondern auch das der Kanonbildung im Kontext der wissenschaftlichen Rezeption einbezogen werden, um einerseits einen Bezug zwischen historischem und gegenwartsbezogenem Diskurs herzustellen, andererseits aber auch die Frage nicht aus dem Auge zu verlieren, inwieweit die wissenschaftliche Wahrnehmung von asiatischen Religionen durch eine rezeptionsgeschichtliche Kanonisierung – einhergehend mit dem Ausschluß bestimmter Elemente, Texte und Textsorten – bestimmt ist, die umgekehrt auch wieder die traditionell-emische Kanon-Sicht beeinflussen kann.

¹ Die Beiträge zu dieser Tagung wurden veröffentlicht in: Schalk, Peter, Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine, und Astrid van Nahl, Hg. *Im Dickicht der Gebote. Studien zur Dialektik von Norm und Praxis in der Buddhismusgeschichte Asiens*, *Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum*; 26. Uppsala: Uppsala Universität, 2005.

Als außerordentlich hilfreich erwies es sich, daß Karénina Kollmar-Paulenz den Teilnehmerinnen und Teilnehmern frühzeitig eine umfangreiche Bibliographie zum Thema Kanon und Kanonisierung zur Verfügung stellte. Damit wurde nicht nur gewährleistet, daß die Beiträge thematisch fokussiert und untereinander anschlussfähig waren, sondern auch, daß sich alle Anwesenden an den gleichen Kanon-Definitionen abarbeiten und diese kritisch anhand des eigenenen Forschungsmaterials überprüfen konnten. Tatsächlich nahmen alle Beiträge primär den Kanon-Begriff von Jan Assmann zur Grundlage ihrer theoretischen Reflexionen.

Bereits in seinem Begrüßungswort in den Räumen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften stellte Ernst Steinkellner zwei Fragen, die sich wie ein roter Faden durch die gesamte Tagung zogen: (1) Läßt sich der Begriff „Kanon“ in der wissenschaftlichen Erforschung bestimmter asiatischer Literaturformen überhaupt sinnvoll verwenden, und (2) in welchem Verhältnis steht normgeleitetes bzw. normstiftendes traditionsspezifisches „Kanonisieren“ zur Praxis des Umgangs mit bestimmten Texten.

Es zeigte sich recht bald, daß der aus den vorderasiatischen Religionen heraus gewonnene Assmannsche Kanon-Begriff in der Tat nur sehr bedingt auf andere religiöse Traditionen anwendbar ist. Insbesondere die recht starren Kriterien der Abgeschlossenheit und Unveränderbarkeit eines hochverbindlichen „kanonischen“ Schriftkorpus finden sich in dieser Reinheit in keiner der auf der AKAR-Tagung untersuchten religiösen Schrifttraditionen. Zwar herrschte bei den Teilnehmerinnen und Teilnehmern mehrheitlich Einvernehmen über die generelle Nützlichkeit des Kanon-Begriffs, doch bestand auch ein breiter Konsens darüber, daß ein wesentlich erweiterter und flexiblerer Kanon-Begriff definiert werden muß, damit im Kontext der asiatischen Religionsgeschichte überhaupt sinnvoll über kanonische Sammlungen, Kanonisierungsprozesse usw. gesprochen werden kann. Es wurde konstatiert, daß es zwar in vielen Traditionen zu bestimmten Zeiten gleichsam zu „kanonischen Verhärtungen“ kommt – man könnte auch sagen: zu Stauungen im Traditionsstrom, die die Fließgeschwindigkeit herabsetzen –, kaum aber zu endgültigen und vollkommenen Stillstellungen des Traditionsstroms. Besonderes Interesse galt in diesem Zusammenhang der Frage, welche politischen, kulturellen und sozialen Konstellationen solche kanonischen Verhärtungen begünstigen. Offen blieb dabei, ob Kanonisierungsprozesse stets bewußt vorangetrieben werden müssen, oder ob es auch unbewußte Kanonisierungspro-

zesse geben kann. Die Beantwortung dieser Frage hängt wiederum von der Starrheit bzw. Flexibilität des Kanon-Begriffs ab: Plädiert man eher für einen starren oder engen Kanon-Begriff, wird man argumentieren, daß ein Kanon nur dann vorliegt, wenn eine wie auch immer autorisierte Gruppe von Akteuren bewußt und explizit dessen Grenzen definiert; vertritt man einen weiteren und flexibleren Kanon-Begriff, mag es genügen, daß innerhalb einer bestimmten Tradition eine mehr oder weniger ausgesprochene Einigkeit darüber besteht, welche Texte (oder Praktiken etc.) einen hochverbindlichen Charakter besitzen und Gegenstand einer intensiven Text- und Sinnpflege sein sollten.

Weitgehende Einigkeit bestand wiederum darüber, daß die bisherige Kanon-Forschung als Produkt des Umgangs von Europäern mit den Traditionen des vorderen Orients zu einer Überbetonung der semantisch-kognitiven Seite von Texten neigt. Dabei gerät die in anderen Teilen Asiens erkennbare Möglichkeit eines eher virtuellen Kanons mit eher symbolisch-repräsentativem Charakter leicht aus dem Blick. So kann eine bestimmte Textgruppe gleichsam einen virtuellen, offenen und damit erweiterbaren Kanon symbolisch repräsentieren. In diesem Fall ergäbe sich die „Kanonizität“ des Textkorpus oder des Einzeltextes weniger aus der normativen Hochverbindlichkeit des semantischen Gehalts eines Textes, als vielmehr aus seinem symbolischen Charakter als Repräsentant eines ideellen oder virtuellen Kanons, der sich nicht in Gänze materiell realisiert hat. Es liegt auf der Hand, daß in solchen Fällen der rituelle Umgang mit den Texten als Teil der „Textpflege“ (z.B. Rezitation, ritualisierte Abschrift, Verehrung etc.) gegenüber dem intellektuellen Studium der Texte als Aspekt der „Sinnpflege“ (z.B. Exegese, Kommentierung etc.) an Bedeutung gewinnt.

Außerdem wurde die Forderung nach einer Ausweitung des Kanon-Begriffs auf nicht-textuelle kulturelle Repräsentationsformen wie Bild, Ton und Performanz artikuliert. Zwar stimmte die Mehrheit diesem Postulat grundsätzlich zu, doch konnte nicht abschließend geklärt werden, welche Kriterien hier sinnvollerweise zur Anwendung kommen sollten. Auch die brisante Frage nach dem Zusammenhang von Kanonisierung und religionswissenschaftlicher Lehre an Hochschulen bedarf weiterer Diskussion. Es bestand keinerlei Dissenz darüber, daß die notwendige Reduktion des in der Lehre verwendeten Quellenmaterials leicht zu einer sekundären Kanonisierung führen kann und oft geführt hat. Dem Problem dieser nicht zu vermeidenden Selektion können Lehrende allerdings durch die Reflexion über die eigenen Auswahl- bzw. Kanonisierungs-

Kriterien sowie durch deren Offenlegung gegenüber den Studierenden kritisch begegnen. Solange das Problem der emischen wie der wissenschaftlichen Kanonisierungsvorgänge stets explizit thematisiert wird, läßt sich eine unbewußte Verfestigung normativer Selektionsstandards vermeiden. Wichtig wäre es in diesem Zusammenhang klarzustellen, daß in einem bestimmten Lehrkontext die Auswahl von Texten allein im Hinblick auf ein bestimmtes Erkenntnisinteresse erfolgt und nicht im Sinne einer wertenden „Kanonisierung“ bzw. Abgrenzung „wichtiger“ von „unwichtigen“ Texten.

Die einzelnen Beiträge des vorliegenden Bandes analysieren spezifische Fälle von Kanonisierung und Kanonbildung in der asiatischen Religionsgeschichte. Sie zeigen, daß sich die angesprochenen Fragen nur durch die gründliche religionshistorische Erforschung dieser Prozesse ergeben und sich darauf basierend neue methodologische und theoretische Perspektiven anbieten.

Annette Wilke geht in ihrem Beitrag der Frage nach, ob oder in welcher Hinsicht der Veda als Kanon betrachtet werden kann. Sie zeigt, daß es ganz unterschiedliche Weisen gab (und gibt), den Veda als „kanonisch“ zu konstruieren – sowohl in der indischen Tradition als auch in der westlichen Erforschung indischer Religionsgeschichte. In einer kritischen Würdigung des Assmann'schen Kanonbegriffs stellt sie fest, daß im Hinblick auf den Veda neben der „Stillstellung des Traditionsflusses“ insbesondere die Rezeptions-, Diskurs- und Interaktionsgeschichte berücksichtigt werden muß. Ein wichtiger Grund dafür ist die Tatsache, daß der *Inhalt* des Veda in der Geschichte eine eher untergeordnete Rolle gespielt hat – im Unterschied zum *Klang*, der in der Rezitation erlebbar wird. Die Assmann'sche „Sinnpflege“ ist viel weniger relevant als die von den Assmanns nicht berücksichtigte „Klangpflege“, die Bewahrung der peinlich genauen Aussprache vedischer Texte. In der vedischen Tradition geht es nach Wilke daher nicht nur um Oralität (d.h. mündliche Überlieferung), sondern auch um Sonalität (das Klangerlebnis). Die Veda-Rezitation transportiert als Klangerlebnis für die Hörenden Stimmungen, Vorstellungen, Werte und Autorität, d.h. eine ganze Kulturform. Wilke weist darauf hin, daß Klang auch in anderen Segmenten indischer Kultur genutzt wird, etwa in den Mantras des Tantra, aber auch in Grammatik, Mathematik und Astronomie. Für die Kanonfrage bedeutet dies, daß es bei der Überlieferung und Rezeption des Veda mehr um „Imagepflege“ als um Sinnpflege geht. Dies betrifft nicht nur die Bewahrung der Vorstellung, daß der Vedaklang mit besonderer Sakralität verbunden ist,

sondern auch die Möglichkeit, andere Literaturen mit dem Bezug zum Veda zu legitimieren und aufzuwerten. Diese Nutzung des Images „des Veda“ macht es aber auch unmöglich, von einem kohärenten vedischen Kanon zu sprechen. Wilke listet allein sechs Varianten der Eingrenzung des Veda als Kanon auf – innerhalb der indischen Tradition und in der westlichen Forschung – und weist damit auf ein grundlegendes Problem der Religionswissenschaft mit dem Kanonbegriff hin, nämlich zu bestimmen, wer die Definitionshoheit für „den Kanon“ besitzen soll. Ihr Beitrag wirft schließlich die Frage auf, ob die Fixierung der Kanonforschung auf Schriftlichkeit nicht andere mögliche Kanonbildungen ausgeblendet hat, nämlich z.B. Kanonisierung durch Sonalität und Klangpflege, und ob solche Kanonisierungsformen möglicherweise auch in anderen religiösen Traditionen als der vedischen eine Rolle spielen, welche die Kanonforschung noch zu wenig zur Kenntnis genommen hat.

Angelika Malinar untersucht die Frage, ob oder in welcher Hinsicht der Kanon-Begriff in der Beschreibung des Hinduismus auch außerhalb des Veda anwendbar ist. Am Beispiel von Max Müllers „Sacred Books of the East“ legt sie dar, daß westliche Forscher ab dem 19. Jahrhundert von der Kanonizität von Hindu-Texten ausgingen, auch um den Hinduismus als „Buchreligion“ präsentieren und dem Christentum gleichstellen zu können. Es wäre jedoch verfehlt, die Textauswahl als rein willkürlich oder gar als koloniale Konstruktion eines westlichen „Orientalismus“ zu betrachten. Wie Malinar im Folgenden zeigt, geht die Auswahl auf traditionelle Vorstellungen zurück, die sich in den von ihr vorgeschlagenen Begriffen „Kanon-Fundus“ und „variabler Kanon“ fassen lassen. Der hinduistische Kanon-Fundus umfaßt die Texte, die traditionell als *śruti*- („gehörte“, d.h. offenbarte) und *smṛti*- („erinnerte“, d.h. überlieferte) Literatur gelten. In diesem Fundus, der in der Gupta-Zeit (4./5. Jh.) in seinen bedeutenden Teilen greifbar wird und etwa bis ins 10. Jh. anwächst, gibt es zwar „kanonisierte“ Textgattungen wie Upaniṣad oder Purāṇa, jedoch keine numerische Festlegung der zugehörigen Texte. Dieser Fundus bildet „ein Inventar autoritativer Texte, deren normative, sakrale, liturgische oder narrative Verbindlichkeit zwar konsensfähig ist, ohne dass jedoch sämtliche ihr zugerechneten Texte in einer bestimmten hinduistischen Gemeinschaft überliefert oder befolgt werden müssen.“ Mit der Herausbildung hinduistischer Religionsgemeinschaften (*sampradāya*) geht eine andere Form der Kanonbildung einher. Die Gültigkeit eines betreffenden Kanons ist auf die jeweilige Gemeinschaft beschränkt. Ein solcher „variabler“, d.h. erweiterbarer, Kanon enthält nach numerischen (aber nicht

geschlossenen) Listen ausgewählte Texte des allgemeinen Kanon-Fundus, aber zusätzlich für diese Gemeinschaft spezifische Texte, etwa die Lehren des Gründers und anderer herausragender Lehrer sowie religiöse Biographien dieser bedeutenden Persönlichkeiten. Alle diese Texte können eine Rolle in der performativen Praxis der Gemeinschaft spielen. Malinar illustriert dies am Beispiel der kanonischen Texte des kṛṣṇaitischen Madhva-Gaureśvara-*sampradāya*. Der Gründer dieser Gemeinschaft, Kṛṣṇa-Caitanya (1486–1533), hat nur acht Verse hinterlassen, die erst in der ihm gewidmeten religiösen Biographie Anfang des 17. Jahrhunderts als solche autorisiert – und damit kanonisiert – und separat überliefert und kommentiert werden. Das kanonische Korpus dieser Gemeinschaft umfaßt daneben als „offenbarten“ Text das Bhagavatapurāṇa, das dem älteren Kanonfundus entnommen ist; die erwähnte Caitanya-Biographie, die diesen als Avatara präsentiert und so eine direkte Verbindung zum Bhagavatapurāṇa herstellt; ein Ritualhandbuch, das Riten erklärt und andere Verhaltensweisen regelt; und die von einzelnen Schülern Caitanyas verfaßten theologischen Lehrwerke. Überliefert werden diese Texte von verschiedenen Lehrer-Schüler-„Lineages“, die dem Korpus jeweils religiöse Biographien hinzufügen. Eine zentrale Funktion in der religiösen Praxis dieser Gemeinschaft haben Mantras, die zwar einen textlich geringen Umfang haben, aber durch „endlose“ Wiederholung die Gottheit evozieren können. Sie können daher wegen ihrer hohen Bedeutung als gesprochene oder gesungene Worte ebenfalls als kanonisch gelten. Malinar zeigt, daß in solchen hinduistischen Religionsgemeinschaften Performanz eine wichtige Rolle in der Pflege des Kanons spielt, eines Kanons, der auf eine Auswahl aus dem hinduistischen Kanon-Fundus fußt, kombiniert mit einem erweiterbaren und gruppenspezifischen „variablen“ Kanon.

In seinem Beitrag zur Kanonisierung religiöser Biographien untersucht **Frank Neubert** Topoi im Diskurs über die beiden indischen „Heiligen“ des 19. Jahrhunderts, Rāmakṛṣṇa und Vivekānanda. Dabei richtet er sein Augenmerk insbesondere auf das Verhältnis von Charisma und Kanon – oder besser: von Kanonisierung und „Charismatisierung“ in einem prozeßhaften Sinne. Neubert kommt zu dem Schluß, daß Charismatisierung ohne eine bestimmte Form der Kanonisierung nicht denkbar ist. Für ein Verständnis des schwierigen Begriffs „Charisma“ erweisen sich nach Neubert die Begriffe „Diskurs“, „Text“ und „Topos“ als besonders hilfreich, denn Wissen über „charismatische Personen“ wird häufig über Texte vermittelt, die – insofern sie sich eines einzigen Themas annehmen

– einen Diskurs formieren. Unabhängig von ihrer Gattungszugehörigkeit werden in diesen Texten gewisse Repräsentationen des Gegenstandes als Diskurselemente transportiert, die Neubert als Topoi bezeichnet. Diese können wahr sein, einen wahren Kern haben oder reine Fiktion sein. Häufig auftauchende Topoi nennt Neubert „machtvolle Topoi“, und diese bilden schließlich die Grundlage für eine Kanonisierung. Im Falle Rāmakṛṣṇas sei seine (im Grunde unhaltbare) Klassifizierung als Advaitin in einem philosophischen Sinne und weniger als Tāntrika solch ein machtvoller Topos. Doch beide Repräsentationen Rāmakṛṣṇas als Advaita und als Tāntrika haben jeweils in unterschiedlichen Schichten des Diskurses gleichsam kanonischen Status, denn sie sind festgeschrieben, obligatorisch und damit machtvolle Topoi. Im Falle Vivekānandas sei dessen angebliche Sendung zum World’s Parliament of Religions in Chicago ein machtvoller Topos. Indem solche Topoi sich im diskursiven Prozeß verfestigen, schaffen sie ein kanonisiertes Bild der charismatischen Persönlichkeit, die ihr Charisma eben durch die Kanonisierung entsprechender Topoi im Sinne der Zuschreibung außergewöhnlicher Fähigkeiten erst gewinnt.

Christoph Emmrich untersucht die für die Kanonfrage außerordentlich interessante Tradition des Jinismus und zeigt, wie die scheinbaren Besonderheiten dieser Tradition mit dem Blick der westlichen Forschung und deren Kanonbegriff verflochten sind. Die allseits bekannte „Ur-Erzählung“ von der Trennung der beiden Jaina-Richtungen (Śvetāmbara und Digambara), dem festgelegten Śvetāmbara-Kanon und dem fehlenden Kanon der Digambaras und dem darin gründenden „Kanonstreit“ kann als Produkt eines bestimmten zeitlichen Kontexts sowie einer klar rekonstruierbaren Forschungsgeschichte betrachtet werden. Neben der tatsächlichen Gestalt der vorgefundenen Texte gibt es in der Jaina-Tradition genau definierte Textlisten und damit Konstruktionen eines „Kanon“. Zu diesen Konstruktionen gehört auch die Vorstellung, daß – vom Titel genau bekannte – Texte verloren sind und daß dieser Verlust in der Geschichte prozessual fortschritt. Während die frühe Jainaforschung noch auf der Grundlage der ihr zugänglichen Texte und Listen einen Kanon definieren konnte, wurde im Laufe der Forschungsgeschichte immer deutlicher, daß es eine Vielzahl von Listen und von Konstruktionen der „Kanonarchitektur“ gegeben hat und bis ins 20. Jahrhundert hinein kein einheitlicher Śvetāmbara-Kanon existiert hat. Wie Emmrich zeigt, ist die Kanonproblematik besonders gut bei den Digambaras greifbar, die angeblich keinen „Kanon“ besitzen. Betrachtet man aber deren Literatur,

lassen sich Textgruppen ausmachen, die „kanonischen“ Charakter besitzen, auch wenn westliche Forscher sich sträuben, den Begriff „Kanon“ zu verwenden – durchaus im Widerspruch zu ihren eigenen Erkenntnissen. Emmrich schlägt vor, nicht von einer strikten Trennung von „kanonischen“ und „nicht-kanonischen“ Texten und einer damit verbundenen starren Kanonisierung auszugehen, sondern vielmehr von dynamischen Prozessen der „Neukonfigurierung, -bewertung und -zusammenstellung von alten und neuen Texten“. Er fordert eine stärkere Fokussierung auf die Funktion der Texte für die religiöse Praxis und eine Auflösung der künstlichen Trennung von praxisrelevanten Texten und solchen, die symbolischen Wert besitzen. Diese Zusammenschau hat interessante Implikationen für die Kanondiskussion, weil man damit nicht bei Fragen von Authentizität, Fixierung und Schließung einer Textsammlung stehenbleibt, sondern auch die unmittelbare Relevanz von Texten an einem bestimmten, zeitlich und räumlich eingrenzbaaren Punkt untersucht. Wenn bestimmte Texte an diesem Punkt für die agierenden Personen höchste Autorität besitzen, könnte man mit Recht fragen, ob sie nicht einen Kanon darstellen, ganz unabhängig von ihrer sonstigen Einbindung in die traditionelle Literatur.

James Hegarty untersucht in seinem Beitrag das Verhältnis von kanonischen und kommentariellen narrativen Textbeständen der Sikh. Er zeigt, theoretisch auf W.C. Smith und J. Assmann rekurrierend, auf, wie narrative Konstruktion – in seinem Falle in Form eines späteren „postkanonischen“ hagiographischen Werks über den Religionsstifter Gurū Nānak, die B40 *janam sākhi* – als exegetisches und kommentarielles Medium den Kanonisierungsprozess eines anderen, älteren Textes, des Gurū Granth Sāhib (vulgariter Ādi Granth) im Sinne einer Autorisierung befördern oder gar erst begründen kann. Gleichzeitig öffnet dieser Prozess der narrativen Kommentierung („interpretive engagement“), die den Kanon wieder in Raum und Zeit rückzubinden und somit historisch zu „aktualisieren“ vermag, jedoch die absolute und zeitlose Gültigkeit des kanonischen Korpus – in Hegartys Fall eben des Ādi Granth – zumindest hinsichtlich religiös-theologischer Ausdeutung. Hegarty zeigt, wie Zitate von Aussprüchen Gurū Nānaks und anderer *gurūs* im narrativen Text diesen als autoritativen Kommentar zum Kanon etablieren und damit in gewisser Hinsicht wiederum den Kanon „kanonisieren“. Zum anderen aktualisiert die *narratio* jedoch auch den kanonischen Text in einen historischen Kontext – eine Funktion, die dem Kanon seine Gültigkeit garantiert, die er ansonsten in veränderten politisch-soziale Verhältnissen

womöglich verlieren könnte. Grundsätzlich erinnert das von Hegarty analysierte Material an die „Schließung“ des Pāli-Kanons, die im Lichte der Kommentartätigkeit des Buddhaghosa (siehe Freibergers und Salomons Beitrag) zu sehen ist, und verweist noch einmal deutlich auf die historische Relativität – die „Weichheit“ und „Durchlässigkeit“ – der beiden Kriterien der Geschlossenheit und Autorität für Kanones im asiatischen religionsgeschichtlichen Kontext.

Richard Salomon präsentiert in seinem Beitrag einen ausgezeichneten und konzisen historischen Überblick über die verschiedenen buddhistischen Textsammlungen. Er betont die Besonderheiten buddhistischer Kanonbildung und weist darauf hin, daß sich all die verschiedenen buddhistischen „Canons“ trotz ihrer Unterschiede durch die Merkmale ihres außerordentlichen Umfangs, ihrer Diversität und ihrer Nichtfestgelegtheit („flexibility“) auszeichnen, Merkmale, die in Spannung zu den Kriterien der absoluten Autorität und Geschlossenheit eines Kanons stehen (siehe dazu auch Oliver Freibergers Beitrag). Weitere formale Sondermerkmale buddhistischer Kanonbildung sind Redundanz und Repetition, die auf die frühe orale Tradierung verweisen, und sprachliche Diversität. Salomon weist mehrmals und zu Recht darauf hin, daß buddhistische Traditionen hinsichtlich ihrer autoritativen Textsammlungen größeren Wert auf die Wiedergabe der Essenz des *dharma* als auf die „Unverbrüchlichkeit“ der Form und des Umfangs legten. Die Möglichkeiten, die sich daraus für die Handhabung der umfangreichen Textmengen im buddhistischen Kontext ergeben, sind Auswahl („selection“), Verkürzung („abridgement“) und Anthologisierung („anthologization“). Salomon demonstriert diese „Techniken“ eindrucksvoll anhand der Texte der Gāndhārī-Manuskripte aus Nordwestindien, die sukzessive von ihm selbst und Mitgliedern seines Teams an der University of Washington in Seattle bearbeitet und herausgegeben werden. Gegenläufig dazu ist die Bündelung von ursprünglich eigenständigen Mahāyāna-Sūtras zu sehen. Im Rahmen einer starren Kanondefinition müsste man diese Exzerpierung aus dem vorauszusetzenden „kompletten“ Kanon als zumindest eine Tendenz zur Dekanonisierung bezeichnen; in einer offeneren Definition von Kanon könnte man dagegen, ähnlich wie in den von Christoph Kleine vorgestellten modernen Beispielen (siehe unten), von einer Subkanon-Bildung sprechen, die vom Standpunkt der Tradition jedoch wohl eher als Essentialisierung oder, um einen emischen Begriff zu verwenden, als Katechisierung angesehen würde.

Oliver Freiburger stellt in seinem Beitrag die Frage, aus welchen Gründen wir den sogenannten „Pāli-Kanon“ des Theravāda-Buddhismus als „Kanon“ klassifizieren. Ausgehend von einem in der Religionswissenschaft verwendeten Kanonbegriff, nach dem Normativität und Fixiertheit die wesentlichen Merkmale eines Kanons sind, untersucht er Ereignisse in der Frühgeschichte des Theravāda-Buddhismus, die üblicherweise als bestimmend für die Kanonbildung gelten. Schon in den „kanonischen“ Texten selbst werden Regeln zur inhaltlichen Selektion von autoritativen Texten erwähnt, doch als erster umfassender Kanonisierungsvorgang gilt das sogenannte erste „Konzil“ nach dem Tod des Buddha, bei dem alle Texte rezitiert worden sein sollen. Ein weiteres bedeutendes Ereignis ist die erste Niederschrift im 1. Jahrhundert v. Chr. Über den genauen Inhalt dieser frühen Sammlungen ist aber wenig bekannt. Erst mit den großen Kommentaren im 5. Jahrhundert gilt der Pāli-Kanon als endgültig abgeschlossen. Doch noch lange nach dieser scheinbaren Schließung des Kanons entstehen Texte, die von den „kanonischen“ inhaltlich und formal kaum zu unterscheiden sind. Obwohl sie nicht in traditionellen Listen oder modernen Editionen erscheinen, werden sie in der Praxis genau wie die anderen autoritativen Texte verwendet. Daraus folgt, daß ein für alle Zeiten und Orte gleichermaßen verbindlicher, normativer und fixierter Kanon nicht bestimmt werden kann. Der Begriff Pāli-Kanon wurde von westlichen Forschern eingeführt, die damit eine buddhistische Entsprechung zum christlichen Kanon präsentieren konnten. Aus der Beobachtung, daß in der Geschichte des Theravāda-Buddhismus Kanonbildung immer von spezifischen Akteuren in spezifischen historischen Kontexten betrieben wird, ergibt sich die Formulierung einer allgemeineren These, nämlich daß nur in bestimmten Momenten der Religionsgeschichte spezifische religiöse, politische, ökonomische oder sonstige Umstände zu dem Wunsch führen, eine autoritative und fixierte Textsammlung zu definieren, deren genaue Gestalt zu anderen Zeiten für die Anhänger der Religion von untergeordnetem Interesse sein kann. Kanonisierung sollte daher nicht nur als Prozeßgeschichte, sondern auch als Ereignisgeschichte untersucht werden. Der Beitrag verdeutlicht auch die Ambivalenz des modernen Kanonbegriffs, der generell impliziert, daß es in einer religiösen Tradition eine überzeitlich definierbare Textsammlung gibt, die in der Tradition allgemein akzeptiert ist. Legt sich die Religionswissenschaft auf eine gültige Sammlung fest, erhebt sie die Version einer bestimmten Gruppierung innerhalb der Tradition zur allgemein gültigen und ignoriert damit andere Auffassungen über die Autorität überlieferter Texte.

Peter Schalk untersucht die Rolle des Kanons in der Verbreitung des Buddhismus im vormodernen tamilischen Südindien (Tamilakam). Er weist zunächst darauf hin, daß der Buddhismus dort in der prä-Pallava-Zeit (vor dem 4. Jahrhundert) – trotz seiner Präsenz im benachbarten Āndhra und Sri Lanka – außer in einigen peripheren Küstenorten nicht nachweisbar ist. Da aber die Existenz des Buddhismus aufgrund von Handels- und anderen Beziehungen bekannt gewesen sein muß und weil der Jinismus in den Quellen durchaus erscheint, vermutet Schalk, daß der Buddhismus bewußt nicht erwähnt wurde. Alle buddhistischen Texte, die zwischen dem 4. und dem 14. Jahrhundert in tamilischer Sprache verfaßt wurden – Dichtungen und didaktische Traktate – würden zusammengekommen den Umfang eines einzelnen modernen Buches nicht übersteigen, doch sie wurden nie systematisch gesammelt, geschweige denn als Kanon oder als Buddhawort deklariert. Es gibt keinen Hinweis darauf, daß kanonische Pāli-Texte je ins Tamil übersetzt wurden. Auch die in Tamilakam ansässigen Kommentatoren verfaßten ihre Werke in Pāli, was nach Schalk auf die generelle Abneigung des bedeutenden Kommentators Buddhaghosa in Sri Lanka und seines Teams gegenüber der tamilischen Sprache zurückzuführen ist. Doch der Versuch, den Buddhismus allein auf der Grundlage von Pāli in Südindien zu verbreiten, scheiterte. Der zeitweise Einfluß des Buddhismus beschränkt sich auf Mahāyāna-Elemente im śivaitisch-buddhistischen Synkretismus der Cola-Dynastie, in welchem der Buddhismus seine Abgrenzbarkeit bald verlor. Interessant ist auch hier der Vergleich mit den Jainas, die ihre Texte von Beginn an ins Tamil übersetzt haben und trotz der gleichen widrigen Umstände und Feindseligkeiten als eigenständige Tradition in Südindien überlebt haben. Schalk zeigt, daß neben anderen, politischen Umständen insbesondere der Unwille, den buddhistischen Kanon ins Tamil zu übertragen, eine signifikante Verbreitung des Buddhismus in Tamilakam verhindert hat.

Christoph Kleine stellt schon in der Überschrift zu seinem Beitrag die provozierende Frage, ob es eine buddhistische Bibel geben kann. Da die Bibel im europäischen Verständnis gleichsam der Prototyp eines Kanon ist, hängt die Frage nach einer buddhistischen Bibel mit der nach einer möglichen Kanonbildung im buddhistischen Kontext untrennbar zusammen. Zunächst fragt Kleine daher, ob es in der Geschichte des Buddhismus überhaupt jemals einen Kanon oder mehrere Kanones im Assmann'schen Sinne gegeben hat. Wie andere Autoren in diesem Band auch, plädiert Kleine für eine erweiterte Kanon-Definition, um die Übertragbarkeit des Begriffs auf außerchristliche Kontexte zu gewährleisten.

Insbesondere müsse man die Kriterien der Abgeschlossenheit und Unveränderlichkeit zumindest aufweichen. So könne es sich bei einem Kanon um ein für längere Zeit relativ abgeschlossenes Schriftkorpus handeln, das aber nach bestimmten Regeln und von autorisierten Institutionen verändert werden kann. Als hilfreich könne sich der Kanon-Begriff des Soziologen Alois Hahn erweisen, der Kanonisierung als Folge eines „Reflexivwerden der Traditionen“ und einer „Selbstthematization einer Kultur oder eines ihrer Teilsysteme“ sieht, in Zeiten, in denen die kulturelle Identität ihre Selbstverständlichkeit verliert. Auf der Suche nach möglichen buddhistischen Kanones befaßt sich Kleine zunächst mit den Authentizitätskriterien im Nikāya-Buddhismus und kommt zu dem Schluß, daß hier die Möglichkeit einer Erweiterung des autoritativen Schriftkorpus von vornherein akzeptiert wurde. So handle es sich um einen potentiell „offenen Kanon“. Noch offener war der Mahāyāna-Buddhismus, in dem der Qualität und Funktion einer Lehrrede mehr Gewicht beigemessen wurde als ihrem Urheber. Darüber hinaus akzeptierte man im Mahāyāna diverse neue Offenbarungsquellen. Zwar bildeten die Kataloge des buddhistischen Schrifttums in China eine potentielle Basis für eine Kanonisierung, eine solche erfolgte jedoch faktisch nicht. Die Zusammenstellungen „großer Schriftensammlungen“ im kaiserlichen Auftrag verfolgten im wesentlichen zwei Absichten, nämlich (1) möglichst vollständige Sammlungen buddhistischer Schriften bereitzustellen und (2) religiöses Verdienst durch das Kopieren der Schriften zu erwerben. Die Funktion der prinzipiell offenen und erweiterbaren Sammlungen war in erster Linie eine bibliographische und konservatorisch-archivarische. Allerdings kam es seit der Sui-Dynastie in China zur Herausbildung buddhistischer Sekten, die das gesamte Schrifttum wertend klassifizierten und gleichsam zwischen einem „Primärkanon“ und einem „Sekundärkanon“ unterschieden. Die „sektarischen Partikularkanones“ sind nach Kleine die ersten und einzigen Sammlungen im vormodernen ostasiatischen Buddhismus, welche die Kriterien einer gewissen Dauerhaftigkeit und Unwandelbarkeit sowie der Hochverbindlichkeit erfüllen. Den modernen Sammlungen buddhistischer Schriften fehlten wiederum die Merkmale der „Hochverbindlichkeit“ und der „Abgeschlossenheit“. Kleine vermutet, daß das Fehlen eines Kanons hochverbindlicher Schriften von japanischen Buddhisten im 20. Jahrhundert gegenüber dem Christentum als Mangel empfunden wurde, weshalb man sich bemühte, der Bibel vergleichbare Schriftensammlungen der jeweils eigenen Denomination vorzulegen. Darüber hinaus gab es aber auch Bestrebungen, einen „überkonfessionellen“ Kanon zu schaffen.

Ein Ergebnis solcher Versuche analysiert Kleine ausführlicher und konstatiert, daß diese Anthologie wohl kaum das Potential besitzt, eine Bibel für alle Buddhisten zu werden. Er kommt am Ende zu dem Schluß, daß es im ostasiatischen Buddhismus nie einen allgemeinverbindlichen Kanon gegeben hat, der auch nur die Minimalanforderungen von „Kanon“ etwa im Sinne Assmanns erfüllt hätte.

Max Deegs Beitrag konzentriert sich auf den Kontext der Schaffung der modernen japanischen Edition des chinesischen buddhistischen Kanons, des *Taishō shinshū daizōkyō*, und kann damit im dokumentarischen Sinne als eine Weiterschreibung von Christoph Kleines detaillierter Beschreibung der Geschichte dieses Korpus gelesen werden. Auf analytischer Ebene zeigt Deeg auf, wie unter dem Einfluß westlicher Buddhismusforschung des 19. Jahrhunderts und einer mit dieser verbundenen positivistisch-historischen Kanonkonzeption, die sich am Sutta-Piṭaka (und in geringerem Masse am Vinaya-Piṭaka) des Pāli-Kanons als des die authentischsten buddhistischen Texte enthaltenden Korpus' im Sinne des Buddhawortes orientierte, die traditionelle Kanonarchitektur der chinesischen Sammlung von im Westen ausgebildeten japanischen Gelehrten wie Bunyō Nanjō und Takakusu Junjirō zum einen verändert wurde, zum anderen aber auch für die Inklusivierung von ursprünglich nicht im Kanon enthaltenen Texten geöffnet wurde. Nanjō hatte bereits vor den Printaussgaben, die ab Ende des 19. Jahrhunderts gedruckt wurden, in seinem *A Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tripiṭaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan* aus dem Jahre 1883 eine entsprechende Umstrukturierung des Ming-zeitlichen Kataloges, auf dem er letztlich basiert, vorgenommen. Dieser mehrschichtige Prozess mit Ausscheidung und Einschließung von Texten, Strukturierung und Umstrukturierung scheint die Kanonbildung des buddhistischen Schrifttums weit mehr geprägt und beeinflusst zu haben als es etwa die Wahrnehmung des Pāli-Kanons als eines geschlossenen Kanons, die ja, wie Oliver Freiberger und Richard Salomon zeigen, durchaus nicht problemlos ist, suggerieren würde. Die Tatsache, daß es ein wissenschaftliches Paradigma der Authentizität von Texten nach vorgeblicher historischer Originalität war, das im Falle des Taishō-Kanons (und seiner Vorläufer) zu einer Hierarchisierung der enthaltenen Texte führte, dem andererseits wiederum der wissenschaftliche Drang nach Vollständigkeit gegenüberstand, zeigt einmal mehr, daß die Vorstellung eines ein für alle Male geschlossenen und in seiner Struktur erstarrten Kanons hinsichtlich seiner kategorialen Funktionalität hinterfragt werden muß.

Mit einem ganz anderen geographischen und kulturellen Raum, vor allem aber mit ganz anderen Schwierigkeiten, hat sich **Jens Wilkens** in seinem Beitrag auseinanderzusetzen. In dem von Wilkens untersuchten Bereich ist vielfach nicht einmal mit Sicherheit zu sagen, welche Schriften zu welcher Zeit existierten. Bevor er sich mit einem möglichen buddhistischen Kanon der Uiguren befaßt, geht Wilkens aber auf die kanonisierungsähnlichen Prozesse der Aufnahme in bzw. des Ausscheidens bestimmter Texte aus den „Kanonkatalogen“ des chinesischen Buddhismus ein, deren Kriterien oft im Ermessen des jeweiligen Erstellers eines Kataloges lagen. Darüber hinaus führten häufig politische Motive dazu, daß ein Text als „apokryph“ eingestuft, offiziell von der weiteren Zirkulation ausgeschlossen und aus den Bibliotheken entfernt wurde. Trotz solcher Versuche, durch Zensur eine gewisse Kanonisierung herbeizuführen, hält auch Wilkens es für irreführend, von dem chinesischen oder dem tibetischen Kanon im Singular zu reden. Nachfolgend geht Wilkens auf die reichhaltige und vielfältige buddhistische Literatur der Uiguren ein. Ein Problem der Forschung zu einem möglichen buddhistischen Kanon der Uiguren besteht darin, daß sich in der Sekundärliteratur einige Hinweise auf einen solchen finden, die Autoren aber gewöhnlich keine Quellen angeben. Sicher ist, daß es nicht indische Texte waren, die man in der Frühzeit der uigurisch-buddhistischen Literatur übersetzte, sondern tocharische, die kein Äquivalent in anderen „kanonischen“ Textsammlungen haben. Wilkens weist dementsprechend darauf hin, daß der kanonische oder nicht-kanonische Rang eines Werkes der uigurischen Literatur nicht mit Blick auf andere „Bezugskanones“ zu ermitteln sei. Man müsse vielmehr traditionsinterne Kriterien wie Verbreitung, Zeitresistenz, Häufigkeit von Abschriften, Textgebrauch etc. beachten. Er zeigt, daß uigurische Buddhisten bei der Auswahl der zu übersetzenden Texte die kanonische Position der Vorlage nicht berücksichtigten oder gar nicht kannten, und stellt daher die Frage, ob sie selbst an der Schaffung eines unabhängigen Kanons überhaupt interessiert waren. Wilkens geht davon aus, daß es keine bewußte, wohl aber eine „unbewusste Kanonisierung“ gegeben habe. Einen weiteren Ansatz zur Klärung der Frage nach einem Kanon bei den alten Uiguren sieht Wilkens in den Sammelhandschriften bzw. Sammeldruckausgaben. Es sei zu überprüfen, ob diese Hinweise auf beginnende Kanonisierungsprozesse durch Anthologisierung liefern. Allerdings seien die ausschlaggebenden Gründe für die Anfertigung von Sammelhandschriften in den meisten Fällen nicht mehr zu klären. Unter anderem deshalb könnten allein aus ihrer Existenz unmöglich Hinwei-

se auf eine Art „Staatsexemplar“ eines uigurischen Kanons gewonnen werden. Doch für Wilkens gibt es noch weitere Gründe, die gegen einen uigurischen Kanon sprechen. So fehlen unter den erhaltenen oder durch Fremdzeugnisse belegten uigurisch-buddhistischen Texten bestimmte wichtige Textgattungen. Wenn bei den Uiguren also keine kanonischen Textsammlungen im engeren Sinne zusammengestellt wurden, so kann man – vom Begriff der „unbewußten Kanonisierung“ einzelner Werke ausgehend – trotzdem danach fragen, welche Kriterien den kanonischen oder quasi-kanonischen Status buddhistischer Werke bei den Uiguren begründeten. Resümierend konstatiert Wilkens, daß es, soweit feststellbar, bei den uigurischen Buddhisten offenbar nie zu einer „Stillstellung des Traditionsstromes“ gekommen ist und es daher auch keinen Kanon im Sinne Assmanns gab. Es habe nur Kanonisierung als (unbewußten) Prozeß und kanonische Schriften, aber keinen festen Kanon gegeben.

Karénina Kollmar-Paulenz kündigt bereits im Titel zu ihrem Beitrag über Kanon und Kanonisierung in der buddhistischen Mongolei an, daß sie eine Neubestimmung des Kanonbegriffs in der Religionswissenschaft für notwendig hält. Wie die meisten Autoren in diesem Band kritisiert sie die ganz selbstverständliche und oft unreflektierte Anwendung des Kanon-Begriffs auf die großen Textsammlungen asiatischer Religionen. Es sei notwendig, auf der Grundlage der empirischen Befunde anderer Traditionen zu einem neuen Kanon-Begriff zu kommen, der auch außerhalb der vorderasiatischen Traditionen anwendbar ist. Bei dem von ihr untersuchten mongolischen buddhistischen „Kanon“ handelt es sich um die Übersetzung des tibetischen *bKa' 'gyur* und des *bsTan 'gyur*, also des sogenannten „tibetischen Kanon“. Die erste Übersetzung einer der tibetischen *Kanjur*-Redaktionen ins Mongolische erfolgte zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Aus dem empirischen Befund zur Überlieferungsgeschichte des mongolischen *Kanjur* läßt sich nach Kollmar-Paulenz folgern, daß die mongolischen *Kanjur*-Sammlungen keine festgelegte Textabfolge besitzen, daß sie inhaltlich voneinander abweichen können, oft Dubletten von Texten enthalten, nach bisher unbekanntem Kriterien immer neu bearbeitet wurden und keine geschlossenen, sondern „offene“ Textsammlungen waren. Welche Kriterien der Inklusion und Exklusion es gab, ist indes unklar. Daraus folgt mit Blick auf Assmanns Kanonmodell, daß der mongolische „Kanon“ nicht „geschlossen“ ist in dem Sinne, daß nichts mehr hinzugefügt oder weggenommen werden dürfte. Nun stelle sich aber die Frage, ob eine solche Feststellung zu der Konsequenz führen sollte, den tibetischen und mongolischen *Kanjur* und *Tanjur* aus den großen Kanon-

Traditionen auszuschließen. Bei den *Kanjur*-Sammlungen handle es sich andererseits nämlich auch nicht um Korpora, die vollkommen offen für neue Offenbarungen und Erkenntnisse wären. Allein die Möglichkeit des Auffindens einer als endlich gedachten Menge von Buddha-Worten begründet die prinzipielle Offenheit des tibeto-mongolischen buddhistischen *Kanjur*. Ziel jeder *Kanjur*-Redaktion sei also eine faktisch nie zu erreichende Vollständigkeit. Der *Kanjur* besitze insofern „Kanonizität“, als ihm absolute, nicht hintergehbare religiöse Autorität zugesprochen wird. Kanonizität ergebe sich im tibeto-mongolischen Kontext also nicht durch Schließung und Endgestalt eines Textkorpus, sondern aus der Hochverbindlichkeit des authentischen Buddha-Wortes. Um der Gefahr zu begegnen, mit dem Verzicht auf komparatistische Begriffe einem auch politisch brisanten Trend in den Kultur- und Sozialwissenschaften das Wort zu reden, die prinzipielle Andersartigkeit verschiedener Kulturen zu postulieren, plädiert Kollmar-Paulenz dafür, einen modifizierten Begriff von Kanon und Kanonisierung beizubehalten. Unter Berufung auf Alois Hahn schlägt Kollmar-Paulenz vor, einen Kanon als Teilsegment einer Kultur zu definieren, das diese in ihrer Gesamtheit repräsentiert. Von diesem Kanon-Begriff ausgehend fragt Kollmar-Paulenz nach historischen Ereignissen in der Mongolei, die die Notwendigkeit einer Reflexion über die eigene Identität mit sich brachten, und findet diese im Tod Činggis Qans 1227 sowie in der Ende des 16. bzw. zu Beginn des 17. Jahrhunderts erfolgenden umfassenden Bekehrung der mongolischen Völker zum tibetischen Buddhismus, die eine vollständige *Kanjur*-Übersetzung hervorbrachte.

Lauren Pfister gibt in seinem Beitrag einen detaillierten Überblick und eine Analyse eines westlichen „Übersetzungskanon“ („canon-intranslation“). Er zeichnet den westlichen Rezeptions- und Konstruktionsprozeß der chinesischen Klassiker als Kanon durch die Edierungs- und Übersetzungstätigkeit des britischen Missionars und Sinologen James Legge und – als Vergleichsparameter – seines deutschen Kollegen Richard Wilhelm nach. Pfister zeigt, wie Legges „Kanonisierung“ eines bestimmten klassischen Literaturkorpus, der konfuzianischen – hier korrekter als „Ruist“, nach dem chinesischen Begriff Ru 儒 (oder Rujia 儒家) für den sehr weitgesteckten Traditionskontextes, der mit Konfuzius (Kongzi 孔子) in Verbindung gebracht wird, bezeichnet – Klassiker („classics“), in Zusammenhang mit der Herausgabe von Max Müllers *Sacred Books of the East* erweitert und zu einem religiösen Übersetzungskanon („sacred books“) wurde, der auch Texte daoistischer Provenienz aufnahm. Pfister

zeigt auf, wie hierbei Legge von den chinesischen Bestimmungskriterien (Auswahl, Anordnung) eines klassischen Kanons (*jing* 經) abweicht und dabei sowohl von ideologisch-strategischen („religiösen“) wie auch von pragmatischen Überlegungen ausging. Im Gegensatz zu Legges anfänglicher Ru-Zentriertheit inkorporierte Wilhelm von Beginn an daoistische Texte in seinen Übersetzungskanon, und Pfister verweist sicherlich zu Recht – man ist eher geneigt zu sagen mit einem gewissen Understatement – auf die Erhebung des *Yijing* (in Übersetzungen von Wilhelms Übersetzungen!) zu dem kanonischen religiösen Text *kat exochon* des chinesischen Altertums, der zumindest die Wahrnehmung chinesischer Religion und Religiosität im deutschsprachigen Kulturraum des 20. Jahrhunderts maßgeblich beeinflusst hat.

Florian Reiters Beitrag beschäftigt sich mit der daoistischen Kanonbildung. Er gibt einen historischen Überblick, aus dem deutlich wird, daß die Zusammenstellung daoistischer Texte in einem Großkorpus im Zusammenhang mit entsprechenden buddhistischen Bemühungen zu sehen sind, die Christoph Kleine in seinem Beitrag eingehend diskutiert hat. Daoistische Sammel- und Kompilationstätigkeit, die in die Erstellung von „Kanonbibliotheken“ (siehe Christoph Kleines Aufsatz) resultierten, orientierten sich an den kaiserlichen Großbibliotheken, und Reiter verweist zu Recht auf den offiziellen Charakter solcher Sammeltätigkeiten, deren Ergebnisse bis heute Gültigkeit besitzen. Schon die frühen Kataloge kaiserlicher Bibliotheken reflektieren eine deutliche Kategorisierung und enthalten bereits eine „daoistische“ Abteilung mit Unterabteilungen, ohne daß man damit natürlich bereits auf einen daoistischen Kanon schließen könnte. Im Gegensatz zu den Authentizitätskriterien der buddhistischen Sammlungen lassen sich hier zunächst einmal thematische Kriterien greifen, die um die „Pflege des menschlichen Lebens“ im makro- und mikrokosmischen Sinne, im sozialen und individuellen Kontext kreisen, aber schon früh durch das Legitimationskriterium der „Offenbarung“ erweitert werden, das sich im Zusammenhang mit der Etablierung des Himmelsmeister-Daoismus gegen Ende des zweiten Jahrhunderts greifen läßt, die die Tradition an den apotheisierten Laozi und die diesem zugeschriebene „Urschrift“ *Daode-jing* rückbindet. Auch hier und bei den sich in den folgenden Jahrhunderten etablierenden Denominationen kann man trotz zu beobachtender Exoterisierung, literarischer Elitisierung und der Vertextlichung der Lehrtraditionen noch nicht von Kanonbildung sprechen, zumal der Strom der Offenbarung einer – sei es auch nur relativen – Schließung eines Korpus entgegenstand. Unter dem Eindruck der

dreiteiligen Grundanlage des buddhistischen „Kanons“ und, wie Reiter vermutet, wohl auch durch die staatlichen Zwang entstanden im Laufe des fünften Jahrhunderts offenbar dreiteilige Schriftensammlung einzelner Schulen wie der Shangqing und Lingbao, die im achten Jahrhundert unter den Tang-Herrschern unter nun kaiserlicher Ägide durchgeführt wurden. Reiter betont, daß die Kompilation kanonähnlicher Korpora im chinesischen Kontext deutlich in Zusammenhang mit offiziell-kaiserlicher Enzyklopädierung und Wissensverwaltung steht, und verweist auf das Bemühen um Parität des „Wissenspools“ der drei Lehren, Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus.

In seinem Beitrag über textbasierte Legitimationsstrategien im japanischen Shintō konstatiert **Bernhard Scheid**, daß der Shintō, der allgemein als Religion ohne Gründer und ohne schriftlichen Kanon beschrieben wird, mehrfach Versuche unternommen hat, so etwas wie einen Kanon zu schaffen. Man könne sogar behaupten, daß erst mit der Suche nach einer schriftlich fixierten Lehre inklusive eines „Kanons“ von Lehrschriften ein bis heute unabgeschlossener Prozeß der Verselbständigung des Shintō gegenüber dem Buddhismus in Gang kam. Auch Scheid stellt aber fest, daß es in bezug auf den Shintō zwar zur Entstehung eines „kanonischen Feldes“ oder eines „Kanon-Fundus“ gekommen sei, eine „kanonische Schließung“ jedoch niemals stattgefunden habe. Einen Hauptgrund hierfür sieht Scheid im Fehlen einer zentralen theologischen Autorität, die Kriterien für die Erstellung eines Kanons aufstellen könnte. Mit den Reichschroniken des frühen 8. Jahrhunderts – *Kojiki* und *Nihon shoki* – sieht Scheid allerdings einen „Kanon-Fundus“ für den Shintō gegeben, im *Engishiki* aus dem 10. Jahrhundert sieht er einen Repräsentanten eines „kanonischen Feldes“. *Kojiki*, *Nihon shoki* und *Engishiki* besitzen nach Scheid ein wichtiges Kriterium für eine kanonische Schrift, insofern sie im staatlichen Auftrag als für die Allgemeinheit bestimmtes Erinnerungsdenkmal konzipiert wurden. Demnach könne man die drei Texte durchaus als kanonische Texte betrachten, allerdings zunächst nicht als religiöse, sondern als juristische bzw. staatsgeschichtliche Texte. Dennoch finde man bereits in den religionsgeschichtlich relevanten Quellen des japanischen Altertums die Umrisse eines kanonischen Feldes der Kami-Religion – des späteren Shintō – vor. Es gab weder inhaltliche Kriterien, nach denen einzelne Texte als „shintōistisch“ zu charakterisieren waren, noch formale Regeln oder Listen, die einen shintōistischen Kanon hätten definieren können, oder auch nur eine religiöse Kommentarliteratur. Die Anfänge einer shintoistischen Selbstreflexion als Voraussetzung

für Identitäts- und Kanonbildung sieht Scheid in den synkretistischen Ideen des Ryōbu- und des Watarai-Shintō des japanischen Mittelalters. Infolge des Nachdenkens über die einheimischen Götter kam es zu einer Produktion apokrypher Schriften, die man als Versuch werten könnte, den antiken Chroniken einen „Kanon“ einheimischer Mythen entgegenzusetzen. Im Spätmittelalter wurde im sogenannten Yoshida-Shintō das neue Shintō-Konzept des Watarai-Shintō erstmals in eine Form gebracht, die sich bewußt vom Buddhismus abgrenzte und überdies als eigenständige Religion praktikabel war. Dazu gehörte das „Auffinden“ geheimer Schriften, die wegen ihres angeblich hohen Alters „kanonischen Charakter“ besaßen. Zugleich griff man auf den „kanonischen Fundus“ des japanischen Altertums zurück. Vor allem das *Nihon shoki* war im Yoshida-Shintō nicht nur zum Gegenstand der „Textpflege“, sondern nun auch erstmals „der Sinnpflege“ geworden. Eine „kanonische Schließung“ hat es aber auch im Yoshida-Shintō nicht gegeben, und dem Shintō eignete stets ein „anti-kanonisches“ Element, insofern das Fehlen einer verbindlichen Lehre und die damit einhergehende Verzichtbarkeit eines Kanons von Lehrtexten mit Verweis auf die Totalität der Kami, die alles einschloß und daher keiner gesonderten Lehre bedürfe, zum Überlegenheitsmerkmal des Shintō umgedeutet wurde. Auch in der frühen Neuzeit gab es z.B. im Kontext der nativistischen „Schule des Landes“ (*kokugaku*) Versuche, die ursprüngliche Religion Japans auf der Grundlage des antiken „Kanon-Fundus“ zu rekonstruieren, wobei hier wiederum das Fehlen verbindlicher Lehrschriften als Beleg für die „Natürlichkeit“ des Shintō gewertet wurde. Noch heute, so argwöhnt Scheid, wird der Topos der Nicht-Existenz eines Kanons im Shintō in stereotyper Weise im Rahmen japanischer Selbstbehauptungsdiskurse aufgegriffen.

Die hier vorliegenden Studien zum Hinduismus, Jinismus, Sikhismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Daoismus und Shintō leisten nicht nur ihren eigenen Beitrag zu den jeweiligen Fachdiskursen, sondern sind auch von besonderem Wert für die Theoriebildung in der Religionswissenschaft. Wir sind zuversichtlich, daß sie zur Überwindung der Engführung der Kanon-Diskussion auf den vorderasiatischen und europäischen Raum beitragen und die weitere religionswissenschaftliche Kanon-Forschung nachhaltig befruchten werden.

