

Oliver Freiberger

Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte

Eine vergleichende Untersuchung
brahmanischer und frühchristlicher Texte

2009

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

ISSN 0340-6792
ISBN 978-3-447-05869-8

Inhalt

Abkürzungen	7
Vorwort	9
Einleitung	11
Askese als Gegenstand der Religionswissenschaft.....	11
Der religionswissenschaftliche Vergleich.....	21
Das Vorhaben der Studie	33
I. Der Askesediskurs in den Saṃnyāsa-Upaniṣads.....	39
Einleitung: Die Saṃnyāsa-Upaniṣads als religionsgeschichtliche Quelle	41
1. Aussagen über die räumliche und soziale Verortung des Asketen.....	47
Das Entsagungsritual.....	47
Wanderleben und Ortsgebundenheit	76
Kommunikation	82
Besitz und Besitzlosigkeit	89
2. Aussagen über den Umgang mit körperlichen Bedürfnissen	101
Ernährung.....	101
Kleidung.....	118
Sexualität.....	125
II. Der Askesediskurs in den Apophthegmata Patrum	133
Einleitung: Die Apophthegmata Patrum als religionsgeschichtliche Quelle ..	135
1. Aussagen über die räumliche und soziale Verortung des Asketen.....	142
Abgeschiedenheit	142
Schweigen	171
Gehorsamkeit	181
Besitz und Besitzlosigkeit	189
2. Aussagen über den Umgang mit körperlichen Bedürfnissen	197
Ernährung.....	197
Kleidung.....	213
Sexualität.....	217
III. Diskursvergleichende Analyse	227
Einleitung.....	229
1. Diskurse über die räumliche und soziale Verortung des Asketen.....	231
2. Diskurse über den Umgang mit körperlichen Bedürfnissen	243
Ergebnis: Ein religionswissenschaftliches Modell des Askesediskurses	249
Literatur	259
Register.....	275

Vorwort

Die ursprüngliche Motivation für die Arbeit an dieser Studie war von zwei Faktoren geprägt: zum einen vom Interesse an der postulierten Radikalität asketischer Lebensweise und vom Wunsch, diese eingehender vergleichend zu studieren, zum anderen von der Unzufriedenheit mit früheren, generalisierenden Ansätzen vergleichender Religionsforschung. Zwar sind es rückblickend genau solche Generalisierungen, die ursprünglich mein Interesse an der Religionswissenschaft als Fach geweckt hatten, doch über die Jahre empfand ich diese Art der Forschung zunehmend als Sackgasse. Allgemeine Darstellungen zu „XY in den (Welt-)Religionen“ bieten häufig eine Form von genereller Typologie, die das Phänomen XY umfassend zu beschreiben scheint, doch sie lassen interessierte Leser mit einem Unbehagen zurück – dem Verdacht, daß dies nicht alles sein kann, was zu dem Thema zu sagen ist, der Gewißheit, daß in einer solchen Darstellung unmöglich die gesamte Religionsgeschichte repräsentiert sein kann, und der Unzufriedenheit darüber, daß die Kriterien für die Auswahl der präsentierten Gegenstände sowie der eigentliche Vorgang des Vergleichens meist undurchsichtig bleiben. Dies ist darin begründet, daß solche Darstellungen meist deduktiv vorgehen – sie definieren ein religiöses Phänomen und präsentieren dann Beispiele aus der Religionsgeschichte (oder die „Erscheinungsformen“ des Phänomens), oft unter Ausblendung der Komplexität des jeweiligen historischen Kontexts. Das Unbehagen ist daher auch in Äußerungen von Regionalwissenschaftlern und Philologen zu spüren, die sich mit demselben Material beschäftigen wie Religionswissenschaftler. Der implizit und nicht selten auch explizit erhobene Vorwurf der Oberflächlichkeit ist somit manchmal nicht ganz unberechtigt.

Diese Überlegungen führten zu der Frage, ob es möglich ist, auf vorausgehende Generalisierungen zu verzichten und eine Vergleichsstudie zur Askese stattdessen streng induktiv durchzuführen. Dazu müßten zwei eng definierte religionshistorische Kontexte, in denen ‚Askese‘ – heuristisch bestimmt – eine Rolle spielt, zunächst einzeln gründlich untersucht und anschließend ergebnisoffen verglichen werden. Auf der Grundlage dieses Vergleichs ließen sich dann vielleicht metasprachliche Aussagen treffen, die für die religionswissenschaftliche Theoriebildung von Nutzen sein können. Die vorliegende Studie, die der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth im Oktober 2008 als Habilitationsschrift im Fach Religionswissenschaft vorgelegt wurde, dokumentiert diesen Versuch.

Ich habe die angenehme Pflicht, mich bei Kollegen und Freunden zu bedanken, die die Entstehung dieser Arbeit begleitet haben. Ulrich Berner hat mich in meinem akademischen Werdegang über die Jahre auf vielerlei Weise unterstützt und gefördert, insbesondere als mein langjähriger Chef (*de jure*) und mein Mentor (*de facto*), dem ich mehr verdanke als mir bewußt ist. Zahllose Diskussionen in Seminaren, Lektüreübungen und persönlichen Gesprächen haben mein Interesse an der spätantiken Religionsgeschichte des Mittelmeerraums geweckt und meine Fragestellungen sowie meine akademische Ethik entscheidend geprägt. Patrick Olivelle hat mich im Jahre 2001 auf das Harrington Faculty Fellowship an der University of Texas aufmerksam gemacht, das mir einen einjährigen Forschungsaufent-

halt in Austin ermöglichte, und er setzte sich als Leiter des Departments of Asian Studies dafür ein, daß ich im Jahre 2004 dort eine längerfristige Stelle antreten konnte. Ich verdanke seiner Förderung und seinem akademischen wie menschlichen Vorbild erheblich mehr als diese Studie seinen Forschungen.

Neben Ulrich Berner haben Peter Schreiner, Christoph Bochinger und Karénina Kollmar-Paulenz frühere Fassungen der Studie gelesen und mir großzügig ihre kritischen Kommentare zukommen lassen. Diese Kritik hat die Arbeit erheblich verbessert, und ich bin dafür überaus dankbar. Da ich dem guten Rat an einigen Stellen nicht gefolgt bin, habe die verbliebenen Mängel allein ich zu verantworten.

An einer Studie, die über Jahre hinweg entsteht, arbeiten viele Personen mit, ohne daß es ihnen (oder oft auch dem Autor) bewußt ist. Meine Kollegen in Asian Studies haben mein Denken in vielerlei Weise geprägt, besonders Joel Brereton, Kathryn Hansen, Edeltaud Harzer, Akbar Hyder, Janice Leoshko, Carla Petievich, Martha Selby und Rupert Snell. Profitiert haben meine Überlegungen in systematischen Fragen ebenso von Gesprächen mit den Kollegen im neuen Department of Religious Studies, besonders Steve Friesen, Martha Newman und Tom Tweed, sowie mit Matthias Schröter, der als Physiker so manche Frage aufwarf, die zu erneuter Reflexion über Theorie und Methode herausforderte.

Der regelmäßige Austausch mit alten Freunden ist eine nicht versiegende Quelle neuer Einsichten. Reinhold Grünendahls Untersuchungen zur Wissenschaftsgeschichte sind mir eine ständige Mahnung zu Präzision und akademischer Redlichkeit, Ute Hüskens Ritualstudien drängten mich zu einer genaueren Betrachtung des brahmanischen Entsagerituals, Jens-Uwe Hartmanns Interesse an meiner Arbeit führte zu einer intensiveren Beschäftigung mit dem Prestige von Asketen. Der Austausch mit Christoph Kleine und Max Deeg war und ist immer überaus inspirierend, und die Diskussionen bei den gemeinsam mit Peter Schalk ausgerichteten Tagungen des Arbeitskreises Asiatische Religionsgeschichte haben meine Überlegungen besonders in systematischen Fragen befruchtet – dafür sei auch den anderen Teilnehmern der Tagungen herzlich gedankt. Meinen ehemaligen Kollegen in Bayreuth verdanke ich eine stimulierende Arbeitsatmosphäre, ein besseres Verständnis der Perspektive anderer akademischer Disziplinen und – auch nach meinem Weggang – anhaltende Freundschaft und Unterstützung. Besonders erwähnt seien Afe Adogame, Gabriele Cappai, Christian Henning, Georg Kamphausen, Stefan Kurth, Karsten Lehmann, Peter Schüll und Wolfgang Stahl.

Die Untersuchung der brahmanischen Quellen führte ich zu großen Teilen während eines einjährigen Forschungsaufenthalts als Donald D. Harrington Faculty Fellow an der University of Texas at Austin (2002–03) durch, und ich danke der Don and Sybil Harrington Foundation und Sybil Harrington für die großzügige Unterstützung. Zu Dank verpflichtet bin ich auch der University Co-operative Society der University of Texas für die finanzielle Unterstützung der Publikation dieses Buches. Den Herausgebern, Karl Hoheisel und Wassilios Klein, sei für die Aufnahme in die Reihe und dem Harrassowitz-Verlag für die gute Betreuung herzlich gedankt.

Schließlich möchte ich meinen Eltern und meiner (erweiterten) Familie danken und Jaana, ohne deren Unterstützung vieles nicht möglich gewesen wäre und dieses Buch so nicht vorläge.

Einleitung

In vielen Religionen existieren Praktiken der Selbstkontrolle und des Verzichts, die religionswissenschaftlich unter den Begriff ‚Askese‘ fallen. Asketen sind Menschen, die sich einer solchen Lebensform dauerhaft verschrieben haben – oder präziser formuliert: die dauerhaft ausgewählte Askesepraktiken üben, welche wiederum auf eine bestimmte Weise miteinander kombiniert sind. Die asketische Lebensform wird in Religionen nicht selten institutionalisiert, etwa in monastischen Gemeinschaften, und bildet eigene Traditionen aus. Es existieren zahlreiche Texte unterschiedlicher Gattungen, die das asketische Leben thematisieren: ordensrechtliche Kodizes, Bio- bzw. Hagiographien herausragender Asketen, philosophische Abhandlungen, narrative Literatur und anderes mehr. In vielen dieser Texte wird die Askese idealisiert und zur bestmöglichen oder ‚wahren‘ Form religiösen Lebens erklärt. Bereits dieser Anspruch macht sie zu einem faszinierenden Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung.

Für die vorliegende Studie wurde versucht, diese Faszination in nüchterne Forschungsfragen zu übersetzen: Welche Askesepraktiken genau werden in einem bestimmten religiösen Kontext ausgewählt und praktiziert? Wie wird dies begründet? Gibt es im selben Kontext alternative Formen asketischer Praxis? Kann es nützlich sein, die vorgefundenen Haltungen zur Askese mit denen eines ganz anderen kulturellen und religiösen Kontextes zu vergleichen? Was gewinnt man durch einen solchen Vergleich im Hinblick auf das religionswissenschaftliche Verständnis der Kategorie ‚Askese‘?

Die Studie untersucht diese Fragen anhand zweier Textsammlungen aus dem brahmanischen Hinduismus und dem frühen Christentum, die beide das Thema Askese behandeln: die Saṃnyāsa-Upaniṣads und die Apophthegmata Patrum. Die vielfältigen und oft kontroversen Aussagen dieser Texte über das asketische Leben werden zunächst religionshistorisch untersucht und anschließend systematisch verglichen. Dieser Vergleich führt zur Entwicklung eines religionswissenschaftlichen Modells des Askesediskurses und zu einer Neubestimmung des Askesebegriffs.

Die Einleitung gibt zunächst einen Überblick über den Stand der Askeseforschung. Anschließend werden verschiedene Ansätze zum religionswissenschaftlichen Vergleich diskutiert und ihre Stärken und Schwächen kritisch geprüft. Im dritten Teil der Einleitung wird dann das Vorhaben der Arbeit skizziert.

Askese als Gegenstand der Religionswissenschaft

Was ist Askese?

Unser moderner Begriff ‚Askese‘ geht auf das griechische Wort ἄσκησις, *áskēsis* („Übung, Training“) zurück, das in der Antike insbesondere zur Beschreibung gymnastischer Übungen und der Trainingspraxis von Athleten gebraucht wurde. In der frühchristli-

chen Literatur bezeichnete es auch spirituelle Übung und Disziplin und wurde schließlich zum technischen Begriff für die Lebensweise christlicher Einsiedler und Mönche, aber auch für das von nicht-christlichen Philosophen gelehrt Leben der Entsagung.¹ Im mittelalterlichen Latein gibt es den *ascetes* oder *asceticus*, eine Bezeichnung für christliche Eremiten und Mönche.² Im 17. Jahrhundert ist *ascetic* im Englischen erstmals belegt, im 18. Jahrhundert sind es auch die deutschen Wörter *Askese* („streng enthaltsame Lebensweise, Bußübung“) und *asketisch* („entsagend, enthaltsam“).³ Generell scheint der Begriff Askese historisch weder mit stark positiven noch mit stark negativen Konnotationen belegt zu sein, auch wenn er in der Alltagssprache der Gegenwart eine eher negative Konnotation besitzen mag.⁴ Für eine religionswissenschaftliche, kulturübergreifende Verwendung scheint er also zumindest in dieser Hinsicht weniger problematisch zu sein als andere Begriffe der europäischen Geistesgeschichte (wie z.B. Buße, Sünde oder Atheismus).

Die meisten Untersuchungen zur Askese gehen von der alltagssprachlichen Verwendung des Begriffs aus, was in der Regel auch unproblematisch ist. Einige Forscher haben sich die Mühe gemacht, den Begriff als metasprachlichen Terminus zu definieren. Wie beim Religionsbegriff kann man substantielle und funktionale Definitionen von Askese unterscheiden, wobei eine substantielle Definition beschreibt, was Askese *ist*, und eine funktionale, was Askese *leistet*.⁵ Als Beispiel für einen weitgehend substantiellen Askesebegriff kann die Definition dienen, die Walter O. Kaelber in seinem Artikel „Asceticism“ in Eliades *Encyclopedia of Religion* vorschlägt:

- 1 Siehe Liddell Scott, s.v.; PGL, s.v.
- 2 Siehe J. F. Niermeyer, C. van de Kieft (Hgg.), *Mediae Latinitatis lexicon minus/Lexique latin médiéval/Medieval Latin dictionary/Mittellateinisches Wörterbuch*, 2. Aufl., überarb. von J. W. J. Burgers (Leiden: Brill, 2002), s.v. *ascesis, ascetes*; Albert Blaise, *Lexicon latinitatis mediæ aevi praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens* (Turnholt: Brepols, 1975), s.v. *asceticus*.
- 3 *Oxford English Dictionary online*, s.v. *ascetic* (verwandte Wörter wie *ascesis, ascetical, ascetism* oder *asceticism* sind nicht früher belegt), <http://dictionary.oed.com> (Zugriff: 8.3.2008); *Duden Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, 2. Aufl. (Mannheim: Duden-Verlag, 1989), s.v. Askese.
- 4 Siehe Axel Michaels, *Die Kunst des einfachen Lebens: Eine Kulturgeschichte der Askese* (München: Beck, 2004), 8: „Dennoch (oder gerade deswegen) wird Askese heute fast nur noch negativ wahrgenommen. Seit ... der Entzauberung der diesseitigen Welt von ihren jenseitigen Bezügen, noch mehr aber mit der Freudschen Psychologisierung des Lebens gilt Askese vielfach als extreme, exotische oder neurotische Form der Lebensbewältigung“.
- 5 Ich übernehme diese Kurzbestimmung modifiziert von Günter Kehler, *Einführung in die Religionssoziologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988), 21, der sich wiederum auf Karel Dobbelaere und Jan Lauwers, „Definition of Religion: A Sociological Critique“, *Social Compass* 20 (1973): 535–551, hier: 536, bezieht. Eine etwas andere Terminologie benutzt Robert Baird, wenn er von *lexical, functional* und *real definitions* spricht. *Lexical definitions* beschreiben nach Baird die Verwendung eines Wortes in bestimmten Quellen – wie in der oben kurz zusammengefaßten Wortgeschichte von ‚Askese‘. *Functional definitions* sind für ihn alle Definitionen, mit der eine Bedeutung des Wortes festgelegt wird und die damit eine ganz bestimmte Funktion in einer wissenschaftliche Untersuchung erfüllen. Sie können nicht wahr oder falsch sein, weil sie „semi-arbitrary“ Festlegungen sind. Darunter fallen die hier als substantiell und funktional bestimmten Typen. *Real definitions* schließlich sind keine bloßen Festlegungen, sondern Aussagen, die sich auf reale Dinge beziehen und verifiziert oder falsifiziert werden können. Baird legt überzeugend dar, daß solche Definitionen – mit denen ein ‚Wesen‘ beschrieben wird – für die Bestimmung von Religion ungeeignet sind, was auch für die Definition von Askese gilt. Robert D. Baird, *Category Formation and the History of Religions* (Mouton: The Hague, 1971), 5–14.

[The term *asceticism*], when used in a religious context, may be defined as a voluntary, sustained, and at least partially systematic program of self-discipline and self-denial in which immediate, sensual, or profane gratifications are renounced in order to attain a higher spiritual state or a more thorough absorption in the sacred. Because religious man (*homo religiosus*) seeks a transcendent state, asceticism – in either rudimentary or developed form – is virtually universal in world religion.⁶

Der Kern dieser Definition ist die Bestimmung von Askese als „systematic program of self-discipline and self-denial“, also als ein entwickeltes Konzept für das Verhalten des Individuums. Kaelber nennt anschließend als „virtually universal forms“ asketischen Verhaltens Fasten, sexuelle Enthaltensamkeit, Armut, Seklusion bzw. Isolation und selbst zugefügten physischen oder psychischen Schmerz.⁷ Wie wohl jede substantielle Definition fordert auch diese dazu heraus, sie mit fehlenden Aspekten zu konfrontieren und mögliche in ihr enthaltene, unangemessene Verallgemeinerungen hervorzuheben. Unmittelbar ins Auge springt der Anspruch, daß nicht nur die genannten Askeseformen, sondern Askese überhaupt „virtually universal in world religion“ seien, was wohl als „in den Religionen der Welt“ zu verstehen ist. Diese Behauptung soll vielleicht die religiöse Bedeutung von Askese unterstreichen, wäre jedoch erst noch empirisch zu belegen. Für eine religionswissenschaftliche Untersuchung von Askese wie die vorliegende ist die Universalitätsfrage aber weitgehend irrelevant.

Einzelne Elemente der Definition ließen sich mit größerem Nutzen kritisch hinterfragen: „Voluntary“: Muß Askesepraxis immer freiwillig sein? Gibt es Fälle, in denen Individuen sich z.B. durch sozialen Druck dazu gezwungen sehen, ein asketisches Leben zu führen? „Immediate or sensual gratifications are renounced“: Können bestimmte Erlebnisse oder Emotionen, die durch die Askesepraxis ausgelöst werden, vielleicht durchaus als befriedigend und erfüllend empfunden werden (Visionen, Tranceerlebnisse, Glücksgefühle)? Sind sie unter Umständen manchmal sogar das bestimmende Motiv für die (Fortführung der) Askesepraxis? „Profane gratifications are renounced“: Gibt es vielleicht Belege dafür, daß Askesepraktiken doch genutzt werden, um „profane“ Ziele zu erreichen (Reichtum, Macht, Prestige)? Lassen sich „heilig“ und „profan“ in der sozialen Wirklichkeit überhaupt so einfach trennen? Mit dieser Unterscheidung wie auch mit der Formulierung „absorption in the sacred“ und dem Begriff *homo religiosus* lehnt sich Kaelber deutlich an Mircea Eliades Begrifflichkeit an. Dies muß in einer von diesem herausgegebenen Enzyklopädie nicht überraschen, doch wird in der Religionswissenschaft der Gegenwart – zwei Jahrzehnte nach Erscheinen des Werks – die zugrundeliegende Religionstheorie wegen ihrer philosophischen Grundannahmen überwiegend kritisch bewertet.⁸

Besondere Kritik hat Kaelbers Bestimmung des Ziels der Askesepraxis („a higher spiritual state or a more thorough absorption in the sacred“, „a transcendent state“) erfahren. In einem Beitrag zum Thema referiert William Deal die Definition und bemerkt im An-

6 Walter O. Kaelber, „Asceticism“, in *Encyclopedia of Religion*, hg. von Mircea Eliade, Bd. 1 (New York: Macmillan, 1987), 441–445, hier: 441.

7 Kaelber, „Asceticism“, 442.

8 Siehe für einen einführenden Überblick über die Debatte Ulrich Berner, „Mircea Eliade (1907–1986)“, in *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, hg. von Axel Michaels (München: Beck, 1997), 343–353.

schluß: „The phenomenological approach to asceticism just outlined lumps like behaviors together as having a transcendent purpose, function, or value, or as always pointed toward some transcendent goal.“⁹ Deal sieht prinzipielle Probleme im phänomenologischen Ansatz: „A phenomenological view of asceticism seems to claim a universal meaning or way of conceiving of ascetic practice. This creates a normative definition of asceticism.“¹⁰ Es kann zu Kaelbers Verteidigung angeführt werden, daß substantielle Definitionen normativ sein müssen, weil sie die Verwendung eines wissenschaftlichen Begriffs festlegen. Zwar könnte man, wie oben angedeutet, mit einigem Recht fragen, ob das Ziel asketischer Praxis immer transzendenter Natur sein muß, und eine Modifikation der Definition vorschlagen. Aber substantielle Definitionen aufgrund dieser Kritik prinzipiell zu verwerfen, scheint nicht gerechtfertigt zu sein. Trotz seiner deutlichen Ablehnung ist übrigens auch Deal der Normativität nicht grundsätzlich abgeneigt, was z.B. an seiner eigenen Bestimmung von Askese ersichtlich wird („practices of bodily, emotional, and intellectual control“) und auch daran, daß er die von Kaelber genannten Askesepraktiken nicht weiter hinterfragt. Der Kern seiner Kritik liegt jedoch anderswo: „Even if we could agree on asceticism as a descriptively valuable cross-cultural category, can we say that asceticism has the same import or meaning in all traditions? What do fasting, sexual abstinence, poverty, seclusion or isolation, and self-inflicted pain mean in specific contexts? I do not understand these as having the same meaning or value across cultures. ... One of the important reasons, then, why we cannot define asceticism in any universally satisfying way is because it is contextual, that is, asceticism has meanings within traditions and cultures, rather than as a normative description of one aspect of human behavior that can be generalized or universalized to include all cultures.“¹¹ Die Kritik verfehlt jedoch ihr Ziel, da Deal nicht deutlich genug zwischen dem erklärten religiösen Ziel asketischer Praxis – in Kaelbers Definition „higher spiritual/transcendent states“ – und der Bedeutung oder Funktion von Askese in ihrem sozialen Kontext unterscheidet. Bei letzterer Frage stoßen substantielle Definitionen an ihre Grenzen, da sie naturgemäß nicht alle möglichen Funktionen von Askese beinhalten können. Dafür gibt es funktionale Definitionen, die allerdings ebenfalls bestimmten Beschränkungen unterliegen (siehe unten).

Auch wenn Deals Argumente für die Ablehnung von Kaelbers Definition nicht vollkommen überzeugen und obwohl im Vergleich zu dieser sein eigener (substantieller!) Askesebegriff wenig präzise ist, weist er auf ein bedeutendes Untersuchungsfeld hin, das er als „politics of asceticism“ bezeichnet: „We need to look at the reasons for ascetic practice, what is accomplished by it, what social, political, economic, and other relationships are shifted and altered by engaging in certain forms of behavior that are labeled ascetic.“¹² So

9 William E. Deal, „Towards a Politics of Asceticism“, in *Asceticism*, hg. von Vincent L. Wimbush und Richard Valantasis (New York: Oxford University Press, 1995), 424–442, hier: 427f.

10 Deal, „Towards a Politics of Asceticism“, 427.

11 Deal, „Towards a Politics of Asceticism“, 426, 428.

12 Deal, „Towards a Politics of Asceticism“, 428. Hier wie an vielen anderen Stellen ist man mit einer ungeklärten Bestimmung des Askesebegriffs konfrontiert. Wenn Deal hier von „forms of behavior that are labeled ascetic“ spricht, bleibt offen, wer diese als „asketisch“ bezeichnet: Die im betreffenden Kontext Handelnden? Wenn dies gemeint ist, fragt man sich, welches objektsprachliche Wort verwendet wird und welches Konzept von „Askese“ zugrundeliegt? Oder Wissenschaftler? In diesem Fall müßte erklärt werden, welche Definition von Askese dabei zur Anwendung kommt.

wichtig diese Fragen für konkrete religionshistorische Untersuchungen sein können, sollte sich religionswissenschaftliche Askeseforschung jedoch nicht ohne Not auf sie beschränken. Die postmoderne Skepsis gegenüber dem Vergleich, die einseitige Betonung von „différance“ sowie die Fixierung auf die Erforschung von Machtverhältnissen, die sich allesamt in Deals Aufsatz andeuten, engen die Forschung unnötig ein und können schnell ideologische Formen annehmen.¹³ Vielmehr ist es möglich, wie die vorliegende Arbeit zeigen soll, trotz der Probleme allgemeiner Definitionen Askese durchaus vergleichend zu untersuchen und damit für die Religionswissenschaft relevante Ergebnisse zu erzielen. Die Untersuchung der „politics of asceticism“ bleibt eine interessante – wenn auch nicht die einzig mögliche – religionswissenschaftliche Unternehmung, aber sie trägt, wie Deal selbst bemerkt, unmittelbar nicht viel zur Definition von Askese bei.

Will man aber auch sozio-politische Funktionen von Askese vergleichend betrachten, bieten sich dafür funktionale Definitionen an. Als Beispiel für eine weitgehend funktionale Definition von Askese kann die von Richard Valantasis vorgeschlagene Bestimmung dienen:

Asceticism may be defined as performances designed to inaugurate an alternative culture, to enable different social relations, and to create a new identity.¹⁴

Im Zentrum dieser Definition steht die Performanz von Asketen. Wie sich ein Schauspieler durch ständiges Proben in eine Rolle hineinfindet, so transformiert sich ein Asket durch seine Praxis: „By the systematic training and retraining, the ascetic becomes a different person molded to live in a different culture, trained to relate to people in a different manner, psychologically motivated to live a different life.“¹⁵ Neben diesen drei auch in der Definition selbst genannten Funktionen macht Valantasis vier weitere soziale Funktionen von Askese aus. Die asketische Praxis befähige eine Person, in der neu konstruierten Alternativkultur zu agieren; sie sei die Methode, theologische, anthropologische und soteriologische Konzepte in Verhaltensmuster zu übersetzen; sie trainiere die Wahrnehmung des Asketen im Sinne des zugrundeliegenden theologischen Konzepts um; und sie ermögliche die Neudeutung von Konzepten aus anderen Bereichen und ihre Integration in die neue kulturelle Welt.¹⁶ Es ist zu bedauern, daß diese Erläuterungen so abstrakt bleiben und sich im wesentlichen auf die Funktionen von Askese für den Asketen selbst beschränken; es wäre

13 Siehe dazu ausführlicher unten, im Abschnitt über die vergleichende Methode. Eine Parallele findet sich in der einseitigen Verengung auf die Untersuchung der sozialen Funktionen von Religion, deren ideologische Aspekte Peter Berger schon früh kritisiert hat. Siehe Peter L. Berger, „Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 13 (1974): 125–133. Man muß Bergers Einschätzung nicht in allen Punkten folgen, um die Vielfalt der Fragestellungen in der Religionswissenschaft zu verteidigen, zu der auch weiterhin die kritische Untersuchung der Innensicht von Religionen gehört. Die vorliegende Arbeit kann als ein Beispiel dafür dienen.

14 Richard Valantasis, „A Theory of the Social Function of Asceticism“, in *Asceticism*, hg. von Vincent L. Wimbush und Richard Valantasis (New York: Oxford University Press, 1995), 544–552, hier: 548. Eine leicht modifizierte Version der Definition mit ausführlicheren Erörterungen gibt Valantasis in seinem Aufsatz „Constructions of Power in Asceticism“, *Journal of the American Academy of Religion* 63 (1995): 775–821, bes. 797.

15 Valantasis, „A Theory of the Social Function of Asceticism“, 548.

16 Valantasis, „A Theory of the Social Function of Asceticism“, 550f.

denkbar gewesen, die von Deal erwähnten gesellschaftlichen Funktionen von Askese ebenfalls zu integrieren.¹⁷

Diese Definition ist ebenso wie die von Kaelber kulturübergreifend angelegt, bestimmt aber als funktionale Definition hauptsächlich, was Askese leistet, nicht was Askese ist. Ihr Vorteil – nämlich daß sie nicht die ‚Substanz‘ asketischer Praxis definieren muß und somit auch nicht Gefahr läuft, mögliche Formen von Askese auszuschließen – ist zugleich ihr Nachteil. Zwar kann es für den religionswissenschaftlichen Vergleich heuristisch nützlich sein, alle Phänomene, die unter diese Definition fallen, zunächst als „Askese“ zu betrachten, doch ist der potentielle Gegenstandsbereich so groß, daß die Kategorie schnell unscharf wird. Ohne weitere Qualifizierung kann Valantasis' Definition z.B. auch die Amischen, ‚Subkulturen‘ wie die der Hippies, Jugendgangs in Großstädten oder auch manch trinkfeste Studentenverbindung umfassen.

Ebenso wie substantielle sind also auch funktionale Definitionen naturgemäß im Hinblick auf ihren analytischen Nutzen begrenzt. Sie können je nach Fragestellung für unterschiedliche Forschungsprojekte herangezogen werden, insbesondere für Vergleichsstudien.¹⁸ Es wäre daher völlig unangebracht, eine der beiden Definitionsformen der anderen *prinzipiell* vorzuziehen. Die vorliegende Studie untersucht, wie unten näher ausgeführt wird, nicht primär die sozialen Funktionen von Askese, sondern die Aussagen zum richtigen asketischen Verhalten in zwei historischen Kontexten. Für diesen Zweck ist der Begriff Askese mit einer substantiellen Definition zu bestimmen.

Die interessante Frage, *wann* man den Gegenstand definieren soll – am Anfang oder am Ende einer Untersuchung – ist kontrovers diskutiert worden.¹⁹ Ihre Beantwortung hängt eng mit der Ausrichtung und der Fragestellung der betreffenden Studie zusammen. Im vorliegenden Fall soll die vergleichende Untersuchung dazu dienen, Askese systematisch genauer zu fassen, weshalb eine ausführlichere Diskussion darüber am Ende der Arbeit stattfindet. Andererseits ist es unvermeidlich, daß sowohl der Auswahl der zu vergleichenden Kontexte als auch der Untersuchung bereits eine bestimmte Vorstellung von Askese zugrundeliegt. Diese Vorannahme kann durch eine simple substantielle Definition umrissen werden, wie etwa den Kern von Kaelbers Bestimmung („at least partially systematic program of self-discipline and self-denial“). Die Auswahl der Kontexte und Quellen wird unten, im Abschnitt über das Vorhaben der Studie, ausführlicher diskutiert.

Studien zur Askese

Der Versuch, Askese in einer kultur- und religionsübergreifenden Gesamtdarstellung zu betrachten, ist nur selten unternommen worden. Ein frühes Beispiel ist das Buch *The Ideals of Asceticism* von Oscar Hardman, das trotz seines vielversprechenden Untertitels aus christlich-theologischer Perspektive geschrieben ist.²⁰ In jüngster Zeit hat Axel Michaels

17 Siehe dazu allerdings ausführlicher Valantasis, „Constructions of Power in Asceticism“.

18 Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß ein Vergleich mancher „traditioneller“ Asketengruppen mit großstädtischen Jugendgangs interessante Ergebnisse erzielen würde.

19 Siehe die aufschlußreiche Debatte zu dieser Frage im Hinblick auf den Kulturbegriff in der Ethnologie in Robert Borofsky, Fredrik Barth, Richard A. Shweder, Lars Rodseth, Nomi Maya Stolzenberg, „WHEN: A Conversation about Culture“, *American Anthropologist* 103.2 (2001): 432–446.

20 Oscar Hardman, *The Ideals of Asceticism: An Essay in the Comparative Study of Religion* (New York: Macmillan, 1924). Schon im Vorwort erklärt Hardman unmißverständlich, wie ein Forscher vergleiche

eine kulturgeschichtliche Einführung in asketische Vorstellungen und Praktiken vorgelegt, die Beispiele aus verschiedenen religiösen Traditionen heranzieht und auch die Relevanz von Askese für die Gegenwartskultur thematisiert.²¹ Gesamtüberblicke mit unterschiedlichen Schwerpunkten bieten auch die Einträge in einschlägigen Enzyklopädien.²²

Es liegen zahlreiche religionshistorische Einzelstudien zur Askese in verschiedenen religiösen Traditionen vor, die hier nicht im Einzelnen aufgelistet werden können. Sie behandeln viele verschiedene Aspekte – von asketischer Philosophie und Theologie zu konkreten Formen asketischer Praxis, von Gemeinschaftsformen und dem Verhältnis der Asketen zu Gesellschaft und Staat über die Bedeutung von Sexualität und Gender bis zur Ästhetik asketischer Performanz. Besondere Aufmerksamkeit ist dabei den Religionen Indiens, des Mittelmeerraums in der Spätantike und Europas im Mittelalter zuteil geworden.²³ In einer Reihe von Untersuchungen wurde Askese aus spezifischen disziplinären Perspektiven betrachtet. Soziologische Untersuchungen haben die gesellschaftliche Funktion von Askese und die soziale Verortung von Asketen analysiert,²⁴ psychologische und psychoanalytische

chende Religionswissenschaft betreiben sollte: „... without any claim to detachment, he takes his own religion as a standard, and, frankly comparing other religions with his own, and examining them closely in the light of his own beliefs and experience, he tests their validity and their value, and grades them as higher or lower according to the measure of their approach to that standard.“ Diese Methode wendet Hardman in seinem Buch konsequent an.

21 Michaels, *Die Kunst des einfachen Lebens*.

22 H. Strathmann u.a., „Askese“, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, hg. von Ernst Dassmann u.a., Bd. 1 (Stuttgart: Hiersemann, 1950), 749–795; T. C. Hall u.a., „Asceticism“, in *Encyclopædia of Religion and Ethics*, hg. von James Hastings, Bd. 2 (New York: Charles Scribner's Sons, 1961), 63–111; Jan Bergman, „Askese I. Einleitende religionsgeschichtliche Bemerkungen“, in *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Gerhard Krause u.a., Bd. 4 (Berlin: de Gruyter, 1979), 195–198; Kaelber, „Asceticism“, in *Encyclopedia of Religion*; Gerhard Schlatter, „Askese“, in *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, hg. von Hubert Cancik u.a., Bd. 2 (Stuttgart: Kohlhammer, 1990), 60–82; Wassilios Klein, „Mönchtum I. Religionsgeschichtlich“, in *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Gerhard Müller u.a., Bd. 23 (Berlin: de Gruyter, 1994), 143–150; Henriette Harich-Schwarzbauer u.a., „Askese“, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., hg. von Hans Dieter Betz, Bd. 1 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 830–842.

23 Für einen ersten Überblick siehe die Bibliographie in *Asceticism*, hg. von Vincent L. Wimbush und Richard Valantasis (New York: Oxford University Press, 1995), 607–621, die die Studien nach Regionen, religiösen Traditionen und Themen ordnet. Eine weitere nützliche Bibliographie – mit Schwerpunkt auf indischen Religionen – haben Monika Boehm-Tettelbach und Axel Michaels zusammengestellt: <http://www.sai.uni-heidelberg.de/abt/IND/publikation/bibaskese/bibaskese.htm> [Zugriff: 11.3.2008; Stand: 21.12.2001]. Zur systematischen Untersuchung der sozialen Ursprünge und Funktionen von Askese in der griechisch-römischen Antike siehe Vincent L. Wimbush, *Renunciation Towards Social Engineering (An Apologia for the Study of Asceticism in Greco-Roman Antiquity)* (Claremont: Institute for Antiquity and Christianity, 1986). Einen erhellenden inhaltlichen Überblick über neuere Forschungsansätze zur Askese im europäischen Mittelalter gibt Martha G. Newman, „Considerations on Life and Death: Medieval Asceticism and the Dissolution of the Self“, *Method & Theory in the Study of Religion* (in Vorbereitung).

24 Siehe grundlegend die Erörterungen Max Webers, insbesondere seine Unterscheidung von „weltaußerer“ und „innerweltlicher“ Askese, mit der er den Askesebegriff für ein besseres Verständnis protestantischer Wirtschaftsethik erweitert. Innerweltliche Askese ist „die Betätigung der eigenen spezifisch heiligen Gesinnung, der Qualität als erwählten Werkzeugs Gottes gerade innerhalb und gegenüber den Ordnungen der Welt. ... Als Gegenstand dieser aktiven Bewährung werden die Ordnungen der Welt für den Asketen, der in sie gestellt ist, zum ‚Beruf‘, den es rational zu ‚erfüllen‘ gilt.“ Max Weber, *Wirtschaft*

Studien haben asketisches Verhalten aus dieser Perspektive betrachtet,²⁵ philosophische Abhandlungen haben ethische und handlungstheoretische Fragen erörtert,²⁶ kulturtheoretische Studien haben Askese als konstituierenden Teil menschlicher Kultur beschrieben,²⁷ und kulturwissenschaftliche Abhandlungen haben, oft daran anschließend, Askese als bedeutenden Zug künstlerischen und kulturellen Schaffens – in Malerei, Architektur, Musik, Literatur, etc. – herausgestellt.²⁸

und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie, 5., revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann (Tübingen: Mohr Siebeck, 1980; 1. Auflage 1921–1922), 329. Ein Beispiel vom anderen Ende des soziologischen Spektrums – zeitlich wie methodisch – ist die quantitative Untersuchung von Rodney Stark, „Upper Class Asceticism: Social Origins of Ascetic Movements and Medieval Saints“, *Review of Religious Research* 45 (2003): 5–19. Starks Analyse zufolge entstammt die überwiegende Mehrzahl der von ihm untersuchten asketischen Heiligen des Mittelalters der Oberschicht. Ob er allerdings in der Untersuchung alle Möglichkeiten der Quellenkritik ausgeschöpft hat, scheint fraglich, ebenso wie sein Schluß, daß Askese besonders unter privilegierten Schichten verbreitet war. Der Beitrag zeigt aber deutlich, daß Asketen nicht nur der Unterschicht angehörten.

- 25 Siehe besonders den oft zitierten Aufsatz von J. Moussaieff Masson, „The Psychology of the Ascetic“, *Journal of Asian Studies* 35 (1976): 611–625. Masson ‚erklärt‘ Askese mit einem Freudschen Ansatz und kommt zu folgendem Ergebnis (623): „Am I saying, then, that all ascetics must have suffered from harsh and unloving parents in their childhood? Yes.“ Die Datenbasis für seine weitgehenden Behauptungen ist allerdings mager und sein Umgang mit ihr fragwürdig. Für einen psychoanalytischen Ansatz siehe außerdem Audrey Cantlie, „Aspects of Hindu Asceticism“, in *Symbols and Sentiments: Cross-cultural Studies in Symbolism*, hg. von Ioan Lewis (London: Academic Press, 1977), 247–267, die – ebenfalls in bezug auf Freud – Askese als Ausdruck des menschlichen Todesinstinkts deutet. Eine interessante psychologische Analyse von Visionen, die durch Askese ausgelöst werden können („dissociative psychotic experiences“), findet sich in Greg Mahr, „Was St. Anthony Crazy? Visionary Experiences and the Desert Fathers“, in *Imagination and Its Pathologies*, hg. von James Phillips und James Morley (Cambridge: MIT Press, 2003), 253–262. Eine religionspsychologische Untersuchung selbstzugefügten Schmerzes hat Ariel Glücklich vorgelegt: *Sacred Pain: Hurting the Body for the Sake of the Soul* (New York: Oxford University Press, 2001).
- 26 Siehe schon Friedrich Nietzsches kritische Behandlung von Askese in seiner *Genealogie der Moral*: „Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale?“, in *Gesammelte Werke*, Bd. 15 (München: Musarion, 1925), 369–449; dazu auch Hubert Treiber, „Im Westen nichts Neues: Menschwerdung durch Askese – Sehnsucht nach Askese bei Weber und Nietzsche“, in *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, hg. von Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi (Marburg: Diagonal, 1991), 283–323. Als Beispiel aus jüngerer Zeit siehe R. W. Perrett, „The Rationality of Asceticism“, in *Rationality in Question: On Eastern and Western Views of Rationality*, hg. von Shlomo Biderman und Ben-Ami Scharfstein (Leiden: Brill, 1989), 57–76, der die Rationalität asketischen Verhaltens argumentativ herleitet. Einen Überblick über Ansätze postmoderner Philosophie zur Askese gibt Valantasis, „Constructions of Power“.
- 27 Siehe das einflußreiche Buch von Geoffrey Galt Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); außerdem Johannes Bronkhorst, „Asceticism, Religion, and Biological Evolution“, *Method & Theory in the Study of Religion* 13 (2001): 374–418; Patrick Olivelle, „The Ascetic and the Domestic in Brahmanical Religiosity“, in *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives*, hg. von Oliver Freiberger (New York: Oxford University Press, 2006), 25–42.
- 28 Siehe z.B. Charles A. Riley II., *The Saints of Modern Art: The Ascetic Ideal in Contemporary Painting, Sculpture, Architecture, Music, Dance, Literature, and Philosophy* (Hanover: University Press of New England, 1998). Siehe auch William Elford Rogers, *Interpreting Interpretation: Textual Hermeneutics as an Ascetic Discipline* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1994); Frederick Sonntag, *Wittgenstein and the Mystical: Philosophy as an Ascetic Practice* (Atlanta: Scholars Press, 1995); Reimer Gronemeyer, *Die neue Lust an der Askese* (Berlin: Rowohlt, 1998); die vierzehn Beiträge im