

hörigkeiten konstruieren und religiösierend wirken kann. Zentral ist es ferner, eine ausschließliche Darstellung der Religion(en) zu vermeiden und zu einer Betrachtung der gesellschaftsrelevanten Dimensionen ebendieser zu gelangen. Dabei wird in Bezug auf den Lehrplan 21 vermehrt mit Kompetenzmodellen, etwa dem LUKAS-Modell, welches die Entwicklung von kompetenzorientierten Aufgabensets fachunabhängig fördern soll (Wilhelm et al., 2014), sowie »Anforderungssituationen« gearbeitet, beispielsweise jenen von Helbling (2016). Überdies kommt forschendes und forschungsorientiertes Lernen in den Blick, wobei für letzteres exemplarisch der *RE-Searchers approach* thematisiert wird, in Anlehnung an Giles Freathy und Rob Freathy (2014). Überdies findet eine Annäherung an die Sachkundendidaktik statt. Hiernach werden auch die im allgemeinen Einführungsteil zum Lehrplan Natur, Mensch, Gesellschaft erwähnten Denk-, Arbeits- und Handlungsweisen miteinbezogen (Bildungsdirektion des Kantons Zürich, 2017b, S. 21), welche es ermöglichen sollen, »die Welt wahr(zu)nehmen«, »sich die Welt (zu) erschließen«, »sich in der Welt (zu) orientieren« und schließlich »in der Welt (zu) handeln«.

Zusammenfassend lässt sich mit Bezug auf die Fachdidaktik feststellen, dass sich diese in der Entwicklung befindet und daher auf verschiedenste Konzepte aus anderen Fachdidaktiken zurückgegriffen wird. Die spezifischen Inhalte der Ausbildung können dabei weitgehend von den entsprechenden Dozierenden festgelegt werden. Im Rahmen dieser Arbeit kann dieser Diskurs dabei nicht vertieft betrachtet werden.

3. Die Konzeptualisierung von Religion und Buddhismus: eine diskursbezogene Umgrenzung

3.1 Religion

Darüber, wie und ob Religion zu definieren sei, gehen die Meinungen in der Religionswissenschaft auseinander. Nachfolgend soll im Hinblick auf die Fragestellung dieser Forschung eine kurze Ausführung folgen, da auch mit dem Erscheinen verschiedener Religionsbegriffe im Diskurs zu rechnen ist. Anschließend wird im Sinne einer Offenlegung der Vorannahmen auf das Religionsverständnis der vorliegenden Forschung eingegangen.

Im Laufe der Zeit wurden unzählige Definitionsversuche von Religion unternommen, wobei der Buddhismus von Beginn weg eine besondere Rolle innehatte, da er durch die Nicht-Erwähnung eines Schöpfergottes oftmals nicht recht in diese Definitionen zu passen schien (Schlieter, 2011, S. 10–11). Diese Debatte spiegelt sich auch in der für diesen Diskurs aktuellen Frage wider, ob Buddhismus als Religion zu betrachten sei (vgl. IV, 2.6). Grundsätzlich kann festgehalten werden, dass die Reli-

gionswissenschaft bis heute nicht zu einer allgemein akzeptierten Bestimmung von Religion gelangt ist (Pollack, 2018, S. 17).

Einerseits kennt insbesondere die phänomenologisch orientierte Religionswissenschaft substantialistische Religionsbegriffe, welche die Eigenheit von Religion aufgrund von Merkmalen konstitutiv zu bestimmen versuchen und auf bestimmte Elemente rekurren, wie etwa einen Schöpfergott. Dabei wird Religion als etwas verstanden, was sich auf das »Heilige« (etwa Otto, 2014 [1936]) bezieht (Knoblauch, 1999, S. 115; Pollack, 2018, S. 17). Des Weiteren haben sich funktionalistische Religionsbegriffe herausgebildet, welche die Wirkung oder Funktion von Religion mit Bezug auf Problemstellungen der Alltagswelt zu erklären versuchen, wie dies etwa Ninian Smart (1997) tut (Greil, 2009, S. 140; Knoblauch, 1999, S. 118). Eine weitere Kategorie bilden die polythetischen Religionsdefinitionen, wie sie beispielsweise Benson Saler (2008) bekannt gemacht hat. In solch einer Definitionsweise werden verschiedene Merkmale von Religion vorgelegt, die jedoch nicht alle auf eine bestimmte Religion zutreffen müssen. Religion ist in diesem Verständnis eine Stufenkategorie (*graded category*). Schließlich finden sich seit dem bereits beschriebenen *Cultural Turn* auch kulturwissenschaftliche Ansätze zum Religionsbegriff. Als Ausgangspunkt kann die Definition von Geertz angesehen werden, welcher Religion als »kulturelles System« charakterisierte (1966). Religion soll in diesem Ansatz außerdem nicht als anthropologische oder historische Konstante verstanden werden. Gesellschaften und Individuen ohne Religion sind daher denkbar (Bochinger & Frank, 2015, S. 348).

In Anbetracht dieser vielfältigen, sich teils widersprechenden Definitionsmöglichkeiten befanden einige Religionswissenschaftler:innen, dass es angemessen sei, künftig gänzlich von einer Definition abzusehen (etwa Kippenberg & von Stuckrad, 2003). Die Kritik an der Verwendung des Religionsbegriff hält fest: »Mit einem solchen Kollektivsingular ist allerdings die große Gefahr verbunden, dass der Begriff ›Religion‹ zu einer überzeitlichen Größe wird« (Schlieter, 2011, S. 14). Manche, wie etwa Jonathan Z. Smith (1998) oder Russell T. McCutcheon (etwa 2018) sind gar der Ansicht, es gebe keine Daten für Religion, sondern diese sei ausschließlich ein kulturell konstruiertes Produkt der Wissenschaftler:innen. McCutcheon (1997) fordert außerdem davon abzukommen, Religion als eine Kategorie *sui generis* zu begreifen und davon auszugehen, dass alle Individuen religiös seien und es nur darum gehe, verschiedene Manifestation desselben zu vergleichen (S. 106). Im Zuge von Definitionen hätten sich Dichotomien wie heilig/profan, religiös/säkular bekräftigt, welche kein Abbild in der Realität finden würden.

Eine daraus folgende Kritik unterstellt verschiedenen in der Forschung verwendeten Religionsbegriffen, in Anlehnung an die Orientalismusdebatte (vgl. II, 2.2), auf einem christlichen Weltbild sowie einem westlich-kulturellem Bias zu gründen. (Asad, 1993; Fitzgerald, 2000; McCutcheon, 1997). Talal Asad ergänzt, es sei keine universale Definition des Gegenstands Religion möglich, weil alles ein Produkt eines historischen, diskursiven Prozesses sei (1993, viii).

Diese Kritik wurde sodann aufgegriffen, etwa von Martin Riesenbrodt (2013). Dieser hält solchen Aussagen entgegen, dass Religion als analytisches Konzept auch außerhalb des historischen Kontextes der europäischen Moderne anwendbar sei. Dabei geht es laut ihm nicht um die Frage, ob etwa der Buddhismus eine Religion sei, sondern, ob dieser sinnvoll als Religion untersucht werden könne (S. 1–14). Karénina Kollmar-Paulenz (2013) pflichtet dem mit der Feststellung bei, dass beispielsweise in asiatischen Gesellschaften durchaus ein »Feld Religion« und dazugehörige Begrifflichkeiten vorhanden seien. Ihrer Ansicht nach wäre es zentral, von der Gleichzeitigkeit und Gleichwertigkeit verschiedener partikulärer und lokaler Wissenskulturen auszugehen, um orientalistische Darstellungen zu vermeiden (S. 153–155). Freiburger (2013) ergänzt, dass jegliche Definition als heuristisches Werkzeug zu verstehen sei. Hierbei wird angenommen, dass die durch religionswissenschaftliche Forschung untersuchten Kategorien nicht einzigartig seien, sondern Parallelen in anderen Kulturen der Vergangenheit und Gegenwart besitzen (S. 24). Religion wird in solch einem Verständnis gleichfalls als soziale Realität verstanden, die sich etwa zeigt, wenn in der Rechtsprechung, in der Zeitung oder in der Schule darüber gesprochen wird (Hock, 2014, S. 21).

Im Zuge der Fassbarmachung und dem Vergleichen von Religionen wurde auch das bereits erwähnte »Weltreligionenparadigma« aufgedeckt und kritisiert (Masuzawa, 2005, S. 9). Daran anschließend wurde ebenso der »Universalismus« in Frage gestellt, welcher ein evolutionäres Modell von Religion vertritt, wobei alle Weltreligionen in dieser Konzeptualisierung Stufen auf dem Weg zu einer hochentwickelten Form von Gesellschaft und Religion darstellen (McMahan, 2004, S. 917). Im Universalismus wurde laut dieser Kritik eine vermeintliche Lösung gefunden, um die sich konkurrierenden Wahrheitsansprüche der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen zu vereinen (McMahan, 2004, S. 920–921). Nichtreligiöse Weltanschauungen finden in solch einer Logik des Weiteren keinen Platz.

Resümierend lässt sich festhalten: Wie die vorhergehende Darstellung zeigt, finden sich bereits in der Religionswissenschaft verschiedenste, teilweise miteinander unvereinbare Religionsbegriffe. Dies ist eine bedeutsame Ausgangslage für die vorliegende Analyse.

Wie Religion und Kultur zueinander im Verhältnis stehen, wird auch im Zuge einer Hinwendung zu einem kulturkundlichen Paradigma im religionswissenschaftlichen Diskurs reflektiert. Dies ist für die vorliegende Forschung relevant, da der Begriff Kultur in der Namensgebung des religionskundlichen Schulfachs in Zürich vorkommt. Wie Tomoko Masuzawa bereits 1998 festgestellt hat, wird Religion häufig im Zusammenhang mit Kultur erwähnt. Dabei stellt sie einerseits die Tendenz fest, Religion als kulturellen Aspekt einer Gesellschaft zu betrachten. Andererseits werden die Begriffe jedoch deckungsgleich verwendet. Überdies lässt sich eine Gleichsetzung von Religion und nationaler Kultur beobachten (Masuzawa, 1998, S. 76). Bei der Religionswissenschaftlerin Linda Woodhead (2011), welche fünf unterschiedli-

che Konzepte zur Deutung von Religion vorstellt, ist »Religion als Kultur« eine mögliche Deutungsweise. Monique Scheer (2017) ergänzt, dass unterschiedlichste Vorstellungen zur Beziehung dieser zwei Begriffe vorliegen, die von beinahe austauschbar bis zu stark unterschiedlich reichen. Sie spricht daher von einer »Unschärfereleation« (S. 181). Weitere Religionswissenschaftler:innen schließen sich der Feststellung des ungeklärten Verhältnisses der zwei Begriffe an (Klein, 2018; Opielka, 2007). Inkeri Rissanen et al. (2020) machen mit Bezug zum pädagogischen Kontext darauf aufmerksam, dass die Unterscheidung konkrete Auswirkungen hat, indem je nach Verständnis eine Blindheit für religiös geprägte Phänomene, aber ebenso eine Religiösierung stattfinden kann (S. 44), auf die in dieser Analyse noch Bezug genommen wird.

Für die vorliegende Forschung ist schließlich auch die Frage der Grenzziehung, was also unter welchen Maßstäben noch als Religion betrachtet wird (Knoblauch, 2009) und wie mit nichtreligiösen Deutungssystemen der Welt umgegangen wird, relevant. Um Ausschlüsse von nichtreligiösen Weltanschauungen zu vermeiden, wird in manchen religionswissenschaftlichen Forschungen daher auf den Begriff »worldviews« ausgewichen, der überdies in gewisse fachdidaktische Formate Eingang gefunden hat (van der Kooij et al., 2017). Daran angelehnt wird in vorliegender Forschung der Begriff Weltanschauung verwendet.

Religionswissenschaftler:innen haben sich im Zuge von Definitionsdiskursen auch mit der Frage beschäftigt, wie im Alltag, außerhalb der Forschungsgemeinschaft, auf den Begriff Religion Bezug genommen wird. Michael Bergunder (2011) weist darauf hin, dass religionswissenschaftliche Konzepte von Religion seit jeher von einem Alltagsverständnis von Religion beeinflusst worden sind und dieses daher nicht außer Acht gelassen werden darf. Dies gilt insbesondere für die vorliegende Forschung, welche explizit an den alltäglichen Konzeptualisierungen von Religion durch Lehrpersonen und weiteren beteiligten Akteur:innen interessiert ist. Auch Arthur L. Greil (2009) nimmt auf das Alltagsverständnis Bezug und hält fest, dass für die meisten Menschen im Westen der Begriff Religion in der alltagssprachlichen Verständigung relativ eindeutig sei (S. 136–137). Alltagswissen über Religion soll als perspektivisch bezeichnet werden, da es von unserem persönlichen Standpunkt abhängig ist und unter anderem von Interesse oder Desinteresse gekennzeichnet ist (Knoblauch, 1999, S. 11). Greil umschreibt dieses »Western Folk Concept of Religion« wie folgt:

Religion refers to an institutional sphere, distinct from such other institutional spheres as education, politics or the economy which deals with questions of the meaning of human existence. Religion, in this perception, connotes a set of beliefs and practices focusing on a transcendent deity, standing above nature, controlling but not controlled by natural law. (Greil, 2009, S. 136)

Daran anschließend wird bei diesem Verständnis davon ausgegangen, dass Zusammenkünfte in bestimmten Gebäuden stattfinden, in dem die zentrale »Figur« der entsprechenden Religion verehrt wird, wobei dies unter der Supervision von religiösen Spezialist:innen geschieht. Jemand, der sich an diesen Aktivitäten beteiligt, kann in diesem Verständnis als religiös bezeichnet werden – unabhängig davon, ob diese Person formell in einer Gemeinschaft Mitglied ist. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Gemeinschaft kann von Geburt her familiär festgelegt sein, wird aber gemeinhin als freiwillig betrachtet und kann daher gewechselt werden (Greil, 2009, S. 137–138). Dieses Alltagsverständnis ist indes für den analysierten Diskurs relevant, da darin agierende Akteur:innen diesem ausgesetzt sind.

Diese Forschung untersucht schließlich Selbstverständnisse von Religion, was also die untersuchten Dokumente darunter verstehen, und kann sich daher einer von der Diskursforschung vorgeschlagenen Nominaldefinition (Schlieter, 2011, S. 21) anschließen. Diese legt nur fest, »für welche Gegenstände das Wort, hier ›Religion‹ in einem gegebenen (Forschungs-)Kontext« Verwendung findet (Neubert, 2016, S. 26). Anders ausgedrückt wird danach gefragt, was es für einen Gegenstand impliziert, wenn er gesellschaftlich betrachtet durch Sprechakte als Religion behandelt wird (Neubert, 2014, S. 261–273). Folgendes Zitat veranschaulicht dies:

There is nothing vague in defining a religious field of discourse. To better understand what is at stake in this approach, it is helpful to distinguish ›religion‹ on the one hand from ›objects of research for the academic study of religion‹ on the other. It is much easier to define the latter than to reach agreement about the characteristics of the former. ›Religion‹, in this approach, is an empty signifier that can be filled with many different meanings, depending on the use of the word in a given society and context. (von Stuckrad, 2010, S. 166)

Wie der Begriff Religion, soll nachfolgend auch Buddhismus im Hinblick auf diese Forschung besprochen werden.

3.2 Buddhismus

Im Hinblick auf die Fragestellung der vorliegenden Forschung wird zuerst ein Überblick über die historisch gewachsenen Konzeptualisierungen von Buddhismus gegeben. Überdies wird auf die Definitions- und Abgrenzungsversuche des Begriffs eingegangen.

Durch den sich neu gründenden Wissenschaftszweig der Buddhismus-Forschung im 19. Jahrhundert, welcher sich aus der Indologie heraus entwickelt hatte, erkannte man die Verbindungen der zuvor verschiedenartig gedachten »Kulte«, die sich alle auf den historischen *Buddha Śākyamuni* (*Siddhārtha Gautama*) beziehen. Der Buddhismus war aus westlicher Hinsicht nun »geboren«, was sich auch in der

ersten Erwähnung des Begriffs in englischsprachigen Wörterbüchern in den 1830er Jahren zeigte (Lopez, 1995, S. 3). Hinzu kam eine Klassifizierung des Buddhismus als Weltreligion, da Parallelen zum Christentum konstruiert wurden, wie etwa die Existenz einer Gründerfigur, eine klare Doktrin, Schriften und ein institutionalisiertes Mönchtum (McGovern, 2017, S. 6). Wie an anderer Stelle erläutert wird, hat diese Etikettierung gleichfalls dazu beigetragen, dass der Buddhismus in Lehrplänen und Lehrmitteln in Erscheinung tritt. Für diese Untersuchung stellt sich daher die Frage, ob und wenn ja, in welchem Zusammenhang auf den Begriff Weltreligion rekurriert wird und inwiefern die analysierten Dokumente den Buddhismus als solch eine klar definierbare, umgrenzte Religion wahrnehmen und darstellen.

Zu Beginn seiner Beforschung wurde der Buddhismus zuerst als pessimistisch, nihilistisch und unfähig, etwas Gutes hervorzubringen, beschrieben. Der gelebte Buddhismus wurde als von Idolatrie, Aberglaube und einem mechanisierten Ritualismus geprägt konzeptualisiert (McMahan, 2004, S. 904).

Um diesem Bild entgegenzuwirken, wurde einerseits eine Romantisierung des Buddhismus vorangetrieben. Exemplarisch dafür steht das Gedicht von Edwin Arnold, »*Light of Asia*« (Arnold, 2005 [1879]). Darin wird der Buddha als nobler und ethischer Reformator dargestellt, der das Kastensystem ablehnt und die Lehre des unendlichen Mitgefühls verbreitet. *Buddha Śākyamuni* gilt hier als liberaler Freidenker, der voll von Güte, Dankbarkeit und Toleranz ist und Bruderschaft unter allen Menschen verbreiten will, wobei westlich und christlich geprägtes Vokabular verwendet wurde (McMahan, 2004, S. 905). Richard King (1999) ergänzt, dass der Buddhismus von westlichen Forschern als protestantischer Hinduismus angepriesen wurde, wobei *Buddha Śākyamuni* gar als indische Version von Martin Luther galt. Es entstand eine romantische Vision vom Buddha als sozialer und religiöser Reformator, welcher die auf Abwegen geratenen Rituale der Brahmanen beseitigte, um zu einer indischen Ursprungsreligion zurückzukehren (S. 145–146).

Andererseits hat sich in der westlichen Buddhismus-Forschung ein Narrativ eines mit der Naturwissenschaft kompatiblen Buddhismus etabliert. Asiatische Buddhist:innen übernahmen diese von westlichen Forschenden geprägte Vision, auch um aufzuzeigen, dass der Buddhismus in dieser Hinsicht dem Christentum überlegen sei (King, 1999, S. 149–150). Diese Darstellung des Buddhismus lässt sich unter anderem zurückführen auf *Anagarika Dharmapala*, welcher sich am Weltparlament der Religionen in Chicago von 1893 dafür ausgesprochen hatte, dass der Buddhismus die Evolution akzeptiere. In die gleiche Richtung argumentierte der Theosoph *Henry Steel Oclott*. Er betrachtete den Buddhismus als besser und nobler als andere Religionen und stellt im »*Buddhist Catechism*« von 1881 (hier 2017) den Zusammenhang zwischen dem Buddhismus und der Wissenschaft erneut her, indem er proklamierte, dass Buddhist:innen nicht an Wunder glauben würden (McMahan, 2004, S. 917). Neuere Forschung ist indes mit einer kritischen Aufarbeitung eben dieser Forschungsgeschichte beschäftigt.

Wie auch auf den bereits besprochenen Religionsbegriff zutreffend, wurde bis heute innerhalb des Forschungsfeldes kein Konsens darüber gefunden, wie Buddhismus zu definieren sei (Berkwitz, 2016, S. 3). Richard Gombrich (1996) versucht diese Definitionsproblematik insofern zu umgehen, als dass er erklärt: »*Buddhism is not an inert object: it is a chain of events*« (S. 7). Ein weiterer Problemlösungsvorschlag wurde von Karen Derris und Natalie Gummer 2007 vorgestellt, die fortan von *Buddhisms* im Plural sprechen möchten. Zentral sei es, die Unmöglichkeit und Unerwünschtheit einer alleinigen Definition, welche die Grenzen des Buddhismus beschreiben, enthalten und setzen könne, anzuerkennen (S. 3). Donald Swearer (2016) stimmt dem zu, wenn er feststellt, dass es schwierig sei, mit Singulärbegriffen der Diversität innerhalb einer Religion gerecht zu werden.

Die häufig rezipierte Dreiteilung des Buddhismus in *Theravada*, *Mahayana* und *Vajrayana*, sei daher nur ein unzureichender Kompromiss, hinter dem sich wieder unzählige Formen verbergen würden. Auch Unterscheidungen, die sich auf Länder beziehen, wie etwa »thailändischer Buddhismus«, seien problematisch und nicht als abschließende Kategorien zu sehen. Eine Gemeinsamkeit, die festgemacht werden könne, ist die Figur des *Siddhārtha Gautama*, welchem der Ehrentitel »Buddha«²¹, unter anderem übersetzbar als »der Erwachte«, gegeben wurde. Seine Lebensdaten sind laut aktueller Forschung vermutlich zwischen 490/450 und 410/370 v.u.Z. anzusetzen. Wie auch beim Religionsbegriff, soll für die Frage, was in dieser Forschung bzw. im beforschten Diskurs als Buddhismus oder buddhistisch bezeichnet wird, die Selbstbezeichnung entscheidend sein.

Die Frage nach einem sprachlichen Begriff ist für diese Studie zentral, da in den Gesprächen mit Lehrpersonen ein Wort verwendet werden muss, um sich zu verständigen und diese auch im Unterricht vor dieses Problem der Begriffswahl gestellt werden. Um eine Beeinflussung der Befragten durch die Forscherin zu minimieren, wurde zu Beginn explizit danach gefragt, welcher Begriff für das Gespräch verwendet werden soll, ohne den Begriff Buddhismus direkt vorzugeben.

4. Weitere diskursrelevante Themen

Wie im Aufbau der Arbeit erwähnt, haben sich die zwei nachfolgenden Themen erst durch die Analyse gezeigt und als diskursrelevant erwiesen. Im Folgenden wird ei-

21 Die Bezeichnung »(der) Buddha« welche auch im Diskurs vorzufinden ist, ist nicht eindeutig, da aus Sicht der buddhistischen Kosmologie von mehreren Buddhas auszugehen ist. Die Bezeichnung *Siddhārtha Gautama* (Rufname) oder *Buddha Śākyamuni* (aus dem Geschlecht der Shakyas stammend) vereindeutigt schließlich, dass es sich um den Buddha handelt, der heute als zentrale Bezugsgestalt für den Buddhismus gilt (Gethin, 1998).