

I.5 Die Genese eines Religionsbegriffs im iranischen Feld des Religionskontaktes

1 Einführung

Wenn wir als Religionswissenschaftler:innen die Begriffe „Religion“ oder „Religionen“ verwenden, gehen wir davon aus, dass es in der untersuchten Gesellschaft etwas namens „Religion“ gibt, die sich beispielsweise von Wissenschaft, Medizin, Politik, und so weiter unterscheidet. Die von Religionswissenschaftler:innen vorgenommene Unterscheidung bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, dass diese Unterscheidung in den historischen Quellen auch explizit zum Ausdruck kommt. Lassen sich aus den Quellen Hinweise darauf ableiten, dass es eine Kategorie „Religion“ gab oder gibt? In welchen historischen Kontexten lässt sich die Entstehung einer Kategorie „Religion“ beobachten, die in ihrer Ausgestaltung der heutigen Kategorie „Religion“ ähnelt? Seit wann werden verschiedene religiöse Traditionen wie Buddhismus, Christentum, Judentum und Zoroastrismus¹ als Instanzen einer Kategorie „Religion“ verstanden? In diesem Zusammenhang wird von einem *generischen* oder *abstrakten Religionsbegriff* gesprochen. Er kann in diesem Sinne mit dem biologischen Begriff „Spezies“ verglichen werden, der alle Einzelwesen umfasst, die wesentliche Merkmale teilen und sich anhand dieser Merkmale von anderen Einzelwesen unterscheiden. Der generische Religionsbegriff basiert somit auf der Annahme, dass Phänomene, die der Kategorie „Religion“ zugeordnet werden, bestimmte Merkmale teilen, die sie zu Religionen machen, und dass sie anhand dieser Merkmale von anderen sozio-kulturellen Kategorien differenziert werden können.

Wie ersichtlich, wird hier eine Differenzierung zwischen einer wissenschaftlichen Ebene und der Ebene des Materials vorgenommen. Diese beiden Ebenen werden in Anlehnung an die Linguistik als objektsprachliche Ebene (**Objektebene**) und metasprachliche Ebene (**Metaebene**) bezeichnet. Das Sprechen der Sprecher:innen einer Sprache fällt in den Bereich der Objektebene. Die Aussagen von Linguist:innen über eine Sprache, beispielsweise über die Grammatik einer Sprache, werden der Metaebene zugeordnet. Diese Unterscheidung trifft auch auf religionswissenschaftliche Untersuchungen zu. Die Aussagen und Schriften der

1 Kurzeinführung: Stausberg 2025.

Anhänger:innen einer Religion über ihre Religion gehören der Objektebene an. Wenn Religionswissenschaftler:innen die Objektsprache untersuchen, dann sind ihre Untersuchungsergebnisse der wissenschaftlichen Metaebene zuzuordnen.

Unsere Anfangsfrage kann nun wie folgt umformuliert werden: Inwieweit gibt es ein Konzept namens „Religion“ auf der Objektebene? Die **Religionsgeschichte** befasst sich mit der Frage, an welchen Stellen in den Quellen Hinweise auf die Existenz einer Entität namens Religion zu finden sind, die sich von anderen sozio-kulturellen Wirklichkeiten wie Wissenschaft, Medizin oder Wirtschaft unterscheidet.

Im Folgenden werde ich die These vertreten, dass der Kontakt zwischen Religionen eine objektsprachliche Reflexion darüber, was eine Religion ist und was nicht, fordert und fördert. Indem Religionen in der Kontaktsituation ihre Unterschiede betonen, stellen sie ihre Gemeinsamkeiten heraus, die Merkmale, die sie zu Instanzen eines generischen Religionsbegriffs machen. Dabei kann der Kontakt sowohl zwischen zwei oder mehreren Religionen als auch zwischen Religion und ihrer Umwelt, das heißt einem oder mehreren anderen gesellschaftlichen Teilsystemen wie der Medizin, stattfinden.

Der erste Teil dieses Beitrags ist der Darstellung einiger Kritiken am Religionsbegriff gewidmet, die in den letzten Jahrzehnten vorgebracht wurden. Dabei werde ich mich auf die für den zweiten Teil relevanten Kritiken beschränken. Im zweiten Teil werden Belege aus der iranischen Religionsgeschichte präsentiert, welche die These stützen, dass der Religionskontakt im sasanidischen² Iran zur Emergenz eines abstrakten Religionsbegriffs beigetragen, ja sogar diesen Prozess vorangetrieben hat. Sie entstammen den zoroastrischen und manichäischen Quellen in drei mittelpersischen Sprachen, Mittelpersisch, Parthisch und Sogdisch, aus dem 3.–10. Jahrhundert. Der Zoroastrismus ist eine dreitausend Jahre alte iranische Religion, die auch heutzutage noch in Iran und Indien aber auch in der **Diaspora** (zum Begriff Nagel in diesem Band) praktiziert wird. Die Verehrung von Ahura Mazdā (Ohrmazd), dem Weisen Herrn, stellt ein Kernelement dieser Religion dar. Sie erlebte eine Blütezeit in der Sasanidenzeit, wobei sie vom sasanidischen Staat wesentlich unterstützt wurde und ein intensiver Austausch mit anderen Religionen stattfand. Eine dieser Religionen war der Manichäismus, der von Mani im 3. Jahrhundert aus Elementen von Zoroastrismus, Judentum, Christentum und Buddhismus gebildet wurde.³ Wie der Zoroastrismus vertritt auch der

² Die Sasaniden waren eine iranische Dynastie, deren Reich sich zeitlich von 220/4 bis 651 und räumlich hauptsächlich von der Grenze des heutigen Pakistan zu Indien im Osten bis zu einschließlich Mesopotamien im Westen erstreckte.

³ Übersichtsdarstellung: Hutter 2023.

Manichäismus ein dualistisches Gottesbild, also mit zwei ebenbürtigen Gottheiten, die Gut und Böse, Licht und Dunkel repräsentieren.

2 Einige Probleme des Religionsbegriffs

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert warfen einige anglophone Religionswissenschaftler:innen die Frage auf, ob die Kategorie „Religion“ eine objektsprachliche Entsprechung, besonders im historischen Material, findet. Sie stellten die These auf, die vormodernen Entitäten, die wir als Religion bezeichnen, sprächen nicht von sich selbst als „Religion“.

Die Diskussion wurde durch Wilfred C. Smith (1962) initiiert. Seiner Auffassung nach ist „Religion“ ein moderner und westlicher Begriff, dessen Verwendung in diesem Kontext seine Bedeutung geprägt hat. Daher ist eine Übertragung auf vormoderne und nicht-westliche Kulturen nicht ohne weiteres möglich. Smith differenziert deutlich zwischen dem modernen Begriff „Religion“ und den Konzepten des Glaubens oder der Frömmigkeit. Er betont, dass die als Religion im generischen Sinne oder als eine bestimmte Religion bezeichnete Entität eher als Tradition und/oder Glaube zu verstehen ist. Religion wird ausschließlich aus der metasprachlichen Perspektive identifiziert, indem sie als solche benannt wird (Wilfred C. Smith 1962, 118; ähnlich Jonathan Z. Smith 1998, 269).

Talal Asad (1993) vertritt die Auffassung, dass eine universale Definition von Religion nicht möglich ist. Dies sei zum einen darin begründet, dass ihre konstituierenden Merkmale historisch spezifisch seien. Zum anderen sei eine solche Definition selbst das historische Produkt eines **diskursiven** Prozesses, der im 17. Jahrhundert im Westen begonnen und in dessen Verlauf sich Religion von Naturwissenschaft differenziert habe. Asad hält die Betonung des Glaubens als Kern der Religion für ein modernes Konzept des privatisierten Christentums. Religion in diesem Verständnis lasse sich nicht in allen Kulturen und in allen Zeiträumen nachweisen.

Die Unzulänglichkeit von Religion als einem analytischen Konzept wird unter anderem damit begründet, dass die Verwendung des Wortes „Religion“ und somit das Konzept „Religion“ von der (ökumenischen) Theologie beherrscht wird. Timothy Fitzgerald (1997) argumentiert, dass die Bedeutung des Wortes „Religion“ durch seine theologische Verwendung, insbesondere mit seinen jüdisch-christlichen monotheistischen Assoziationen, zu eng an den Glauben an Gott oder an **Transzendenz** gebunden ist. Religion lasse sich nicht als eine eigene Unterkategorie der Kultur ausmachen, und sei somit analytisch überflüssig. Der einzige Teilbereich, den Fitzgerald für die Religionsforschung als hilfreich erachtet, ist die Soteriologie, eine

Gruppe von kulturell erzeugten Glaubensvorstellungen und Praktiken, die sich mit der Erlösung oder Befreiung des Individuums von einer Welt des Leidens befasst. Fitzgerald behauptet, dass nicht alle nicht-westlichen Gesellschaften äquivalente Wörter zu unserem⁴ Begriff „Religion“ haben. Auch wenn Begriffe wie „Religion“ oder „Religionen“ in nicht-westlichen Kulturen eine gewisse autonome Verwendung finden, bedeute das nicht, dass „Religion“ eine universelle Gültigkeit zukomme.

Jonathan Z. Smith (1998) weist darauf hin, dass die Verwendung von „Religionen“ im Plural ein Interesse an einem generischen Religionsbegriff weckt und damit die Frage nach der Klassifizierung von Religionen aufwirft: Sind Religionen Spezies einer übergeordneten Religionskategorie? Lässt sich die Religion in dieser Taxonomie unter Kultur oder als eine höchste Gattung einordnen? Seine Schlussfolgerung lautet, dass Religion kein objekt-, sondern ein metasprachlicher Begriff ist, der von Wissenschaftler:innen für ihre intellektuellen Zwecke geschaffen wurde, ähnlich wie der Begriff „Sprache“ in der Linguistik oder „Kultur“ in der Ethnologie.

Die Möglichkeit der Unterscheidung von „Religion“ in einer Kultur in einer bestimmten zeiträumlichen Situation ist laut Charles Taylor an die Bedingung geknüpft, dass Glaube, selbst für den treuesten Gläubigen, lediglich eine Auswahlmöglichkeit neben vielen anderen darstellt (Taylor 2007, 3). Demnach sollte im historischen Kontext nur dann von Religion gesprochen werden, sofern sie nicht mehr an eine Ethnie gebunden ist. Brent Nongbri (2013, 154–159) geht sogar noch einen Schritt weiter: Auf der Objektebene habe das Wort „Religion“ keinen Platz in der Erforschung der antiken Welt. Er hebt hervor, dass unser metasprachliches Verständnis von Religion maßgeblich durch den Protestantismus, den europäischen Kolonialismus und die Entstehung der Nationalstaaten geprägt ist. Eine derartige Religion finde sich jedoch kaum in den Quellen. Im Gegensatz zum westlichen metasprachlichen Religionsbegriff verweisen diese auf Götter oder übermenschliche Wesen und Technologien für eine Interaktion mit ihnen.

Die dargelegten Thesen zum Religionsbegriff lassen sich wie folgt zusammenfassen: Der Begriff „Religion“ sei ein moderner, europäischer Begriff, der **eurozentrisch** semantisiert sei. Seine Abstraktion gehe zum Teil auf seine Verwendung im Plural in der Metasprache zurück. Das Religionskonzept sei das Produkt der protestantischen Theologie, in dem die Glaubenskomponente eine unangemessen starke Akzentuierung erfahre. In dieser Ausgestaltung lasse sich Religion

⁴ In diesem Kontext ist zu hinterfragen, wer mit dem Begriff „wir“ gemeint ist. Handelt es sich dabei um Wissenschaftler:innen oder westliche Menschen? Mit anderen Worten: Geht es hier um eine Differenzierung zwischen Objekt- und Metaebene oder zwischen verschiedenen Bereichen auf der Objektebene; hierzu siehe Lincoln 2019, 77–78.

kaum in den historischen Quellen als eine Untermenge der Kultur identifizieren. Historisch könne man von Religion nur dann sprechen, wenn diese nicht mehr an eine Ethnie gebunden sei und die Gläubigen für ihre Religionsausübung eine Auswahlmöglichkeit gehabt hätten.

Im Anschluss an diese knappe Darstellung der Kritik am Religionsbegriff erfolgt im nächsten Abschnitt eine Darlegung der zoroastrischen und manichäischen Quellen. Dabei wird untersucht, ob sich „Religion“ nicht doch objektsprachlich identifizieren lässt. Des Weiteren wird gezeigt, dass dieser Religionsbegriff das Resultat eines Religionskontaktes ist.

3 Der iranische Religionsbegriff

Im Kontrast zu den im vorangegangenen Abschnitt erwähnten Untersuchungen identifizieren einige Fallstudien, die in den letzten Jahren veröffentlicht wurden, eine objektsprachliche Kategorie Religion in den iranischen Texten aus dem ersten Jahrtausend. Sie lassen erkennen, wie das historische Material selbst Religion als einen generischen Begriff verwendet, wie es von Religionen im Plural spricht, oder sie als eine Kategorie neben Politik, Medizin oder Wissen versteht. Dies bedeutet jedoch nicht, dass diese Studien die genannten Probleme mit dem Religionsbegriff hinfällig machen. Die im ersten Abschnitt ausgeführten Arbeiten liefern wichtige Anhaltspunkte, die in der religionswissenschaftlichen Forschung Berücksichtigung finden sollten.

Im Folgenden werden zunächst die Religionskontakte im 6. Jahrhundert betrachtet. Dabei werden wir sehen, dass die Quellen zwischen Religion, Wissen und Medizin unterscheiden und sie aufeinander beziehen. Im zweiten Teil werde ich einige Beispiele von Religionskontakten aus zoroastrischen und manichäischen Texten vorstellen, die einen objektsprachlichen generischen Religionsbegriff aufweisen.

3.1 Religion in Kontakt mit ihrer Umwelt

In seiner Auseinandersetzung mit der Genese des Religionsbegriffs im sasanidischen Iran untersucht Thomas Benfey (2023) zwei Texte aus dem 6. Jahrhundert:

1. Die mittelpersische Einleitung des iranischen Mediziners Burzōy zum mittelpersischen *Kalilag ud Damanag*, einer Sammlung von didaktischen Tierfabeln. Dieses Buch samt der Einleitung wurde allerdings lediglich in der arabischen Übersetzung überliefert.

2. Die ersten Abschnitte des *Traktats über die Logik des Aristoteles* von Paul, dem Perser, eine Einführung in Aristoteles Dialektik. Paul, der Perser, ein Kleriker der Ostsyrischen Kirche, lebte in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhundert und war in der Philosophie bewandert. Er konvertierte anscheinend zum Zoroastrismus.

Diese Texte fassen verschiedene Religionen im sasanidischen Iran des 6. Jahrhunderts als Exemplare einer Kategorie „Religion“ auf. Sie stellen sogar diese Kategorie einem von Religion gesonderten Lebensbereich, das heißt **Säkularität**, gegenüber. Somit lässt sich in diesem Kontext eine Tendenz zu einer Art religiösem Relativismus und einsetzender Säkularität feststellen (Benfey 2023).

Burzōys Einleitung zum *Kalīlag ud Damanag* beinhaltet eine Autobiographie des Autors. (a) Diese lässt die **Pluralität** innerhalb eines im 6. Jahrhundert als Religion ausgemachten Bereichs und die Verwendung eines generischen Begriffs zu seiner Bezeichnung identifizieren. (b) Darüber hinaus weist sie eine einsetzende aber noch nicht abgeschlossene Differenzierung zwischen Religion und Medizin nach. (c) Sie macht ferner eine rationale Moral aus, die sich von der Religion abhebt, und (d) präferiert Vernunft gegenüber religiösen Vorschriften (Benfey 2023). Als Beispiel kann der folgende Abschnitt dieses Textes zitiert werden:

Danach dachte ich jedoch (weiter) über die Arzneiwissenschaft nach und fand, daß der Arzt bei den Leidenden kein Heilmittel anwenden kann, welches ihn so völlig von der Krankheit befreit [...] ich [sah] ein, daß dagegen das Wissen vom Jenseits für immer gründlich vor allen Krankheiten bewahrt. Ich faßte daher Geringschätzung vor der Arzneiwissenschaft und Sehnsucht nach Religionserkenntnis [*dīn*]. [...] In den medizinischen Schriften fand ich nichts, das mich darauf hinweisen konnte, welche Religion [*dīn*] die allerrichtigste sei. Wie ich ersah, gibt es viele Religionen und Bekenntnisse [*milal*, die Pluralform von *millat*] [...] Bei keinem traf ich so viel Billigkeit und Aufrichtigkeit, daß verständige Leute ihre Worte anerkennen und sich damit zufrieden geben könnten. Als ich das sah, fand ich keine Möglichkeit, einem von ihnen zu folgen [...] Da ich mich also vor dem Schwanken und Wanken fürchtete, beschloß ich, mich der Gefahr nicht auszusetzen und mich ganz auf solche Werke zu beschränken, welche alle Menschen als gut anerkennen in Übereinstimmung mit allen Religionen [*al-adyān*, die Pluralform von *dīn*].⁵

Burzōys Einleitung erkennt die Religionspluralität, die Existenz von vielen „Religionen“, an, was bedeutet, dass eine generische Kategorie „Religion“ identifiziert wird, zu der viele Religionen gehören. Des Weiteren wird die Vernunft der Kategorie Religion gegenübergestellt und präferiert. Eine ähnliche Präferenz für Vernunft lässt sich im erwähnten Text von Paul, dem Perser, feststellen (Benfey

5 Nöldeke 1912, 14–18; eine englische Übersetzung der relevanten Abschnitte findet sich in Benfey 2023, 344–346.

2023). Wie sein Zeitgenosse, Burzōy, eine Differenzierung zwischen Medizin und Religion vornimmt, unterscheidet Paul zwischen Glauben und Wissen. Seiner Natur gemäß führt Glaube – so Paul – zu Zweifel und Spaltung, anstatt zu Gewissheit und Einstimmigkeit.

Diese Texte belegen die Formierung eines differenzierten Bereichs „Religion“, der bestimmte Sachverhalte einschließt, neben anderen sozio-kulturellen Bereichen wie Wissen und Medizin. Die beiden Texte identifizieren eine bestimmte Menge von Angelegenheiten und Fragen im Zusammenhang mit der Natur der Welt und Moral, die von verschiedenen Religionen und Traditionen unterschiedlich beantwortet werden. Die beiden Autoren zeigen eine signifikante Präferenz für Vernunft gegenüber Glauben oder religiöser Autorität, was als Indiz für die einsetzende Formierung einer Säkularität gegenüber pluraler Religiosität oder religiöser Pluralität gewertet werden kann. Der interreligiöse Diskurs, insbesondere die intensiven interreligiösen Debatten im 6. Jahrhundert, lässt sich als treibende Kraft hinter dieser Entwicklung ausmachen (Benfey 2023). Indem die beiden Autoren über die Grenzen zwischen Religion, Wissen und Medizin reflektieren, stellen ihre Texte eine Kontaktsituation zwischen Religion und diesen außerreligiösen Bereichen dar.

3.2 Religionen in Kontakt miteinander

Die zoroastrischen und manichäischen Texte aus dem 3. Jahrhundert belegen ein Religionskonzept, das Einheiten wie den Buddhismus, den Jainismus, den Zoroastrismus und das Christentum einschließt (BeDuhn 2015). Bezeichnend an diesen Texten ist, dass sie sich eine Kontaktsituation darstellen. Ein Abschnitt der Inschriften Kerdīrs, eines angesehenen zoroastrischen Priesters, der vier sasanidischen Königen diene (Skjærvø 2012), schildert seine Bemühungen für die Verbreitung des Zoroastrismus gegen andere Religionen (MacKenzie 1989, Abschn. 11; Back 1978, 411–416):

In jeder Provinz, in jedem Ort, des ganzen Reiches wurden die Kulthandlungen Ohrmazds und der Götter erhöht. Der mazdayasnischen Religion (*dēn mazdēsn*) und den Priestern wurde im Reich hohe Würde zuteil [...] Ahreman und den Dämonen widerfuhren große Niederlage und Schaden. Die (Irr)lehren (*kēš*) Ahremans und der Dämonen wurden aus dem Reich getilgt und unglaublich (?) gemacht. Juden, Šramaṇas, Brāhmanas, Nazarener, Christen, Baptisten und Manichäer wurden bekämpft. Ihre Götzenbilder wurden zerstört und die Wohnstätten der Dämonen vernichtet und zu Thronen und Sitzen der Götter gemacht.

Kerdīr identifiziert innerhalb der indischen Kultur zwei unterschiedliche Gruppen: Šramaṇas und Brāhmanas. Folglich dürfen sie nicht mit Kultur gleichgesetzt wer-

den (BeDuhn 2015, 252–253). Des Weiteren erwähnt Kerdir acht verschiedene und vergleichbare Entitäten (Zoroastrier, Juden, Śramaṇas, Brāhmanas, Nazarener, Christen, Baptisten, Manichäer), die in einem einzigen kulturpolitischen Gefüge, dem sasanidischen Reich, nebeneinander existierten.

Ein manichäischer Text, der die Religionen in der Kontaktsituation miteinander vergleicht und somit den Inhalt der generischen Religion bestimmt, ist ein mittelpersisches Textfragment, vermutlich aus dem 3. Jahrhundert:

Er [d. h. Mani] erwiderte: “Diese Religion, die ich gewählt habe, ist zehnfach großartiger und besser als die anderen Religion(en) der Vorgänger.

Erstens: Die Religionen der Vorgänger waren in einem Land und in einer Sprache; meine Religion hingegen wird in jedem Land und in jeder Sprache präsent und in fernen Ländern unterrichtet werden.

Zweitens: Die früheren Religionen [hielten ihre Ordnung] solange ihre reinen Führer existierten. Sobald ihre Führer stiegen [d. h. verstarben], wurde ihre Religion verwirrt. [...] Meine Religion wird jedoch durch die lebendigen Lehrer, Bischöfe, Ausgewählten und Hörer sowie durch Tugend und Handlungen stark bleiben.

[...]

Viertens: Diese meine Offenbarung von Zweier Prinzipien, meine lebendigen Bücher, meine Weisheit und mein Wissen sind überlegener und besser als die Religion der Vorgänger.

Fünftens: Die Weisheit und die Parabel aller Bücher der ehemaligen Religionen, wenn (sie) zu dieser meiner Religion [...] (M 5794 I; s. Lieu 2006, 524–526).

Indem Mani seine Religion mit den anderen Religionen vergleicht, verzeichnet er, wie das Konzept von Religion im 3. Jahrhundert in Iran umrissen wurde: „(1) The product of revelation, (2) authorized by a founder figure, (3) organized as a community, (4) in a particular land, (5) guided by textual resources“ (BeDuhn 2015, 268).

Wenn BeDuhns Ergebnisse in die hier präsentierte Differenzierung zwischen Meta- und Objektebene überführt werden, heißt es, dass die Vergegenständlichung der Religionen nicht von Religionswissenschaftler:innen im modernen Westen auf der Metaebene geschieht, sondern von Religionsspezialist:innen in Iran des 3. Jahrhundert auf der Objektebene. Die von Kerdir erwähnten „Irrlehren“ stehen nicht in einem Kontrast zur iranischen Ethnie oder Kultur als Ganzes, sondern zu einer Untermenge davon, nämlich *dēn*. Dennoch werden diese Religionen als eine Menschengruppe, zum Beispiel die Juden, bezeichnet, nicht jedoch vergegenständlicht, wie es in unserer Metasprache mit einer Suffixbildung, beispielsweise Judentum, der Fall ist. Letztere weist einen höheren Abstraktionsgrad auf.

Obgleich die objektsprachliche Identifizierung eines getrennten Bereichs der soziokulturellen Wirklichkeit als Religion im Iran des 3. Jahrhundert angenommen wird, kann diese Formierung dennoch nicht als ein abgeschlossener Prozess be-

trachtet werden. Kerdīr bezeichnet seine Religion und die seiner Gegner nicht gleich als *dēn*, sondern öffnet zwei Kategorien, ähnlich zu, aber unabhängig von, der aus dem christlichen Diskurs bekannten Dichotomie: *vera religio* (wahre Religion) und *falsae religiones* (falsche Religionen) (BeDuhn 2015, 265). Allerdings hat Mani laut BeDuhn sogar diese Hürde überwunden und von allen Religionen mit demselben Terminus *dēn* gesprochen. Darüber hinaus habe er das Wort *dēn* mehrmals im Plural verwendet. Dieser Sachverhalt lege die Religionspluralität im sasaniidischen Iran nahe und stelle *dēn* als einen generischen Religionsbegriff dar.

Die Verwendung des Wortes *dēn* im Plural in manichäischen und zoroastrischen Texten aus dem Zeitraum vom 3.–10. Jahrhundert veranschaulicht den Entwicklungsprozess des Religionsbegriffs in Iran. In einem Aufsatz (Rezania 2020) stellte ich zunächst einen Unterschied in der Häufigkeit der Pluralform in drei verschiedenen Subkorpora von manichäischen Texten fest: Die Pluralform macht im Mittelpersischen und Sogdischen 2–3% aller Belege für das Substantiv *dēn* aus; im Parthischen liegt der Anteil bei etwa 17%. Des Weiteren identifizierte ich einige grammatikalische Unregelmäßigkeiten in Zusammenhang mit der Verwendung der Pluralform von *dēn* im oben zitierten manichäischen Textfragment. Um „die anderen Religionen“ im ersten Satz auszudrücken, wird das Adjektiv im Plural, das Substantiv *dēn* hingegen im Singular dekliniert. Der Sachverhalt verdeutlicht die Schwierigkeit des Autors, das Wort *dēn* im 3. Jahrhundert im Plural zu deklinieren. Ein Vergleich dieses Fragments mit einem ähnlichen, um mehrere Jahrhunderte späteren, sogdischen Text zeigt, dass zu dieser Zeit offenbar kein Problem mehr darin bestand, das Wort für Religion im Plural zu verwenden.

Eine ähnliche Entwicklung lässt sich im Zoroastrismus identifizieren: Im 3. Jahrhundert hat Kerdīr *dēn* ausschließlich für den Zoroastrismus reserviert; im 9. Jahrhundert fand der Begriff schließlich Verwendung für alle Religionen. Dennoch lässt sich ein Unterschied zwischen der zoroastrischen und der manichäischen Verwendung des generischen Religionsbegriffs konstatieren: Manis Ansatz, Elemente aus verschiedenen Traditionen zu verschmelzen, scheint eine pluralistische Perspektive auf Religionen, im Sinne miteinander vergleichbarer Entitäten, im Manichäismus geprägt zu haben. Das seltene Vorkommen des Wortes *dēn* im Plural im zoroastrischen mittelpersischen Korpus lässt vermuten, dass die manichäische Entwicklung das zoroastrische Konzept von Religion nicht nachhaltig geprägt hat. Während Mani Religionen hierarchisiert und den Manichäismus an die Spitze der Hierarchie gesetzt hat, wurde im Zoroastrismus mit einer Richtig-Falsch-Dichotomie operiert (Rezania 2020).

Die Religionswissenschaftler:innen, die die Existenz eines Religionsbegriffs in den außereuropäischen Kulturen belegen (Kleine 2012; Kollmar-Paulenz 2012), lassen außer Acht, dass ihre Quellen, wie das hier dargestellte iranische Material, eine interreligiöse Kontaktsituation widerspiegeln. Ihre Forschungsergebnisse

stützen deswegen die hier vertretene These implizit. So repräsentieren sie beispielsweise eine Begegnung zwischen Buddhismus, Brahmanismus und weiteren Religionen im japanischen Religionsfeld des 9.–12. Jahrhundert oder eine Interaktion zwischen dem Schamanismus und dem Buddhismus in den mongolischen Gesellschaften des 17. bis 19. Jahrhundert. Wie Knut Stünkel (2013) für die mittelalterlichen europäischen Religionsdialoge aufgezeigt hat, entwickelt sich in der Kontaktsituation eine objektsprachliche Metasprache. Dies eröffnet die Möglichkeit zur Entwicklung eines objektsprachlichen Religionsbegriffs.

4 Schluss

Religionswissenschaftler:innen, wie zum Beispiel Wilfred C. Smith, Asad, Fitzgerald, Jonathan Z. Smith, Taylor und Nongbri, weisen zu Recht darauf hin, dass ein Verständnis von Religion, das sich auf den Glauben konzentriert, der Diversität der religiösen Phänomene in der Geschichte nicht gerecht wird. Wie ersichtlich wurde, umfasst das historische Material in Iran vom 3. bis zum 10. Jahrhundert dennoch eine Kategorie „Religion“, die Offenbarung, Stifterfigur, Organisation, textliche Tradition, rituelle Handlung und Verehrung, und auch Glaube als ihre wesentlichen Merkmale ausmacht. Die These, dass jede Definition von Religion das historische Produkt eines diskursiven Prozesses ist, ist zwar zutreffend, doch wurde dieser nicht erst in der europäischen Aufklärung initiiert. Diese Forscher:innen verweisen auf den Zusammenhang zwischen der Verwendung von „Religionen“ im Plural und der Genese eines generischen Religionsbegriffs hin. Die Pluraldeklinaton des Wortes sowie eine pluralistische Sicht auf Religionen sind allerdings kein modernes Phänomen. Bereits im sasanidischen Feld des Religionskontaktes wurde Religion als eine von Ethnie abgelöste Kategorie und Religionen als ihre nebeneinanderstehenden Instanzen verstanden, die den Gläubigen eine Auswahlmöglichkeit boten, wie unter anderem BeDuhn, Lincoln, Rezania und Benfey zeigen.

Literatur

- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Back, Michael. 1978. *Die sassanidischen Staatsinschriften: Studien zur Orthographie und Phonologie des Mittelpersischen der Inschriften*. Leiden: Brill.
- BeDuhn, Jason. 2015. „Mani and the Crystallization of the Concept of ‚Religion‘ in Third Century Iran.“ In *Mani at the Court of the Persian Kings: Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*, hg. v. Iain Gardner, Jason BeDuhn, und Paul Dilley, 247–275. Leiden: Brill.

- Benfey, Thomas. 2023. „The Conceptualization of Religion and Incipient Secularity in Late Sasanian Iran: Burzōy and Paul the Persian's Parallel Departures from Tradition“. *History of Religions* 62 (4):340–372. <https://doi.org/10.1086/724560>.
- Fitzgerald, Timothy. 1997. „A Critique of ‚Religion‘ as a Cross-Cultural Category“. *Method & Theory in the Study of Religion* 9 (2):91–110. <https://www.jstor.org/stable/23549638>.
- Hutter, Manfred. 2023. *Der Manichäismus: Vom Iran in den Mittelmeerraum und über die Seidenstraße nach Südchina*. Stuttgart: Anton Hiersemann.
- Kleine, Christoph. 2012. „Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular: Eine systemtheoretische Betrachtung.“ In *Religionswissenschaft*, hg. v. Michael Stausberg, 65–80. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110258936.65>
- Kollmar-Paulenz, Karénina. 2012. „Außereuropäische Religionsbegriffe“. In *Religionswissenschaft*, hg. v. Michael Stausberg, 81–94. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110258936.81>
- Lieu, S. N. C. 2006. „‚My Church Is Superior ... ‘: Mani's Missionary Statement in Coptic and Middle Persian.“ In *Coptica, Gnostica, Manichaica: Mélanges Offerts à Wolf-Peter Funk*, hg. v. Wolf-Peter Funk, Louis Painchaud und Paul-Hubert Poirier, 519–527. Louvain: Peeters.
- Lincoln, Bruce. 2019. „Before Religion? The Zoroastrian Concept of *Daēnā* and Two Myths about It.“ In *All Religion Is Inter-Religion: Engaging the Work of Steven M. Wasserstrom*, hg. v. Kambiz GhaneaBassiri und Paul Robertson, 77–86. London: Bloomsbury.
- MacKenzie, David N. 1989. *Iranische Denkmäler: Lieferung 13 Enthaltend Reihe II: Iranische Felsreliefs I: The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-e Rostam: Naqsh-e Rostam 6, the Triumph of Shapur I (Together with an Account of the Representations of Kerdīr)*, hg. v. Georgina Herrmann. Berlin: Dietrich Reimer.
- Nöldeke, Theodor. 1912. *Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla waDimna*. Straßburg: Karl J. Trübner.
- Nongbri, Brent. 2013. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press.
- Rezania, Kianoosh. 2020. „‚Religion‘ in Late Antique Zoroastrianism and Manichaeism: Developing a Term in Counterpoint.“ *Entangled Religions* 11 (2). <https://doi.org/10.13154/er.11.2020.8556>.
- Skjærvø, Prods Oktor. 2012. „Kartir“. *Encyclopædia Iranica* 15:608–628.
- Smith, Jonathan Z. 1998. „Religion, Religions, Religious“. In *Critical Terms for Religious Studies*, hg. v. Mark C. Taylor, 269–284. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, Wilfred Cantwell. 1962. *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York: Macmillan.
- Stausberg, Michael. 2025. *Zarathustra und seine Religion*. 4. Auflage. München: C.H. Beck.
- Stünkel, Knut Martin. 2013. *Una sit religio: Religionsbegriffe und Begriffstopologien bei Cusanus, Llull und Maimonides*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

