



THE UNIVERSITY *of* EDINBURGH

Edinburgh Research Explorer

Mofuku no kaishaku. Kodai Chūgoku girei sho ni mieru sōsai girei ni kansuru chūki no teisai to naiyō .

Citation for published version:

Gentz, J 2008, Mofuku no kaishaku. Kodai Chūgoku girei sho ni mieru sōsai girei ni kansuru chūki no teisai to naiyō . : Mofuku den o chūshin ni . in Y Watanabe (ed.), Ryōkan Jukyō no shin kenkyū . Kyuko-shoin, Tokyo, pp. 231-256.

Link:

[Link to publication record in Edinburgh Research Explorer](#)

Document Version:

Peer reviewed version

Published In:

Ryōkan Jukyō no shin kenkyū

Publisher Rights Statement:

© Gentz, J. (2008). Mofuku no kaishaku. Kodai Chūgoku girei sho ni mieru sōsai girei ni kansuru chūki no teisai to naiyō . : Mofuku den o chūshin ni . In Y. . Watanabe (Ed.), Ryōkan Jukyō no shin kenkyū . (pp. 231-256). Tokyo: Kyuko-shoin.

General rights

Copyright for the publications made accessible via the Edinburgh Research Explorer is retained by the author(s) and / or other copyright owners and it is a condition of accessing these publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

The University of Edinburgh has made every reasonable effort to ensure that Edinburgh Research Explorer content complies with UK legislation. If you believe that the public display of this file breaches copyright please contact openaccess@ed.ac.uk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



Multiple religiöse Identität in Ostasien

1. Europäischer Diskurs über asiatische Religionen

Eine verbreitete Erzählung zu japanischer Religiosität berichtet, dass die amerikanischen Besatzungsbehörden nach dem zweiten Weltkrieg in Japan eine ganz eigenartige Erfahrung machten: Um die Größe der einzelnen Religionsgemeinschaften zu bestimmen, war bei einer von ihnen organisierten Volkszählung auch anzukreuzen, welcher Religion man angehöre. Die Gesamtzahl der Kreuze sei das Dreifache der Einwohnerzahl gewesen.¹ Die nahe liegende Erklärung lautet, dass sich so gut wie alle befragten Japaner mehreren Religionen zugehörig fühlten und entsprechend immer mehrere Kreuze auf die Fragebögen gesetzt hätten. Es ist bekannt, dass Japaner sich bei ihrer Hochzeit bis zu dreimal umziehen. Neben der christlichen Trauung in weißem Kleid, die bei jungen Japanern heute sehr beliebt ist, finden auch buddhistische und shintoistische Hochzeitsrituale in den entsprechenden Gewändern statt. Analoge Erzählungen finden sich im Hinblick auf China: «Derselbe Mensch, der in seiner offiziellen Funktion bis in die Grammatik seiner Sätze und die Gestik seines Körpers hinein konfuzianische Prinzipien ausstrahlt,» so schreibt der Sinologe Rudolf Wagner in einer eben erschienenen Publikation, «verwandelt sich nach seiner Pensionierung oder einfach nach seinem Dienst in ein Wesen mit ganz anderer Innenausstattung und Kleidung, einer ganz anderen Art von menschlichen Beziehungen und einem ganz anderen Satz kanonischer Texte, deren Werte nur wenige Berührungspunkte mit dem so genannten konfuzianischen Kanon haben, falls sie nicht gar offen dagegen

¹ Vgl. Rudolf G. Wagner: Säkularisierung: Konfuzianismus und Buddhismus, in: Hans Joas / Klaus Wiegandt (Hg): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt 2007, 224-252, 238.

aufbegehren.»² Für Indien ist wiederum bekannt, dass trotz Monotheismus- ähnlicher Religionen mehreren Göttern und Religionen gleichzeitig gehuldigt wird und dass so genannter Synkretismus – oftmals in der Form von Inklusivismus³ – das eigentliche Merkmal indischer Religiosität darstelle.

Soweit also der narrative Befund.

Manches an den Thesen zur multiplen religiösen Identität Asiens mag der exotischen und orientalistischen Qualität dieser Erzählungen geschuldet sein. Betrachten wir nämlich die institutionelle Seite, zeigt sich dass es in Europa ebenso wie in Asien stets mehrere religiöse Institutionen gab, die von Seiten des Staates geduldet wurden und nebeneinander existierten. Dabei waren die konfessionellen Grenzen nicht durchgängig und überall stärker als die überkonfessionellen Gemeinsamkeiten, die jüdische Identität etwa nicht prinzipiell wichtiger als die nationale, umgekehrt ist der Katholizismus immer wieder als der innere Orient, der Antikatholizismus als innerokzidentaler Orientalismus beschrieben worden, und die konfessionellen und auch innerkonfessionellen sowie die interreligiösen Kämpfe sind die andere Seite dieser selben religiösen Koexistenz. Wir werden noch zu sehen haben, ob und wo da ein qualitativer Unterschied zu so genannten «asiatischen Religionen» bestand oder besteht.

Für die religionsgeschichtlichen Phänomene Asiens sind im Rahmen christlicher Mission aber ebenso in Asien selbst eine ganze Reihe von Erklärungsmodellen erdacht worden. Von Europa her ist dieser Befund von Anfang an vor allem theologisch ausgedeutet worden. Nach Ansicht der Missionare deutete der Befund auf falschen oder gar keinen Glauben hin. Eine in Europa früher weit verbreitete Ansicht bestand darin, a) dass China ein atheisches Land ohne Religion sei oder doch wenigstens, b) dass Religion in China nur eine marginale Rolle zukomme, die sich lediglich in der gefälligen Form von Synkretismen, äußeren Riten und

² Vgl. Wagner, a.a.O., 246.

³ Das Inklusivismus-Paradigma geht auf den Indologen Paul Hacker zurück, der es maßgeblich als religionsvergleichendes Konzept prägte. Vgl. ders.: Inklusivismus (verfasst 1977), posthum publ. in: Gerhardt Oberhammer (Hg): Inklusivismus. Eine indische Denkform, Wien 1983, 11-28.

Aberglauben im populären Bereich abspiele.⁴ Noch 1927 schreibt Erich Schmitt: «Es gibt in der gesamten chinesischen Literatur, soweit sie der Ausdruck des unbeeinflussten, echt-chinesischen Geistes ist, keinerlei religiöse Urkunden im eigentlichen Sinne. Der absolut diesseitig gerichtete chinesische Geist legte das Hauptgewicht auf die Schaffung und Befolgung äußerer Riten; die Begriffe wie Glaubensbekenntnis, Schuld und Sühne fehlen gänzlich. Der Kultus ersetzt hier die Religion.»⁵ Diese beiden Erklärungen, dass China atheistisch bzw. dass es abergläubisch sei, färben die europäische Auffassung von chinesischen Religionen bis auf den heutigen Tag. Dabei werden Konfuzianismus, Buddhismus⁶ und der philosophische Daoismus meist der atheistischen und der religiöse Daoismus und die so genannte chinesische Volksreligion der magischen Seite zugeschrieben.

Diesen theologischen Erklärungen haben sich philosophische Erklärungen angeschlossen. Die Nachricht von Missionaren und Händlern, dass es in Asien Religionen gebe, die atheistisch seien, wurde von den europäischen Aufklärern mit großem Interesse aufgenommen und zu einem eigenen philosophischen anti-theologischen Befreiungsdiskurs ausgeweitet, der weitreichende Konsequenzen hatte. Die Ansicht, dass der Konfuzianismus eine agnostische und rationalistische Philosophie sei und keine Religion, hat hier seine Wurzel. Den frühen Jesuiten im 17. Jahrhundert galt Konfuzius als ein großer humanistischer Gelehrter, den man sich, weil in ihren Augen nichts wirklich Religiöses mit ihm verbunden war, als Missionsmodell eines christlichen Konfuzianers ganz gut vorstellen konnte. Derselbe Ansatz findet sich bis heute im christlich-konfuzianischen Dialog wie er vor allem in den USA (insb. Bostoner Schule) gepflegt wird. Die Vorstellung der frühen Missionare, dass der Konfuzianismus ein nicht religiöser und gar atheistischer Humanismus sei, regte auch die aufklärerischen Geister Europas an. Eine in China deutlich aufzuweisende Vernunft wurde von

⁴ Vgl. Jordan Paper: *The Spirits are Drunk. Comparative Approaches to Chinese Religion*. Albany 1995, 13.

⁵ Vgl. Erich Schmitt: *Die Chinesen*, Tübingen 1927, 1.

⁶ Vgl. dazu Frédéric Lenoir: *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris 1999, 64f.

den Philosophen der Aufklärung, von Voltaire, Leibniz und anderen als dieselbe wie in Europa empfunden, in China fand man allerdings größere Fortschritte auf dem Gebiet der «praktischen Philosophie». Hier werden erste grundlegende europäische Kategorien für die Bezeichnung des «chinesischen Denkens» geprägt, die bis heute weit verbreitet sind. Es wurde erwogen, ob nicht chinesische Missionare in Europa angesichts der moralischen Verfallenheit eine natürliche Theologie lehren könnten. Wenig später wurde auch der Buddhismus als atheistische Philosophie entdeckt, die als Religion der Moderne europäischen wie asiatischen Intellektuellen ein attraktives Modell bot und zu einem erheblichen Aufschwung des Buddhismus in Asien führte. So führte die Ausdeutung chinesischer Religion und Philosophie zur Interpretation chinesischer Tradition in europäischen Begriffen von Humanismus, Ethik und Toleranz, lauter Begriffe, die sich als Vorstellungen über asiatische Religiosität bis in die Moderne gehalten haben und das Moment multipler religiöser Identität affirmativ in europäische aufklärerische Werte wie Toleranz, Pluralismus und Demokratie gewendet haben als welche sie heute auf dem diskursiven Markt einer globalen Philosophie von Ost und West gleichermaßen und oftmals im Verbund feilgeboten werden. Daneben steht eine europäische Tradition, die nicht vom östlichen Rationalismus, sondern von der so genannten östlichen Spiritualität her zu denselben Schlussfolgerungen kommt, indem sie dasselbe multiple Moment als Einsicht einer östlichen Weisheit versteht, welche im Gegensatz zum analytisch-trennenden Westen die Einheit der Religionen begriffen habe. Eine Reihe von Untersuchungen der letzten 20 Jahre haben gezeigt, wie diese Orientalismen von der Theosophie bis zum New Age zu diversen Formen von Re-Orientalisierungen in Asien geführt haben, welche die europäischen Meinungen nur noch weiter zementiert haben.

Interessanterweise haben nicht diese aufklärerischen, sondern vor allem die theologischen Ansichten Eingang in wissenschaftlichen Analysen gefunden, sodass Max Weber etwa chinesische Religion als: «chaotische Masse funktionaler Gottheiten» definiert⁷ und Jan de Groot

⁷ Zitiert in: C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, repr. Taipei 1994 (orig. Berkeley 1961), 20.

1892 im Vorwort zu seinem Großwerk *The Religious System of China* zu chinesischer Religion schreibt: «Religion ist wenig mehr als eine große Kunst oder Kombination von Künsten, die dazu dienen, Wohlergehen in diesem Leben und Erlösung im künftigen zu erfahren. Dadurch, dass bestimmten Verhaltensrichtlinien gefolgt wird und dadurch, dass bestimmte Klassen von unsichtbaren Wesen und Instanzen günstig gestimmt und harmlos gemacht werden. Diese Kunst ist durch Sitten, Verordnungen und teilweise auch durch offizielle Gesetze geregelt. Sie ist zu einem gewissen Maß durch die Philosophie kontrolliert und zu einem weit größeren Maße durch Präzedenzen, die von den Ahnen des Volkes gesetzt wurden, bestimmt.»⁸ De Groot, der mit Verweis auf die harsche Religionspolitik des chinesischen Reichs als erster in seiner 1901 erschienen Studie zur Religionsverfolgung in China wissenschaftlich Stellung gegen die verbreitete Ansicht nahm, dass in China religiöse Toleranz herrsche,⁹ festigte durch sein *Universismus*-Buch von 1918 die andere damit verknüpfte Ansicht, dass der chinesische Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus typisch synkretistische Religionsgebilde seien, die keine scharfe Abgrenzung voneinander aufwiesen, und behauptete, dass die chinesischen Religionen einen einheitlichen Charakter besäßen, der sich als «universistisch» bezeichnen ließe.¹⁰ Damit setzte er eine Tradition fort, die bereits unter den Jesuiten des 17. Jahrhunderts mit der Ansicht begonnen hatte, dass es in China im Wesentlichen *eine* chinesische Religion gebe, die dann systematisiert bei Hegel in seinen Vorlesungen zur Philosophie der Religion 1824 als «die Religion des Maßes» erscheint.¹¹ Obwohl Grube die Reduktion auf *eine* chinesische Religion bereits in seinen Vorlesungen von 1903/04 kritisiert

⁸ De Groot: *The Religious System of China*. 6 Bde., repr. Taipei 1976 (urspr. 1892), VII.

⁹ Jan Jacob Maria de Groot: *Sectarianism and Religious Persecution in China. A Page in the History of Religions*, Taipei 1963 (Nachdr. der Ausg. Leiden 1901).

¹⁰ De Groot: *Universismus, die Grundlage von Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*. Berlin 1918, 2.

¹¹ Siehe Hegel: *Die chinesische Religion oder die Religion des Maßes*, in: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Frankfurt 1969, 319-331.

hatte,¹² hält sich die Universalismus-These De Groot's von 1918 weithin,¹³ ist 1974 nochmals ausführlich von Freedman in einer öffentlichen Debatte gegen Wolf vertreten worden,¹⁴ und umfasst eben jene drei Lehren als Teile *des* chinesischen religiösen Denkens. Diese These erklärt eine als multipel erscheinende religiöse Identität als einheitliche, indem sie einen gemeinsamen nationalen oder kulturellen Grund verschiedener religiöser Traditionen behauptet.

Für Indien gilt seit Hacker das ganz ähnliche Vereinheitlichungsmodell des Inklusivismus,¹⁵ der hier als einheitliches Strukturmerkmal indischer Religiosität erscheint und diese ein. In der Indologie gibt es infolge dessen eine eigene analytische Tradition von Mylius und Wezler bis zu Axel Michaels, die die Verschiedenheit dieser inklusivistischen Identitätsstrukturen in formallogischen Figuren versucht zu beschreiben.¹⁶

¹² Grube, Weller et. al. betonen ausdrücklich, dass von den chinesischen Religionen nicht im Singular gesprochen werden dürfe. Vgl. Wilhelm Grube: *Religion und Kultus der Chinesen*, Leipzig, 1910 (Vorlesungen von 1903/04), Weller: *Unities and Diversities in Chinese Religion*, 1987. Das gleiche Problem findet sich auch im Hinblick auf den Hinduismus. Vgl. A. Michaels, v. Stietencron etc.

¹³ Vgl. ganz explizit etwa Helmuth von Glasenapp: *Die fünf Weltreligionen: Hinduismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Christentum, Islam*, München 2001 (urspr. 1963), 206-207. Vgl. auch noch Christian Jochim: *Chinese Religions*, 1986, 5 und Laurence G. Thompson: *Chinese Religion. An Introduction*, Belmont 1999⁵, XXIII. Eine differenziertere Sicht formulieren Shahar und Weller in ihrer Einleitung zu ihrem *Unruly Gods*, 1996, 20–22.

¹⁴ Vgl. Maurice Freedman: *On the Sociological Study of Chinese Religion*, 20 und Arthur Wolf: *Gods, Ghosts, and Ancestors*, 9.

¹⁵ Vgl. Paul Hacker, a.a.O.

¹⁶ Vgl. Klaus Mylius: *Die vedischen Identifikationen am Beispiel des Kausītaki-Brāhmana*, in: *KLIO Beiträge zur Alten Geschichte* 58.1 (1976) 145-166; Albrecht Wezler: *Zu den so genannten Identifikationen in den Brāhmanas*, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 20 (Festschrift Paul Thieme) 1996, 485-522; Axel Michaels: *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München: 1998, 365-374, spez. 367.

Die Auslegungen des Befundes multipler Religiosität variieren also je nach Vorannahme, Fragestellung und Erkenntnisinteresse. Und es versteht sich, wie ich meine, von selbst, dass wir uns hier ganz akademisch mit in diese Reihe einordnen, denn Wissenschaft ist auch wesentlich ein Regelsystem, das uns in eingeschränktem Rahmen helfen kann, durch die Schaffung bestimmter Bedingungen kontrollierte Erweiterungen unseres Horizontes vorzunehmen, die als Entdeckungen unerwartet hilfreiche Einsichten produzieren. In der Naturwissenschaft ist das vor allem das Experiment, das inzwischen auch in methodische Kritik geraten ist.¹⁷ Die so genannten Geisteswissenschaften haben, sofern sie nicht auch empirisch arbeiten und sich dabei methodologisch an die Naturwissenschaften anlehnen, anstelle dessen die Geschichte und die damit verbundene vergleichende Methode. Der im 18. Jahrhundert vorherrschende inneruniversitäre Vergleich ist seit ca. 150 Jahren ausgeweitet worden auf den Vergleich des so genannten «Eigenen» mit anderen europäischen Nationen zuerst, dann auch auf den Vergleich desselben mit außereuropäischen Kulturen, der diese als solche auch allererst als neue diskursive Einheiten schuf. Wenn wir heute also die Frage nach multipler religiöser Identität als *theologischer* Option stellen, dann ist ein Blick in die Geschichte und über die eigenen kulturellen Grenzen hinweg hilfreich und methodologisch zeitgemäß. Ich werde deshalb im nächsten Schritt einen Blick in den chinesischen traditionellen Diskurs zur religiösen Identität werfen, um zu sehen, ob sich dort so etwas wie eine diskursiv-theoretische Grundlage für etwas finden lässt, das wir aus der christlichen Perspektive als multiple religiöse Identität auffassen. Wir wollen sehen, ob sich das von China her auch anders verstehen lässt.

¹⁷ David C. Gooding: *Experiment and the Making of Meaning*, Dordrecht/Boston 1990; Gooding / T. Pinch / S. Schaffer: *The Uses of Experiment*, Cambridge/New York 1989; Gooding: *Experiment as an Instrument of Innovation: Experience and Embodied Thought*, URL http://www.bath.ac.uk/~hssdcg/Research/Cog_Tech_Text2001.html (Stand 14.06.07).

2. Chinesischer traditioneller Diskurs

Der traditionelle chinesische Diskurs zu religiöser Identität hat unterschiedliche diskursive Figuren entwickelt, welche die Grundlage sowohl einer heftig polemischen Streitkultur zwischen den Religionen als auch ganz verschieden begründeter Harmonieversuche bildet.

Auch im innerchinesischen Diskurs werden Religionen traditionell bestimmten Bereichen zugeordnet: Konfuzianismus der gesellschaftlichen Ordnung, Daoismus der körperlichen Gesundheit und Buddhismus der Philosophie und Spiritualität.¹⁸

In der Auseinandersetzung unterschiedlicher Philosophenschulen sind in China seit dem 5. Jh. v. Chr. zunächst in der Debatte zwischen Konfuzianern und Mohisten, dann aber auch in der Auseinandersetzung mit Daoisten, Legalisten und anderen Lehren sehr scharfsinnige und polemische Ausgrenzungsargumente entwickelt worden, die vor allem auf die Konsequenzen der Lehren im sozio-politischen, militärischen und ökonomischen Bereich der Staatsordnung hinwiesen, der sie zuallererst dienten. Diese Argumente zielen wie die Lehren selbst in erster Linie auf die Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung und richten sich nach dem Interesse der Herrschenden aus. Die einige Jahrhunderte später sich in China institutionalisierenden Religionen knüpfen unmittelbar an diese Tradition mit dieser selben Perspektive an.

Zugleich finden sich in den philosophischen Reflexionen einiger dieser frühen Schulen, insbesondere der konfuzianischen und daoistischen, Ansichten darüber, dass sich der Gehalt der jeweiligen Schule nicht in spezifischen Ausdrucksformen (insbesondere Sprache) fixieren ließe, sondern in unterschiedlichen Zusammenhängen auch je

¹⁸ Diese Klassifizierungen gehen auf die Systematiken sowohl von Polemiken wie von Harmonisierungsversuchen zurück, von denen diejenige Zongmis (780–841) in seinem *Yuanren lun* hier stellvertretend genannt werden soll, weil sie relativ früh datiert, relativ ausführlich und in gut annotierter und kommentierter Übersetzung westlichen Lesern bequem zugänglich ist in: Peter Nielsen Gregory: *Inquiry into the Origin of Humanity. An Annotated Translation of Tsung-mi's Yüan jen lun with a Modern Commentary*, Honolulu 1995, 80-104.

andere Gestalten habe.¹⁹ Auch diese Reflexionen werden in den religiösen Traditionen, insbesondere der buddhistischen, später fortgesetzt und auch weiter systematisiert.

Die chinesische und von dort her die gesamte ostasiatische Reflexion über das Verhältnis verschiedener Religionen verdichtet sich in dem Diskurs über die Drei Lehren (*sanjiao*), der mit ersten Vordenkern im vierten Jahrhundert einsetzt, mit der Reichseinigung im 6. Jahrhundert dann Regierungsprogramm wird und von dort her eine eigene intellektuelle Tradition bildet, die bis ins 20. Jahrhundert andauert. Dieser Diskurs hat genau die beiden Seiten von Polemik und Harmonie in erbitterten Wettstreiten der Religionsvertreter vor dem Kaiser einerseits wie auch in kaiserlichen Traktaten über das gebotene Zusammenspiel der Religionen und der entsprechenden Theorienbildung dazu auf der anderen Seite.

Zur polemischen Debatte zwischen den Religionen ist bereits ausführlich gearbeitet worden. Die Textsammlungen *Hongming ji* und *Xu Hongming ji* enthalten eine ganze Reihe buddhistischer polemischer Traktate gegen den Daoismus.²⁰ Livia Kohn hat in der Einleitung ihrer Übersetzung eines der zentralen Texte dieser Sammlung eine sehr genaue und ausführliche Darstellung dieses Textgenres mit Zusammenfassungen der wichtigsten Traktate dieses Genres gegeben.²¹ Die daoistische Polemik ist vor allem in Schriften enthalten, die sich auf die Theorie der Bekehrung der Barbaren (*huabai*) beziehen. Demnach ist der Buddhismus nichts anderes als die verzerrte, entfremdete und nur halbverstandene Form daoistischer Lehre, die von Laozi nach seinem mysteriösen Verschwinden aus China nach Indien gebracht habe und welche nun wie ein schwaches Echo wieder aus Indien zurück komme, der in China authentisch bewahrten Lehre aber weit unterlegen sei.²²

¹⁹ Vgl. dazu die ausführliche Untersuchung in Rudolf G. Wagner: *Language, Ontology, and Political Philosophy in China*, New York 2003, 5-82.

²⁰ Vgl. Helwig Schmidt-Glintzer: *Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China*, Wiesbaden 1976.

²¹ Livia Kohn: *Laughing at the Tao. Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*, Princeton 1995.

²² Erik Zürcher: *The Buddhist Conquest of China, The Spread and Adaption of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden 1959, 307. Siehe auch

Ich betone diese Streittradition hier deshalb ganz bewusst, um daran zu zeigen, dass die einzelnen religiösen Traditionen in China seit ihrer Entstehung im ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert ein sehr klares Bewusstsein eigener Identität hatten, dass von da aus dann auch interreligiöse Grenzen in China zu allen Zeiten erbittert ausgefochten wurden und neben allen Formen synkretistischer Handlungen und harmonisierender Bekenntnisse immer ein sehr klares Bewusstsein von der Andersartigkeit der anderen religiösen Traditionen geherrscht hat.

Relevanter als diese Streitschriften sind für unser Thema aber die Versuche, die drei Lehren als kompatibel zu erklären, denn hier ist der Ort, an dem systematisch so etwas wie multiple religiöse Identität begründet wird.

2.1 Identitätsstiftung im Diskurs über die Harmonie der Drei Lehren

Die theoretische Reflexion über das Verhältnis der drei Lehren Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus ist kein Merkmal oder Bestandteil der chinesischen Lehren, die dadurch selbst synkretistisch würden, sondern ein Merkmal des Redens über sie. Das Diskutieren über doktrinaire Inhalte muss sorgfältig vom Diskutieren über das Verhältnis der Lehren unterschieden werden, und die Tatsache, dass diese verschiedenen Diskussionen gleich von Anbeginn an im chinesischen Mittelalter auch in verschiedenen schriftlichen Genres ausgetragen wurden, bestätigt diese Ansicht. Der Diskurs über die Harmonie der drei Lehren entsteht gerade aus einer als allzu polemisch empfundenen Abgrenzung, als Versuch, Identität zwischen verschiedenen Traditionen herzustellen, als Überlebensstrategie und als politisches Programm.

Er verwendet und konstruiert logische Identifikationsfiguren, die sich teils auf indigene und teils auf indische Vorläufer zurückführen lassen und die im folgenden vorgestellt werden sollen, weil sie die konzeptuelle Grundlage für die diskursiven Operationen bilden, die verstanden

Max Deeg: Laozi oder Buddha? Polemische Strategien um die «Bekehrung der Barbaren durch Laozi» als Grundlagen des Konflikts zwischen Buddhisten und Daoisten im chinesischen Mittelalter, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 11 (2003) 209-234.

werden müssen, wenn die als synkretistisch oder pluralistisch bezeichneten ostasiatischen religiösen Diskurse adäquat beurteilt werden sollen.

2.1.1 Systematische Grundannahmen

Problematisch werden multiple religiöse Identitäten nämlich nur dann – dies wäre die dieser Untersuchung zugrunde liegende Hypothese – wenn entweder Hierarchien zwischen unterschiedlichen religiösen Feldern ungeklärt sind oder wenn unterschiedliche religiöse Autoritäten miteinander in Widerstreit geraten, in Fällen also, wo die beständig – auch innerhalb einer religiösen Tradition – stattfindende Identitätsstiftung unterschiedlicher religiöser Bereiche nicht mehr möglich erscheint. Dabei folgt ein Widerstreit unterschiedlicher Autoritäten nur dann wenn unterschiedliche religiöse Bindungen sich auf ein und dasselbe Hoheitsgebiet beziehen, denn Zugehörigkeit, das wäre eine andere grundlegende Annahme, wird immer vollständig und ausschließlich verstanden. Dabei gibt es unterschiedliche Formen der Zugehörigkeit. Zu befragen ist danach das grundlegende Modell, nach dem Wirklichkeit und Ganzheit gedacht werden. Wenn die Annahme gilt, dass die Welt eine Ganzheit bildet, die von einem Schöpfergott geschaffen wurde, dessen Ausdruck sie als Werk ist, und das Denken eine Wahrheit annimmt, auf die systematisch alles bezogen werden können muss, dann müssen unterschiedliche Religionen auch theologisch anders zueinander ins Verhältnis gesetzt werden als wenn die andere Annahme gilt, dass die Welt grundsätzlich in Wirklichkeitsaspekten erfahren und gedacht wird, die als verschiedene Teile eines einheitlichen klassifikatorischen Ordnungssystems nebeneinander stehen aber – als diesem einen Ordnungssystem zugehörig – analogische Identitäten bilden, die miteinander korrelieren. Dieser letzte Fall ist in Ostasien der traditionell verbreitete, und er äußert sich in einer Reihe von Identifikationsfiguren, die im Folgenden vorgestellt werden sollen.

2.1.2 Identifikationsfiguren

Als grundlegendes Prinzip der Identifikation unterschiedlicher Lehren gilt in China die Annahme einer Einheit in der Vielfalt. Diese Annahme findet sich bereits sehr früh und von da an historisch durchgängig in der

chinesischen Geistesgeschichte sowohl in der konfuzianischen wie auch in der daoistischen Tradition, und die einschlägigen Passagen der kanonischen Literatur wie etwa der Satz aus dem *Buch der Wandlungen* (*Yijing*): «unterschiedliche Wege führen zu einem gemeinsamen Ziel» (*shutu tonggui* 殊途同歸)²³ werden immer wieder zitiert. Später, als der Buddhismus mit einbezogen wird, werden dafür zusätzlich Metaphern verwendet wie: Alle Flüsse fließen in ein großes Meer, die drei Füße einer Tripode, die drei Gestirne etc.²⁴

Diese Grundannahme wird konkret in folgenden exegetischen Strategien umgesetzt

- a) Übersetzung verschiedener religiöser Begriffe ineinander. A=B. Analog dazu findet sich auch die Gleichsetzung bestimmter doktrinärer Elemente der Lehren.
- b) Identifizierung zweier analoger Strukturen, deren Elemente gleichgesetzt werden. Hier werden oftmals numerische (*shu*) Klassifikationsschemen oder Begriffsreihen konstruiert und dann miteinander gleichgesetzt. So wurden etwa fünf buddhistische Vorschriften mit den fünf chinesischen Tugenden korreliert.
- c) Identifizierung zweier analoger Konzepte, die sich gegenseitig erhellen sollen.
- d) Identifizierung zweier analoger Konzepte, die sich gegenseitig ergänzen sollen.
- e) Angabe von Parallelpassagen aus konfuzianischen, daoistischen und buddhistischen Klassikertexten, die das gleiche bedeuten sollen, Vernetzungsstrategien.
- f) Identifikation von gleichen *topoi* in Konfuzianismus, Buddhismus, Daoismus wie etwa: Vergleich von Klarheit des Wassers und Klarheit des Geistes, Weise sind ruhig und unbewegt, Unbewegtheit des Geistes, ohne Denken sein,

²³ Vgl. *Yijing*: Xici. Für den innerbuddhistischen Kontext siehe Gregory, a.a.O., 77.

²⁴ Vgl. dazu Liu Mi (ca. 12./13. Jh.): *Sanjiao pingxin lun*, in: Wang Yunwu (Hg), *Congshu jicheng*, Shanghai 1937. Siehe auch Taishō 52 (2117) 781-794. Reprint auch in Shi Jun / Lou Yulie et al. (Hg), *Zhongguo fojiao sixiang ziliao xuanbian* Bd. 3.3, Beijing 1989, 501-531.

Festheit (*ding* 定), Weise und Normale haben die gleiche Natur, Latenz der eigenen guten Natur, Durchdringung von allem auf der Welt, Bewahren der Mitte.

Die Begründungen für diese Identifikationen basieren meist auf philosophischen Vorannahmen, die gleichzeitig die Bedingung für multiple religiöse Identität in China bilden. Sie umfassen die folgenden:

- a) Bestimmte Begriffe enthalten eine «verborgene Bedeutung», einzelne Grapheme werden strukturanalytisch (im Hinblick auf ihre graphischen oder phonetischen Bestandteile), abstrakt, symbolisch oder metaphorisch gelesen und können so miteinander identifiziert werden.
- b) Über Paarungen werden Identifikationen unterschiedlicher Bereiche eines vermeintlich Gemeinsamen vorgenommen, wodurch diese Bereiche als komplementäre Aspekte eines größeren Ganzen identifiziert werden. So etwa die Bereiche von Benennung (*ming* 名) und Realität (*shi* 實), von Grundlage (*ti* 體) und Anwendung (*yong* 用), von vorläufig (*quan* 權) und endgültig (*shi* 實), von Gegenstand (*shi* 事) und Essenz (*yao* 要), von Wurzel (*ben* 本) und Astende (*mo* 末) sowie von Innen (*nei* 內) und Außen (*wai* 外) etc. Der philosophische Hintergrund für diese dualistische Struktur ist einerseits die chinesische Tradition kosmologischer Korrelationssysteme, die verschiedene Bereiche der Welt korrelativ einander zuordnen und somit als Bestandteile eines größeren Ganzen definieren. Andererseits auch die buddhistische Theorie von den zwei Wahrheiten (*erdi* 二諦). Gemäß dieser Lehre ist Wahrheit zweigeteilt in eine, welche die höchste Bedeutung betrifft und die sich der Sprache entzieht (*paramārtha*, *zhen* 真)²⁵, und eine, welche die weltliche Realität betrifft und die sich im Medium der Sprache bewegt

²⁵ «*Parama*» wurde im Chinesischen als «Erste» (*diyī* 第一) und somit als die Wurzel (*ben* 本) gelesen. Im Gegensatz zu der Vielfalt der sekundär entstandenen Dinge. Zwei Aspekte (*satya*) wurden somit als Entwicklungsphasen verstanden. Vgl. Walter Liebenthal: Chinese Buddhism During the 4th and the 5th Centuries, in: Monumenta Nipponica 11.1 (1955) 44-83, 63; siehe dazu auch Robert H. Sharf: Coming to Terms with Chinese Buddhism, Honolulu 2002, 63-65.

(*samvrti*, 俗).²⁶ Diese Zweiteilung in etwas Wahres, Essentielles, Unveränderliches etc. und etwas Vorläufiges, Bewegliches, Veränderliches, Funktionales wird in eine ganze Reihe analytischer Gegensatzpaare aufgenommen und in verschiedensten Diskussionen verwendet. Das lässt sich direkt auf den Diskurs über die Lehren übertragen. In der moralischen Handlungsrealität sind sich die Lehren alle gleich, sodass im Diskurs über die Drei Lehren vergleichend über sie gesprochen werden kann. In der buddhistischen doktrinären Theorie andererseits wird über die Lehren nicht vergleichend gesprochen.

- c) Das buddhistische *upāya*-Konzept schließt sich als weitere pädagogische Erklärungsfigur direkt daran an. Demnach hat der Buddha ein und dieselbe Wahrheit im Hinblick auf die unterschiedliche Verstehensfähigkeit unterschiedlich weit entwickelter Zuhörer unterschiedlich dargelegt, um den Zuhörern verschiedenster Verstehensgrade einen möglichst schnellen Weg zur Erleuchtung zu bahnen.²⁷ Die Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit seiner Lehre lässt sich durch das Zweiwahrheitenmodell gut auf eine einheitliche Doktrin beziehen.
- d) Dem folgen auch die buddhistischen *panjiao* 判教 – Klassifikationssysteme (*he hui* 合會-Methode²⁸), in welche die unterschiedlichen buddhistischen Schulen, in einigen aber auch

²⁶ Vgl. Paul L. Swanson: *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy. The Flowering of The Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, Berkeley 1989.

²⁷ Das finden wir in allen Mahāyāna-Sutren als zentrale Botschaft. Sie bildet ein durchgängiges Thema besonders im *Lotus-Sutra*, vgl. zu *upāya* im *Vimalakīrti-nirdeśa sūtra* auch Richard B. Mather: *Vimalakīrti and Gentry Buddhism*, in: *History of Religions* 8.1 (1968) 60-73, 66.

²⁸ So wird die Methode Zongmis genannt, vgl. Shih Heng-ching: *The Syncretism of Ch'an and Pure Land Buddhism*, New York 1992, 17. Er selbst verwendet freilich den Begriff «*huitong benmo* 會通本末» für sein methodisches Programm im vierten Teil des *Yuanren lun* und verweist in diesem Zusammenhang auf die Formulierung «*tong gui yi yuan* 同歸一源». Vgl. T45n1886, 710b4, Gregory, a.a.O., 189.

Konfuzianismus und Daoismus eingeordnet sind. Diese Klassifikationen, die eine hierarchische Ordnung der verschiedenen Lehren vornehmen, gehen mit der Annahme der Zweiwahrheitenlehre und dem *upaya*-Gedanken davon aus, dass die unterschiedlichen Schriften und Lehren unterschiedliche Entwicklungsstufen der unterschiedlichen Lehren spiegeln, deren Wahrheit im Grunde aber eine ist.²⁹

- e) Als oberste aller Lehren steht in manchen dieser Klassifikationssysteme die buddhistische *huayan*-Lehre, die das Klassifikationsschema der zwei Wahrheiten mit ihrem Dogma durchbricht, dass Geist und Welt sich in vollständiger Weise durchdringen, was zu der Auffassung führte, dass das Sein als ein vom Absoluten durchdrungenes Sein ein wunderbares Sein sei und den Unterschied von absoluter und relativer Wahrheit negierte.

Bislang bin ich nicht auf die Identifikationsfiguren der kryptischen (A ist im Grunde B), der seriellen (A = B = C...), der streng inklusivistischen (a = [A = B], A ist alles und daher auch B), der gedehnten (A ist alles), der komprimierten (Alles ist in A) oder gepaarten Identifikation (A und B gehören notwendig zusammen) gestoßen, wie sie etwa im Hinduismus zentral verwendet werden.³⁰ Auch die Identifikationsform der Paronymie (in Bezug auf ein Identisches ausgesagt werden), wie sie etwa im Zusammenhang korrelativer Zuordnungen z.B. bei den YinYang- und Wuxing-Systemen üblich ist, hat sich (bislang) nicht als

²⁹ Vgl. Ōchō Enichi: The Beginnings of Buddhist Tenet Classification in China, in: The Eastern Buddhist n.s. 14.2 (1981) 71-94. Ōchō fragt nach den Frühformen dieses Systems. Der exzellente Aufsatz konzentriert sich auf die Analyse eines bestimmten *panjiao*-Modells. Vgl. auch Liu Ming-wood: The p'an-chiao system of the Hua-yen school in Chinese Buddhism, in: T'oung Pao 67 (1981) 10-47 sowie ders.: The advent of the practice of P'an-chiao in Chinese Buddhism, in: Journal of Oriental Studies 26.1 (1988) 1-27. Zu Zongmis *panjiao*-System vgl. Peter N. Gregory, a.a.O., 4-8, vgl. auch Shih, a.a.O., 14.

³⁰ Vgl. zu Varianten von Identifikationen in der indischen Tradition Michaels, a.a.O., 365-374, spez. 367; Mylius u. Wezler a.a.O.

Identifikationsfigur im Diskurs über die Drei Lehren ausmachen lassen.³¹

Bei den Identifikationen lassen sich defensive und offensive Strategien unterscheiden. Im defensiven Fall werden Missverständnisse versucht aufzuklären. Im offensiven Fall wird die andere Lehre vereinnahmt, ältere Interpretationen werden für ungültig erklärt, das Eine und Gleiche wird entdeckt und die andere Lehre wird auf die eigene hin ausgelegt.

Die oben angeführten Figuren werden zu argumentativen und rhetorischen Konventionen und werden auch kombiniert, wodurch sie sich gegenseitig stabilisieren.

2.2 Harmonie und Pluralismus

Entscheidend an diesen früheren Vereinheitlichungs-Figuren ist, dass sie die Lehren im Wesentlichen so belassen wie sie sind und keinerlei Anspruch erheben, die anderen oder die eigene Lehre zu verändern, zu vermischen oder systematisch zu vereinheitlichen.³² Vielmehr sorgen sie dafür, dass jede in ihrem eigenen Rahmen verbleiben und ihre eigene Identität wahren kann. Erst in der Ming-Zeit (1368–1644) wird aktiv nicht mehr nur rhetorisch, sondern auch inhaltlich nach Einmischung gesucht. Bis dahin wurden andere Lehren zwar wahrgenommen und

³¹ Zur Paronymie vgl. G. Patzig: Theologie und Ontologie in der *«Metaphysik»* des Aristoteles, in: *Kant-Studien* (1960) 185-205, 192ff. Die Denkform der *«Paronymie»* scheint mir im chinesischen Fall dort vorzuherrschen, wo etwa das Feuer zwar einerseits als konkrete Sache aufgefasst wird, gleichzeitig aber auch als das Erste unter allem Warmen als Fundament für eine Klasse von Dingen steht, die alle je verschiedene Bezüge dazu haben. Das Feuer ist das *«am meisten Warme»*. Allem was sonst noch *«warm»* genannt wird, kommt diese Eigenschaft nur auf Grund des in ihm enthaltenen oder auf es einwirkenden Feuers zu. So ist es bei Aristoteles, und ein ähnliches Muster lässt sich, weniger theoretisch erörtert, im Hinblick auf die Qualitäten der Qualitätszyklen YinYang, Wuxing etc. auch in China denken.

³² Vgl. dazu auch Albert E. Dien: Yen Chih-t'ui (531-591†). A Buddho-Confucian, in: A. F. Wright / D. Twitchett (Hg): *Confucian Personalities*, Stanford 1969, 43-64, 50.

allenfalls auch deren Schriften zitiert, aber nur aus taktischen Erwägungen nach außen hin und nicht untereinander in der internen Diskussion.³³ So findet vorher keine Vermischung statt, sondern nur rhetorische Anbindung, die dafür sorgt, dass die Lehren parallel nebeneinander in einem Bezug von analogischen und numerischen Korrelierungen sowie hierarchischen Zuordnungen bleiben. Ausgegangen wird dabei, wie oben erwähnt, von der Idee einer Identität in Unterschiedlichkeit, und die Bedingung eines Zueinanderbringens der unterschiedlichen Lehren besteht gerade darin, dass sie auf diese Weise getrennt gehalten werden können. Die Einheit der drei Lehren wird behauptet, deren Prinzipien und Begriffe werden gleichgesetzt ohne dass der Versuch dabei unternommen wird, eine Synthese unter ihnen herzustellen,³⁴ eine Art religionspolitischer Behaviorismus.

Es paart sich hier eine meist auf der angenommenen Gleichartigkeit einer gemeinsamen Ethik gegründete Toleranz mit einem strikten Exklusivismus in doktrinären Dingen.³⁵ Diese Toleranz, die dadurch geäußert wird, dass auf geradezu stereotype Weise einerseits rituell die Gleichheitsmetaphern geäußert werden, andererseits das gemeinsame Streben nach dem Guten hervorgehoben wird, ist auch die Grundlage des Drei-Lehren-Diskurses.

So bilden die genannten intellektuellen Kontexte keinen wirklichen Ausgangspunkt für möglichen Pluralismus, weil im doktrinären Kontext die anderen Lehren ignoriert oder als gegnerisch bekämpft werden und im Kontext der Vereinheitlichung der drei Lehren zu einem gemeinsamen Grund die Unterschiedlichkeit und Pluralität der drei Lehren ignoriert oder negiert wird.

Auch die politische Dreilehrenpropaganda wie wir sie seit der Tangzeit und verstärkt dann mit eigenen kaiserlichen Schriften in der

³³ Zürcher, a.a.O., 12; Edward T. Ch'ien: *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*, New York 1986, 7.

³⁴ Ch'ien, a.a.O., 8.

³⁵ Shi Sengmin hat in seinem *Ronghua lun* 戎華論 (Hongming ji 7, Taishō 2102, 52.47a-48a) genau diesen Widerspruch in seiner Replik auf Gu Huans (420-483) *Yixia lun* 夷夏論 (Nanshi 75, Nan Qishu 54, Übers. Schmidt-Glntzer, a.a.O., 976, 100-103) geäußert. Vgl. Kohn, a.a.O., 168.

Song- und Mingzeit finden³⁶ zielt nicht auf eine Gleichstellung oder Vermischung der drei Lehren. Die hier vorgetragene Toleranz ist eher so zu verstehen wie die Toleranz der römischen Kaiser gegenüber den vielen religiösen Strömungen im römischen Reich, die so lange geduldet waren, solange sie den römischen Herrschaftsanspruch auf die Einheit des Reiches nicht in Frage stellten und den Staatskult nicht ablehnten.³⁷

2.3 Der Dreilehren-Diskurs der Mingzeit (1368-1644)

In der Ming-Zeit (1368-1644) findet unter anderem vermutlich wegen der normativen kaiserlichen Vorgabe des von ihm verfassten Dreilehrentraktats *Sanjiao lun*,³⁸ die in Schriften zu den Lehren häufig zitiert wird, eine Veränderung im *sanjiao*-Diskurs statt, der nun sehr weit verbreitet und geläufiger Bestandteil des Redens über die Lehren wird. Die drei Lehren werden nicht mehr als drei getrennte Füße einer Tripode angesehen, sondern werden miteinander verwoben, um sich gegenseitig zu erhellen.³⁹

Mit der kaiserlichen Vorgabe war diese Möglichkeit auch öffentlich gegeben. Aber auch hier ist wichtig zu sehen, dass nichts ganz Neues entworfen wurde, das die Lehren wirklich vereint hätte. Vielmehr wird immer von dem gegebenen doktrinären Rahmen ausgegangen, der meist

³⁶ Siehe dazu unten.

³⁷ Vgl. dazu H. Richard Niebuhr: *Christ and Culture*, New York/Evanston 1956, 7-9.

³⁸ Eine erste vollständige Übersetzung dieses Textes hat Romeyn Taylor vorgelegt: *An Imperial Endorsement of Syncretism. Ming T'ai-tsu's Essay on the Three Teachings: Translation and Commentary*, in: *Ming Studies* 16 (1983) 31-38. Eine Teilübersetzung findet sich bei John D. Langlois Jr. und Sun K'o-k'uan 孫克寬: *Three Teachings: Syncretism and the Thought of Ming T'ai-tsu*, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 43 (1983) 97-139. Siehe auch Romeyn Taylor: *Ming T'ai-tsu and the Gods of the Walls and Moats*, in: *Ming Studies* 3 (1977) 31-49. Diese Übersetzungen haben meines Erachtens die Struktur des Arguments und die Bauart des Textes nicht verstanden, vgl. dazu mein unveröffentlichtes Manuskript (2002): *Zum «Synkretismus» Ming Taizus. Die «Abhandlung zu den Drei Religionen» (*Sanjiao lun*)*.

³⁹ Ch'ien, a.a.O., 14.

durch einen schriftlichen Kanon gesetzt ist. Und von diesem ausgehend werden dann die anderen Lehren als «Kommentare» herangezogen.⁴⁰ Das die Ming-Zeit prägende neue Verhältnis der drei Lehren zueinander ist ein kommentarielles. Die zentralen Texte bleiben die kanonischen und werden nicht neu verfasst, nur mit neuem Material neu ausgelegt. Das zeigt sich sehr anschaulich in der Ausweitung eines Genres von Texten, den, wie ich es nennen möchte, «Dreilehrenkommentaren», Kommentaren, welche Texte einer anderen Schule aus der eigenen Sicht auslegen. Solche Kommentare wurden früher bereits verfasst,⁴¹ Aber in der Mingzeit werden diese Dreilehrenkommentare zu einem sehr verbreiteten Genre. In der Ming-Zeit ist die Kommentarform neben den Moralbüchern das typische Ausdrucksmedium des *sanjiao*-Diskurses. Diese Praxis setzt sich bis in die staatlichen Examen durch, wo es gang und gäbe wird, die konfuzianischen Klassiker auf der Grundlage buddhistischer und daoistischer Ideen auszulegen,⁴² sodass dies 1588 sogar per kaiserlichem Dekret verboten wird.⁴³

Der Bezug zu den anderen Lehren ist dabei immer ein instrumenteller und dient nicht selten der Verteidigung einer theoretischen Position – und zwar nicht gegenüber anderen Lehren, sondern gegenüber anderen Strömungen innerhalb der eigenen Lehre. Diese Positionen sind nicht selten gleichzeitig auch politisch zu lesen, sodass multiple religiöse Identität zum Ausdruck politischer Opposition und somit einer neuen (politischen) Identität wird. Aus den neuen kommentariellen Bezugnahmen der Lehren aufeinander wird deutlich,

⁴⁰ Diese treffende Formulierung stammt von Jiao Hong 焦竑 (1540–1620), vgl. Ch'ien, a.a.O., 88.

⁴¹ Oder Texte der eigenen Schule im Lichte der Lehren und Texte anderer Schulen auslegen, vgl. dazu Joachim Gentz: Daoist Hermeneutics: Wang Jie's 王玠 (Yuan dynasty) Analytical Commentary with Graphics to the Wondrous Canon of the Eternal Purity and Tranquility as taught by the Supreme Venerable Sovereign (Taishang Laojun shuochang qingjing miaojing zuantu jiezhu 太上老君說常清靜妙經纂圖解注), in: Journal of Chinese Philosophy (im Erscheinen).

⁴² Vgl. Sakai Tadao: Confucianism and Popular Educational Works, in: W. De Bary: Self and Society in Ming Thought, New York 1970, 331-364, 338.

⁴³ Ch'ien, a.a.O., 25.

dass es in der Mingzeit um eine Neuauslegung der eigenen Lehre ging, bei der die anderen Lehren anscheinend als weniger identitätsgefährdend angesehen wurden als die Gegner innerhalb der eigenen Lehre. Das leichte Zugeständnis der Einheit der drei Lehren in der Ming-Zeit ist ein ganz neues Zeugnis dafür, dass die anderen Lehren für eine ganze Reihe von Denkern keinen Grund mehr für Berührungs- und Vermischungsängste darstellen. Sie können deshalb ohne weiteres für eine Auslegung der je eigenen Schriften auf eine solche Weise herangezogen werden, dass sie zur Stärkung der eigenen Identität innerhalb der eigenen Lehre beitragen.

Die veränderte Semantik des Begriffes ändert jedoch wenig etwa für die Frage nach dessen pluralistischem Potential. Auch in der Mingzeit, und das ändert sich auch in der Qingzeit (1644-1911) nicht, signalisiert der *sanjiao*-Begriff keinerlei Bereitschaft zu einem pluralistischen Synkretismus, die religiöse Identität wird also nicht neu als multiple konstruiert. Obwohl verschiedene Denkbemühungen unternommen werden, unterschiedliche Lehren ineinander zu lesen, aufeinander zu beziehen und inhaltlich miteinander zu verweben, lösen sich auch diese *sanjiao*-Modelle im konkreten Fall nach meinen bisherigen Untersuchungen nie aus dem Rahmen des Arsenal früherer Identifikationsfiguren. Im Gegenteil, gerade das Bemühen um eine Verwebung der unterschiedlichen Lehren führt zu neuen Formen von inhaltlicher Aneignung, die eine zuvor noch zugestandene Unterschiedlichkeit zunehmend versuchen zu vereinheitlichen.

3. Schluss

Ich habe versucht in einem ersten Schritt einige der historischen Vorbedingungen unseres eigenen Verstehens multipler religiöser Identität in Asien aufzuzeigen. In einem zweiten Schritt habe ich dann versucht, chinesische Erklärungsmodelle für die Vielfalt und Unterschiedlichkeit von solchen Lehren zu sondieren, die je behaupten, vom Ganzen zu sprechen. Diese Erklärungsmodelle finden sich insbesondere in einem Diskurs, der über das Verhältnis der drei Lehren Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus reflektiert. Hier finden sich diskursive Begründungen für eine mögliche Einheit (nicht Multiplizität) religiöser Identität in einer multiplen religiösen Landschaft. Dafür habe

ich analytische Figuren unterschieden, mit denen Identifikationen vorgenommen werden und die entsprechenden philosophischen Modelle dazu vorgestellt, auf deren Basis diese Identifikationen begründet werden können. Die verschiedenen Lehren werden dabei in ein Verhältnis geordnet, das innerhalb eines übergeordneten Klassifikationssystems, also von einer klassifikatorischen Zentralperspektive aus definiert wird, die immer hierarchisch operiert. Diese zentralperspektivische Aneignung der Vielfalt, die das Monopol auf die Wahrheitsfrage nicht aufgibt, erlaubt eine Vielfalt von Religionen nebeneinander. Was wir vorfinden, sind nicht eigentlich multiple religiöse Identitäten, sondern ein Set von Identifikationsfiguren, das es ermöglicht, die religiösen Traditionen in einem übergeordneten Ordnungsdiskurs als Bestandteile einer einheitlichen Identität zu denken. Dieser Ordnungsdiskurs ist vor allem im politischen Raum von oben vorgegeben und von dort her entwickelt worden. Er umgeht systematische Einheitsentwürfe auf doktrinärer Basis, schaltet diese vielmehr aus, sodass sie nicht mehr Gegenstand weder der Religionspolitik und folglich auch nicht der interreligiösen Streitereien sind (die immer nur vor dem Herrscher ausgetragen und entschieden werden). Garrett hat drauf hingewiesen, dass eine Harmonisierung unterschiedlicher Lehren im Kontext philosophischer Auseinandersetzung wie wir sie zwischen den drei Lehren in der Tangzeit (618–907) finden, logisch keinen Sinn ergibt: «Within a competitive debate framework, the conclusion that the clash of arguments has demonstrated the truth of both or all doctrines seems odd, if not outright illogical. From a philosophical standpoint, the notion that each religion expresses the same truth in its own way is a respectable intellectual tenet in China as in the West. However, it is not one that the structure of the competitive debate format of the *Three Doctrines Discussions* would seem to encourage, or even be consistent with.»⁴⁴ Indem der Herrscher idealerweise im Hinblick auf die einzelnen Lehren doktrinär neutral ist, sind es die öffentlichen Polemiken auch, die sich,

⁴⁴ Vgl. Mary M. Garrett: The «Three Doctrines Discussions» of Tang China. Religious debate as a rhetorical strategy, in: *Argumentation & Advocacy* 30.3 (1994) 150-161, URL <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-ADM/garrett.htm> (Stand 15.06.07).

wie die staatlichen Kontrollinstanzen, entsprechend stärker auf religionsästhetische Merkmale als formale Indikatoren von Widerstreit oder Harmonie konzentrieren. Die vielfältigen und komplexen Verhandlungen um die Vorherrschaft über bestimmte Legitimationsfelder haben daher im Laufe der Jahrhunderte zu subtilen ästhetischen Codes geführt, die bis heute Gültigkeit haben.⁴⁵ Die doktrinäre Polemik beschränkt sich eher auf die Spezialisten und ist für die meisten Gläubigen irrelevant. Für sie sind die jeweiligen Funktionen entscheidender, welche die einzelnen religiösen Traditionen in verschiedenen Lebensbereichen als Bestandteile eines größeren Ganzen (und auch hier wieder: identischen) je für die verschiedenen Bedürfnisse des eigenen Lebensvollzuges anbieten. Um die Dominanz dieser Felder wird zwischen Staat und zwischen Religionen in Asien bis heute gestritten.

⁴⁵ Vgl. Joachim Gentz: Zur Konstruktion religiöser Devianz am Beispiel von Scientology und Falun gong. Antrittsvorlesung zusammen mit Andreas Grünschloß am 03.12.2003 in Göttingen.