
This item was submitted to [Loughborough's Research Repository](#) by the author.
Items in Figshare are protected by copyright, with all rights reserved, unless otherwise indicated.

Aussenansicht: Religionspluralismus in Ostasien [An exterior view: religious pluralism in East Asia]

PLEASE CITE THE PUBLISHED VERSION

<https://www.aschendorff-buchverlag.de/shop/vam/apply/viewdetail/id/4289/>

PUBLISHER

Aschendorff Verlag

VERSION

AM (Accepted Manuscript)

PUBLISHER STATEMENT

This work is made available according to the conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) licence. Full details of this licence are available at: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

LICENCE

CC BY-NC-ND 4.0

REPOSITORY RECORD

Klein, Thoralf. 2019. "Aussenansicht: Religionspluralismus in Ostasien [an Exterior View: Religious Pluralism in East Asia]". figshare. <https://hdl.handle.net/2134/18132>.

Außenansicht: Religionspluralismus in Ostasien

Thoralf Klein

Die Vorstellung, religiöser Pluralismus sei nicht eine bloße Eigenschaft, sondern nachgerade ein Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte, ist nicht unproblematisch und zumindest verkürzend. Markenzeichen stehen in der Wirtschaft für die einzigartigen und unverwechselbaren Eigenschaften eines Produkts, die vor Fälschung und Nachahmung geschützt werden sollen (dass diese Eigenschaften oftmals ausschließlich auf Zuschreibung und Illusion beruhen, soll uns hier nicht weiter beschäftigen). Fragen wir in diesem Sinne, ob religiöser Pluralismus ein einzigartige Errungenschaft der europäischen Kultur sei, dann muss die Antwort wohl nein lauten – zumindest wenn die Frage in dieser allgemeinen Form gestellt wird. Denn Europa ist keineswegs die einzige Weltregion, in der es einen religiösen Pluralismus gegeben hat; ja man kann die Ansicht vertreten, dass das religiöse Feld in vielen Weltregionen (etwa Afrika, aber eben auch Ostasien) mindestens genauso plural organisiert gewesen sind wie das europäische und dabei eine viel größere Kontinuität aufweist. Man muss daher wohl die Frage anders stellen und sich nicht fragen, ob Europa einen einzigartigen religiösen Pluralismus hervorgebracht hat, sondern inwieweit sich dieser von anderen religiösen Pluralismen unterscheidet.

Hierzu einen kleinen Beitrag zu leisten, ist Zweck und Absicht dieses Aufsatzes, der eine Überblicksdarstellung über die religiöse Situation Ostasiens zwischen etwa 1400 und der Gegenwart liefern soll. Er gliedert sich in zwei Abschnitte, einen systematischen und einen historischen; der systematische wird eine Übersicht über die verschiedenen religiösen Formen Ostasiens geben, der historische die Dynamik der Entwicklung des religiösen Feldes skizzieren.

1. Systematik der ostasiatischen Religionen und der religiöse Pluralismus Ostasiens

Ich beginne diesen Teil mit der Frage, was denn nun die Besonderheit des religiösen Pluralismus in Ostasien ausmacht. An den Anfang stelle ich eine ganz einfache und selbst gemachte Definition, nach der Pluralismus nicht mehr und nicht weniger bezeichnet als die gleichzeitige Existenz unterschiedlicher Religionen in ein und demselben politischen und sozial-kulturellen Zusammenhang; dieser Zusammenhang ist im Fall Ostasiens ein staatlicher und später nationaler, da die Staaten China, Japan und Korea für die Forschung nach wie vor

die primären Analyseeinheiten bilden, auch wenn das Bewusstsein für die Verflechtungen innerhalb der Weltregion Ostasien in den letzten Jahren enorm gewachsen ist.

Den Religionsbegriff verwende ich dabei als eine analytische Kategorie; denn ein solcher Begriff (ch. *zongjiao*, jap. *shûkyô*, kor. *gyo*) existiert in den ostasiatischen Sprachen erst seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts, als ein Äquivalent für den europäischen Religionsbegriff entwickelt wird. Zuvor war ein abstraktes Sprechen über Religion unmöglich, da die im religiösen Zusammenhang verwendeten Begriffe stark limitierender Natur waren; der unserem Religionsbegriff vielleicht am nächsten kommende Begriff (ch. *jiao*, jap. *kyô*, kor. *gyo*) bedeutet „Lehre“ und klammert die religiöse Praxis aus. Unterbegriffe wie *zongmen/shûmon* oder *zongpai/shûha* bezeichnen Schulen oder Strömungen („Sekten“) innerhalb einer solchen Lehre. Daneben existiert eine Fülle konkreter Termini für religiöse Einrichtungen und Handlungen; so gibt es beispielsweise im Chinesischen (je nach Kontext) mindestens vier Wörter für „Tempel“ (*si*, *gong*, *ci*, *miao*). Dies hat natürlich das Verständnis dessen beeinflusst, was als Religion (in unserem modernen Sinne) zu betrachten sei.

Dem religiösen Pluralismus, wie ich ihn soeben definiert habe, eignet noch keine spezifische Qualität. Worin die Besonderheit im Fall Ostasiens besteht, möchte ich an einem Beispiel deutlich machen: In Japan ergab eine Umfrage im Jahre 1974, dass sich 182 Millionen Menschen zu einer Religion bekannten. Die Gesamtbevölkerung Japans betrug zu diesem Zeitpunkt jedoch nur 111 Millionen. Das heißt, was man als die „religiöse Bevölkerung“ Japans bezeichnen könnte, machte 165 % der tatsächlichen Bevölkerung aus; bei einer ähnlichen Umfrage im Jahre 1995 stieg dieser Anteil gar auf 172 %. Dies ist natürlich nur dadurch möglich, dass sich die Mehrheit der Befragten zu mehr als einer Religion bekennt, in der Regel zu Buddhismus und Shintôismus gleichzeitig. Insofern verdeutlicht das angeführte Beispiel eine typische Charakteristik der religiösen Praxis in Ostasien: wo europäische Vorstellungen (wie sie unterschwellig auch der besagten Umfrage zu unterliegen scheinen) von eindeutigen Religionszugehörigkeiten ausgehen, kombinieren und kumulieren die Befragten Konzeptionen und Aktivitäten aus verschiedenen Religionen.

Zur Pluralität – dem einfachen religiösen Nebeneinander – tritt also eine mehr oder weniger stark ausgeprägte Kompatibilität als Kennzeichen des religiösen Pluralismus in Ostasien.¹ In je länderspezifischen Kontexten bilden die ostasiatischen Religion ein komplexes Ganzes, in dem die einzelnen Teile aber nicht verschmelzen, sondern trotz vieler gegenseitiger Überschneidungen und Durchdringungen ihre Selbständigkeit behaupten. Ich behaupte nicht, dass es eine solche offen praktizierte und nicht sanktionierte Kompatibilität nur in den Kulturen Ostasiens gegeben hat; es scheint mir jedoch, dass sie in Europa mit dem

Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion in der Spätantike verschwunden ist und selbst im Zuge der Pluralisierung des religiösen Angebots in den letzten Jahrzehntenⁱⁱ nicht wieder etabliert wurde. Der religiöse Pluralismus Ostasiens unterscheidet sich daher konzeptionell und praxeologisch grundlegend vom europäischen.

Vor diesem Hintergrund entfalte ich im Folgenden eine systematische Übersicht des religiösen Feldes in China, Korea und Japan. Da für eine detaillierte Beschreibung der einzelnen Religionen der Raum fehlt, muss ich mich mit ein paar knappen Andeutungen begnügen. Vorsorglich weise ich darauf hin, dass die Bezeichnungen der jeweiligen Religionen (insbesondere der auf „-ismus“) endenden Konstrukte aus christlicher bzw. religionswissenschaftlicher Perspektive sind, die diese Religionen als funktionale Äquivalente des Christentums, zugleich aber als inhaltliche Gegensätze zur christlichen Religion entwerfen.

Ich beginne mit der politischsten Dimension von Religion, dem chinesischen Staatskult, der in China bis 1911 praktiziert wurde. Er umfasste Opfer des Kaisers an Himmel, Erde, die kaiserlichen Ahnen, Erdboden und Hirse (und seit 1907 für Konfuzius) sowie Opfer der Beamten entsprechend ihrer jeweiligen Hierarchiestufe, die also gewissermaßen als Priester des Staatskults fungieren. **In Korea scheint es hierfür nur in historisch sehr früher Zeit Entsprechungen gegeben zu haben**; in Japan gibt es von jeher keinen systematisierten Staatskult, wohl aber innerhalb der als Shintô bezeichneten Religion Einrichtungen von zentraler politischer Bedeutung. Hierzu zählt insbesondere der Ise-Schrein, in dem die Sonnengöttin Amaterasu verehrt wird, die mythische Ahnherrin der im japanischen Verständnis von alters her in ununterbrochener Kontinuität regierenden Kaiserdynastie.ⁱⁱⁱ

Deutlich komplexer ist der Konfuzianismus, die Lehre, die auf Konfuzius (551-479 v. Chr.) und seine Schüler zurückgeht. In seiner ursprünglichen Form ist er am ehesten als Kombination aus Moralphilosophie und politischer Theorie zu verstehen. Konfuzius und seine Anhänger erstrebten die (Wieder-) Herstellung politischer und sozialer Stabilität und Ordnung durch Selbstkultivierung und Orientierung an ethischen Normen. Zu diesen Normen gehörten u. a. Mitmenschlichkeit (*ren*), Rechtschaffenheit (*yi*), kindlichen Gehorsam (*xiao*), Anständigkeit (*li*) und gegenseitige Rücksichtnahme (*shu*). Die Gesellschaft sollte durch die Beachtung der fünf menschlichen Grundbeziehungen (zwischen Vater und Sohn, Herrscher und Untertan, Ehemann und Ehefrau, älterer und jüngerer Bruder, Freund und Freund) strukturiert werden, die mit Ausnahme der Freundschaft auf Hierarchie und Unterordnung gründeten.

Schon Konfuzius hat religiöse Rituale als Basis der gesellschaftlichen Ordnung betrachtet, eine Orientierung, die auch in späteren Jahrhunderten beibehalten wurde. Das Verhältnis des Konfuzianismus zur Religion ist dabei äußerst komplex und widersprüchlich und – in den Worten von Joachim Gentz – von einer „spezifischen Mischung aus Religionspraxis, Religionskritik und Religionspolitik“ gekennzeichnet.^{iv} Es ist also äußerst zweifelhaft, ob und inwieweit er überhaupt als Religion zu bezeichnen ist, auch wenn dies in Europa oft unkritisch geschieht.

An der geschichtlichen Wirkmächtigkeit des Konfuzianismus in den ostasiatischen Staaten und Kulturen ist dagegen kein Zweifel, auch wenn seine Trägerschaft zahlenmäßig limitiert waren: Dies waren vor allem die Literaten, die die vom Staat abgehaltenen Beamtenprüfungen absolviert hatten. Solche Prüfungen wurden in China seit dem 7., in Korea seit dem 10. Jahrhundert organisiert. Während in diesen beiden Ländern der Konfuzianismus die herrschende Doktrin des Staates war und auf diesem Weg auch in die Gesellschaft sedimentierte, wurde er in Japan seit dem 17. Jahrhundert zwar von der Militärelite der Samurai rezipiert, ohne jedoch den gleichen politisch-sozialen Status zu erlangen.

Demgegenüber unterscheiden wir beim Daoismus klar eine philosophische von einer religiösen Variante, und nur um die zweite von beiden geht es hier. Sie entstand in China etwa im 2. Jahrhundert nach Christus und erstrebt die Pflege des menschlichen Lebens durch Atemtechnik, Gymnastik, besondere Ernährung, Gebet und Meditation. Der Daoismus ist eine monastische Religion, deren Vertreter zugleich – in bewusstem Gegensatz zu den staatstragenden Konfuzianern – immer eine soziale Außenseiterrolle kultivierten. In den beiden anderen ostasiatischen Ländern ist der Daoismus zeitweise rezipiert worden, hat sich aber dort nicht als Religion etablieren können.

Im Gegensatz zum Daoismus ist der Buddhismus ein gesamtostasiatisches Phänomen geworden, nachdem er sich in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten aus Indien nach Ostasien ausbreitete. Im Kern geht es dem Buddhismus um die Überwindung menschlichen Leidens durch die Ausschaltung der Begierden; dies geschieht zunächst durch individuelles Streben nach Erkenntnis kombiniert mit der Befolgung ethischer Normen. In Ostasien setzt sich gegen andere Strömungen schon frühzeitig die Variante des Mahâyâna-Buddhismus durch, die die Erlösung nicht mehr als rein individuelle Leistung betrachtet, sondern die Hilfe von Bodhisattvas in Anspruch nimmt – das sind Wesen, die vor der Erlangung der Buddhaschaft stehen, sich den Eintritt aber aufsparen, damit die Menschen ihre Hilfe in Anspruch nehmen können.

Wie der Daoismus, so ist auch der Buddhismus **eine monastische Religion und spaltet sich in zahlreiche Schulen auf**, weist also einen internen, horizontalen Pluralismus auf, wobei zwischen den unterschiedlichen Ländern Ostasiens in historischer Zeit ein intensiver Austausch bestand. Neben dem gab und gibt es auch eine Vielfalt organisierter Laiengruppen, so dass man in diesem Fall auch von vertikalem Pluralismus sprechen kann.

Shintô (= Weg der Götter) in Japan und Schamanismus (als pars pro toto) in Korea sind Oberbegriffe für ein ganzes, komplexes Geflecht religiöser Praktiken, die man in der wissenschaftlichen Literatur mit dem Begriff „Volksreligion“ bezeichnet – mit Blick auf China ist die letztgenannte Bezeichnung die allein üblich. Insbesondere in der englischen Form *popular religion* (daraus entlehnt ch. *minjian zongjiao*) ist der Begriff jedoch nicht ganz glücklich gewählt, weil er einen Gegensatz zwischen Eliten- und Volksreligion unterstellt, der den zu beschreiben Sachverhalt nicht richtig trifft. Tatsächlich handelt es sich um ein Phänomen, das von jeher unterschiedliche soziale Schichten umfasste.

Im Wesentlichen lassen sich zwei Aspekte unterscheiden. Beim ersten handelt es sich um die (in den einzelnen Ländern jeweils unterschiedlichen) Verehrung von „Göttern, Geistern und Ahnen“.^v Deren Kern bilden Opferrituale, die wiederum auf dem Prinzip von Leistung und Gegenleistung sowie Effizienz beruhen. Der zweite umfasst von religiösen Spezialisten ausgeübte Techniken zur Abwehr negativer und Mobilisierung positiver Einflüsse, beispielsweise die Geomantie (ch. *fengshui*, kor. *p'ungsu*), d. h. die an den Kräften des Raums ausgerichtete Platzwahl für Gräber, Häuser und ganze Dörfer; Chronomantie, d. h. die Auswahl glückbringender Tage; die Herstellung von Amuletten (in Japan kündigte Amulettregen bevorstehende Umwälzungen an); Divination durch Schamanen, Medien usw.; Exorzismen und andere mehr. Dabei hat die Volksreligion von jeher Elemente aus den anderen religiösen Traditionen aufgenommen, etwa indem bestimmte Gottheiten in das religiöse Pantheon integriert oder religiöse Spezialisten wie buddhistische (oder daoistische) Mönche für bestimmte Rituale angeheuert werden.

Als Zwischenfazit stellt sich daher die Frage, wie dieses Nebeneinander unterschiedlicher Religionen sinnvoll zu charakterisieren ist. Drei Zugänge erscheinen mir zur Beantwortung dieser Frage hilfreich. Alle wurden mit Blick auf China entwickelt, sind jedoch in ihren Grundzügen auch auf die anderen ostasiatischen Länder übertragbar. Aus Gründen der inhaltlichen Logik ordne ich sie in der Reihenfolge vom neuesten bis zum ältesten:

Für die chinesische Volksreligion hat vor kurzem Adam Chau, in Anlehnung an Michael Carrithers, den Begriff der „rituellen Polytropie“ benutzt – eine Neuprägung, die besagen soll, dass sich Menschen zum Zweck der spirituellen Unterhaltung, Hoffnung, Rettung oder

Verteidigung vielen unterschiedlichen (religiösen) Quellen zuwenden; dabei betont Chau den Vorrang von, wie er es formuliert, „efficacy over confessionality“.^{vi}

Bereits 1993 hat Timothy Brook, ebenfalls mit Blick die chinesische Volksreligion, zwischen Synkretismus und Eklektizismus unterschieden. Synkretismus ist ihm zufolge die Verschmelzung von Elementen aus unterschiedlichen religiösen Traditionen zu einem neuen, gemeinsamen Ganzen; unter Eklektizismus versteht er das unintegrierte Nebeneinander solcher Elemente, und dieses zweite Prinzip sieht er in der (chinesischen) Volksreligion verwirklicht.^{vii} Sowohl Chau wie Brook betonen also die Offenheit und Dynamik chinesischer Religion, die feste Grenzen zwischen unterschiedlichen Religionen (im Gegensatz zu Europa) auflöst.

Einen noch umfassenderes und stärker generalisierbares Verständnis ermöglicht die von dem chinesischen, seinerzeit in den USA lehrenden Religionssoziologen Yang Qingkun (C. K. Yang) bereits 1961 vorgenommene Unterscheidung zwischen institutionalisierter und diffuser Religion. Institutionalisierte Religionen zeichnen sich demnach durch separate Institutionen, einen eigenständigen Klerus und die Verfügung über heilige Texte aus; diffuse Religion existiert hingegen nicht unabhängig von gesellschaftlichen Institutionen.^{viii} Diese Unterscheidung ermöglicht eine differenzierte Perspektive auf chinesische Religion. Insbesondere kann man jetzt das Prinzip der Kompatibilität genauer bestimmen; denn danach sind die von den in meinem Schema aufgeführten Religionen mit Ausnahme der Staats- und vor allem Volksreligion als institutionalisiert zu bezeichnen. Für ihre Träger (und das sind entweder ein Klerus oder eine Laienbewegung) waren und sind Grenzen innerhalb der eigenen Religion (Schulen, Parteien) oder zwischen der eigenen und anderen von Bedeutung. Diese eingeschränkte Kumulierbarkeit weist eine größere Ähnlichkeit zu Europa und lässt sich als interner Pluralismus innerhalb größerer Religionsgemeinschaften verstehen.

Die Volksreligion (und mit ihr Shintô und koreanischer Schamanismus) als die Summe religiöser Konzepte und Praktiken der Mehrheitsbevölkerung ist hingegen das Musterbeispiel einer diffusen Religion, für die solche Grenzen irrelevant sind. Sie ist daher auch weder als externer noch als interner Pluralismus hinreichend beschreibbar.

Vor diesem Hintergrund betrachtet, stellt sich die Frage nach Pluralismus und Kompatibilität noch einmal anders; denn das Verhältnis der Religionen konnte je nach historischem Kontext sehr unterschiedlich aussehen. So gab es beispielsweise innerhalb des Buddhismus eine starke Konkurrenz zwischen unterschiedlichen Schulen, die im Japan des 16. Jahrhunderts sogar in offene Gewalt mündeten: 1536 bekämpften sich in der damaligen Hauptstadt Kyôto zwei regelrechte buddhistische Armeen, die eine 60.000, die andere 20.000

Mann stark.^{ix} In Korea trat im 14. Jahrhundert der Konfuzianismus als neue Staatsreligion in Konkurrenz zum bis dahin dominierenden Buddhismus und konnte diese Religion weitgehend verdrängen. Und die buddhistische „Wahre Schule vom Reinen Land“ verbot ihren Anhängern, (volksreligiöse) Götter zu verehren.

Auf der anderen Seite waren Buddhismus und Shintô in Japan bis in die 1870er Jahre so stark verschmolzen, dass wir über eine shintôistische Religion vor Ankunft des Buddhismus im Grunde nichts wissen. Dies hat den japanischen Religionswissenschaftler Kuroda Toshio zu der These veranlasst, der Shintô sei aus dem Buddhismus entstanden, die heute mehrheitlich abgelehnt wird.^x In China wird seit dem 13. Jahrhundert immer wieder die „Einheit der Drei Lehren“ Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus beschworen. Was jedoch gleichsam synkretistisch daherkommt, ist in der Regel ein Versuch, die diskursive Hegemonie der eigenen Lehre über die beiden anderen zu etablieren.^{xi}

Religiöser Pluralismus in Ostasien war und ist also, ungeachtet der in der Volksreligion gegebenen Kompatibilität, keineswegs immer friedlich. Hinzu kommt noch, dass dem Pluralismus staatliche Grenzen gesetzt werden. In historischer Zeit bemühten sich der Staat und seine Vertreter insbesondere in China, teilweise auch in Korea, um die Standardisierung der religiösen Aktivitäten und behielten sich dort ebenso jeweils die Entscheidung vor, welche religiösen Aktivitäten sie als legitim anzuerkennen bereit waren. Nach dieser Auffassung illegitime religiöse Lehren und Praktiken wurden unterdrückt, ohne dass Religion als solche (d. h. als abstraktes Konzept) bekämpft worden wäre. Das gleiche gilt, wie unten zu zeigen sein wird, für Japan zwischen ca. 1870 und 1945; auf die kommunistischen Staaten Volksrepublik China und Nordkorea trifft es bis heute zu.

Bei alledem habe ich zwei Religionen in meine Systematik noch nicht einbezogen, die ebenfalls zum religiösen Feld Ostasiens dazugehören. Die erste ist der Islam, dessen Verbreitung innerhalb Ostasiens sich bis Mitte des 20. Jahrhunderts allein auf China beschränkte, wo er aufgrund von Migrationsvorgängen seit dem 8. Jahrhundert präsent war und erst ab dem 14. Jahrhundert einem größeren Anpassungsdruck unterlag. Die zweite ist das Christentum, das China zwischen dem 6. und 19. Jahrhundert in unterschiedlichen Formen – Nestorianismus, Katholizismus und schließlich Protestantismus – erreichte und dort sehr unterschiedliche Reaktionen auslöst. Beide Religionen sind sehr viel exklusiver als die Mehrheit der ostasiatischen Religionen, so dass sich immer auch die Frage nach ihrer Integrierbarkeit stellte.

Damit bin ich bei meinem zweiten, dem historischen Teil angekommen; ich möchte darin der im ersten Teil gegebenen Systematik eine historische Dynamik unterlegen, die sich, überblicksartig, in erster Linie auf das Verhältnis von Religion und Staat bezieht.

2. Die historische Dynamik ostasiatischer Religionen und ihrer Interaktionen mit dem Staat

Die somit bereits angedeutete diese Dynamik möchte ich in drei Phasen untergliedern, wobei jede Phase einem Staatsbildungsprozess entspricht. Der erste dieser Prozesse setzt im 14. Jahrhundert ein, der zweite im 17. Jahrhundert, während der dritte das 19. und 20. Jahrhundert umfasst. Die erste Phase der Staatsbildung erfasste sowohl China als auch Korea, während der japanische Staat sich im Zerfallen befand. An der zweiten Phase hatten Japan und China, an der dritten schließlich alle drei Länder. Die zweite und dritte Periode fielen darüber hinaus mit zwei Etappen der Globalisierung zusammen, die das Ensemble der ostasiatischen Religionen mit beeinflussten: dem Zeitalter der Entdeckungen und der frühen Kolonialreiche im 16.-18. Jahrhundert sowie dem Zeitalter des Imperialismus im 19. und 20. Jahrhundert.

Die erste der genannten Phase setzte mit der Beendigung der Mongolenherrschaft in China und Korea im Lauf des 14. Jahrhunderts ein. In beiden Ländern kamen einheimische Dynastien an die Macht, in China die Ming- (1368-1644), in Korea seit 1392 die Chosön-Dynastie. Das Resultat war sowohl in China als auch in Korea ein Konfuzianisierungsschub, der den Herrschaftswandel legitimieren sollte und sich zugleich auf die Beamtenschaft als soziale Elite als auch auf die Bildung patrilinearer Abstammungsgruppen stützte, die seit etwa dem 10. Jahrhundert die soziale Norm des Konfuzianismus darstellten. In China schritt die Konfuzianisierung des Staatskults rasch voran, indem daoistische Gottheiten daraus eliminiert und Opfer für Konfuzius installiert wurden.

Die Herrscher der chinesischen Ming-Dynastie verfolgten eine ambivalente Religionspolitik. Einerseits fördern sie zunächst beinahe alle Religionen einschließlich des Islam, um ihre Großzügigkeit zu demonstrieren und weil diese Religionen Rituale zum Schutz des Staates durchführten, daneben auch aus persönlicher Überzeugung der Herrscher und um in Krisensituationen Abhilfe zu schaffen. Andererseits strebten die staatlichen Organe die Kontrolle der nichtkonfuzianischen Religionen an, etwa durch die Begrenzung der Anzahl von Tempeln sowie die Limitierung der Ordinationen von daoistischen und buddhistischen Mönchen. Daneben wurden strenge Bestimmungen für Schamanen und religiöse Heiler sowie

eine rigorose Gesetzgebung gegen sogenannte „häretische“, also staatlich nicht anerkannte und daher illegitime Lehren erlassen.

In diesen Maßnahmen spiegelt sich die Haltung der Konfuzianer, die andere Religionen zwar nicht unbedingt tolerierten, sich mit ihnen jedoch abfinden konnten, solange sie die vom Staat vorgeschriebenen rituellen Standards eingehalten wurden. Allerdings funktionierte diese Politik nicht wie geplant, zunächst infolge mangelnder Kontrolldichte und in der Endphase der Dynastie aus einer fiskalischen Notlage, in deren Folge die Behörden Ordinationen zu verkaufen begannen.

Anders gestalten sich die Verhältnisse in Korea, wo der Konfuzianismus ab etwa 1400 den Buddhismus als Staatsreligion abzulösen begann. Unter Einsatz staatlicher Machtmittel wurde die Zahl der buddhistischen Tempel rigoros verringert, und diese Tempel wurden schließlich auch räumlich an den Rand der Gesellschaft, nämlich vorwiegend in unzugängliche Bergregionen verdrängt. In der Folge kam es zwischen dem 14. und 18. Jahrhundert zu einer Konfuzianisierung der Gesellschaft, da eine konfuzianische Gelehrtenelite (*yangban*) als hermetisch abgeschlossene gesellschaftliche Elite etablierte – anders als in China, wo eine größere soziale Mobilität auch innerhalb der Literatenelite herrschte. Parallel dazu setzte sich innerhalb der Abstammungsgruppen bzw. Verwandtschaftsverbände, in denen bislang männliche und weibliche Linien gleichberechtigt waren, das Prinzip der patrilinearen Abstammung und damit der Vorrang der männlichen Linien durch. Bemerkenswert ist, dass es den koreanischen Konfuzianern zwar gelang, den Buddhismus zu verdrängen, dass sie jedoch den Einfluss des Schamanismus nicht zurückzudrängen vermochten. Zwar war es unter den Konfuzianern verpönt, Schamanen zu konsultieren, gleichzeitig aber konnten sie nicht verhindern, dass Schamanen am Königshof ein- und ausgingen.^{xii}

Völlig anders gestaltete sich die Situation in Japan, wo die zentralstaatliche Autorität im Lauf des 14. Jahrhunderts weitgehend zerfiel und die Macht von einer Vielzahl lokaler Potentaten ausgeübt wurde. Unter diesen Bedingungen bildeten buddhistische Klöster einen wichtigen Machtfaktor. Aus dem Bündnis des Honganji-Tempels mit einem der mächtigsten Männer Japans ging ein gleichwohl ungewöhnlicher politischer Akteur hervor: die Organisation der Ikkô ikki, die von 1488 bis 1580 die Territorialgewalt in der Provinz Kaga innehatte.^{xiii}

Es war jedoch Japan, das in der zweiten Phase mit dem Staatsbildungsprozess begann. In den Jahren nach 1600 kam eine Konsolidierung der Herrschaft unter den Shôgunen aus der Familie Tokugawa zum Abschluss. Während der Kaiser nur noch zeremonielle Funktionen innehatte, übte der Shôgun (wörtlich: Oberfeldherr) die Kontrolle über alle politischen

Angelegenheiten aus. Allerdings kam es nicht eigentlich zu einer Zentralisierung, sondern zu einer sorgfältig austarierten Machtbalance zwischen dem Shôgun und den Lokalfürsten. In China erfolgte 1644 der Herrschaftswechsel von der Ming- zur Qing-Dynastie; die Qing-Herrscher gehörten dem Volk der Manju an und erweiterten ihr Herrschaftsterritorium bis zum Ende des 18. Jahrhunderts um große Teile Zentralasiens und somit um Untertanen, die sich zum tibetischen Buddhismus oder zum Islam bekannten. In dieser Phase war es Korea, das einen Zerfall der Zentralregierung erlebte, da sich seit Ende des 16. Jahrhunderts Parteienbündnisse am Hof bildeten, die einander kontinuierlich befehdeten.

Zugleich kam als Folge des „Zeitalters der Entdeckungen“ das Christentum (und zwar das katholische) nach Ostasien, insbesondere durch den Jesuitenorden. In Japan schalteten sich die Jesuiten ab Mitte des 16. Jahrhunderts in den Handel ein und gewannen unter einer Reihe von Territorialfürsten, die mittels der neuen Religion ihre Herrschaft konsolidieren wollten, beträchtlichen politischen Einfluss. Nach der Etablierung der Tokugawa-Herrschaft nahmen jedoch die Konflikte mit den Shôgunen zu, insbesondere weil die christliche Mission als Agentin fremder Mächte galt. Ab 1614 wurden die ausländischen Missionare ausgewiesen, und bis Ende der 1630er Jahre kam es immer wieder zu Verfolgungen. Von der antichristlichen Politik profitiert vor allem der Buddhismus, denn alle Familien mussten sich von einem buddhistischen Tempel bescheinigen lassen, dass sie *keine* Christen seien, und wurden dadurch zugleich zu Stiftern dieses Tempels. Das Christentum war seit 1639 faktisch illegal.

In China spielte ein Teil der Missionare als Wissenschaftler, Künstler und Diplomaten eine wichtige Rolle am Kaiserhof, während andere sich der Missionsarbeit widmeten. Der tolerante Umgang der Jesuiten mit dem chinesischen Ahnenkult führte aber zur Konfrontation mit anderen Missionsorden und schließlich mit dem Vatikan, der 1704, 1715 und schließlich wieder 1742 die Verwendung eines einheimischen chinesischen Gottesnamens sowie die Beteiligung von Christen am Ahnenritual verbot. Der Qing-Kaiser zog aus diesem Machtanspruch Roms die Konsequenzen und wies 1725 die Missionare aus China aus. Das Christentum wurde illegal und in den Untergrund gedrängt. Seit dem 18. Jahrhundert geriet das Qing-Reich in eine demographische und wirtschaftliche Krise, in deren Zug es zu Konflikten des Staates mit buddhistischen Laiengruppen und in Zentralasien auch mit muslimischen ethnischen Gruppen kam.

Korea bietet den einzigartigen Fall einer christlichen Selbstmissionierung durch Gelehrte, die sich erst später mit der Bitte um Unterstützung an die Jesuiten wandten. Die Christen

wurden jedoch in den Parteienstreit am Hof hineingezogen, und seit 1801 war das Christentum auch in Korea illegal.

Die dritte Phase wurde zunächst durch den europäischen Imperialismus bestimmt, der in allen drei ostasiatischen Ländern die Anerkennung des Christentums durchsetzte, auch wenn sie nur Korea seit dem frühen 20. Jahrhundert einen nennenswerten Anteil an der Bevölkerung ausmachen. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts entwickelt sich in Japan ein „mimetischer“ (nachahmender) Imperialismus,^{xiv} der in Korea und immer mehr auch in China ideale Expansionsobjekte sah. Die seit 1683 zum Qing-Reich gehörige Insel Taiwan war von 1895 bis 1945 und Korea von 1910 bis 1945 japanische Kolonie. Zwischen 1931 und der Niederlage im Zweiten Weltkrieg 1945 besetzt Japan auch weite Teile im Norden und Osten Chinas.

Die Legalisierung des Christentums hatte zwei wichtige Folgen: Erstens bildeten sich zahlreiche neue Religionen, entweder als konservative, einheimische Reaktion auf das Christentum oder durch Verschmelzung einheimischer und christlicher Elemente. Zweitens wurde das Christentum mehr oder weniger rasch als Modell für ein abstraktes Konzept für Religion in Anspruch genommen. Zugleich aber drängten neue, säkulare politische Konzepte nach Ostasien (Liberalismus, Sozialdarwinismus, Nationalismus, Kommunismus etc.) und wo sie die politische Macht übernehmen, ordnen sie das religiöse Feld neu.

Den Anfang machte Japan, wo nach der Beseitigung des Shōgunats 1868 unter einer restaurierten Kaiserherrschaft eine neue Nationalreligion, das Staatshintō, begründet wurde. Dies geschah durch eine künstliche Trennung von Buddhismus und Shintō, wobei letzteres als die japanische Ur-Religion proklamiert wurde – ein typischer Fall einer erfundenen Tradition. Shintō war zugleich Privatreligion und Staatskult, es galt als einzigartige Religion Japans und gleichzeitig als über den Religionen stehend. Zwar verlieh die Verfassung von 1889 den Japanern die Religionsfreiheit, aber ausdrücklich nur im Rahmen ihrer Pflichten als Untertanen – was bedeutet, dass sie sich an den Riten des Shintō beteiligen mussten. Deswegen erhoben die Vertreter des Staates den Anspruch, die Beteiligung von Buddhisten, Christen usw. an Shintō-Ritualen im Notfall zu erzwingen. Als die Amerikaner sich 1945 nach dem Sieg über Japan an die Demokratisierung Japans machten, hoben sie das Staatshintō auf und schufen damit die Voraussetzungen für eine echte Religionsfreiheit. In der Folge kam es zu einem vermehrten Aufschwung neuer (bzw. so genannter „neu-neuer“ Religionen), von denen sich bis Ende der 1950er Jahre rund 700 registrieren ließen. Gegenwärtig beträgt ihre Anzahl sogar weit über 3.000.^{xv}

In China wurde nach dem Sturz der Monarchie 1912 für einige Jahre (und gegen Versuche, den Konfuzianismus zur Staatsreligion zu machen) das Prinzip der Religionsfreiheit voll verwirklicht. Seit 1915, dann wieder seit unter dem nationalistischen Regime ab 1928 und schließlich unter den Kommunisten ab 1949 entwickelte sich jedoch eine neue Religionspolitik von im Prinzip atheistischen Regimes, die auf der Trennung zwischen „Religion“ und „Aberglauben“ basierte. Unter letzterem verstand man in erster Linie die Volksreligion, die in der Hauptsache zum Objekt staatlicher Verfolgungsmaßnahmen wurde. Zwar gerieten auch die institutionalisierten Religionen immer wieder ins Fadenkreuz von Verfolgungsmaßnahmen, aber ihre Existenz wurde seither, wenn auch zumeist aus utilitaristischen Motiven, im Prinzip anerkannt. Derzeit herrscht in der Volksrepublik China zwar Glaubens-, aber keine Religionsfreiheit, da der Staat nur „normale“ religiöse Aktivitäten schützt und zugleich definiert, was darunter zu verstehen ist.^{xvi} Zugleich versucht die kommunistische Führung seit 1978 aber, die Anhänger der unterschiedlichen Religionen nicht nur zu kontrollieren, sondern auch als gesellschaftlich positiven Faktor in die Politik der Wirtschaftsreformen einzuspannen. Dies begünstigte einen als „Religionsfieber“ (*zongjiao re*) bezeichneten Wiederaufschwung der Religionen, von dem sogar die von Staats- und Parteivertretern ungeliebte Volksreligion profitierte. Eine ähnliche, aber insgesamt härtere Politik verfolgt auch das kommunistische Nordkorea.

Im Süden des seit 1948 geteilten Landes hingegen, das seit Anfang der 1960er Jahre eine Militärdiktatur war, formierte sich Anfang der 1980er Jahre eine Demokratiebewegung, die zumindest in Teilen auf eine religiöse Symbolik zurückgriff. Die Kirchen entwickeln eine „Theologie der Volksmassen (kor. *minjung*)“. Vor allem aber eigneten sich die Regimegegner die Symbolik des Schamanismus an, indem sie zu Beginn von Demonstrationen ein schamanistisches Reinigungsritual durchführen, um das Leiden der Bevölkerung unter der Gewaltherrschaft zu verdeutlichen und die Teilnehmer zu emotionalisieren. Sie trugen damit entscheidend zum Erfolg der Demokratiebewegung in den 1980er Jahren bei.^{xvii} Zur gleichen Zeit spielten auch in Taiwan christliche Kirchen und buddhistische Organisationen eine wichtige Rolle bei der Demokratisierung.

ⁱ Eine abweichende Terminologie für den gleichen Sachverhalt entwickelt Vincent Goossaert, *Managing Chinese Religious Pluralism in the Nineteenth-century City God Temples*, in: Thomas Jansen/Thoralf Klein/Christian Meyer (Hgg.), *Chinese Religions in the Age of Globalization, 1800-Present*, Boston/Leiden: Brill (in Vorbereitung). Goossaert unterscheidet „plurality“ im Sinne eines einfachen Nebeneinanders von „pluralism“ als dessen

sozialer und rechtlicher Akzeptanz. Vgl. auch ders., 1898: The Beginning of End for Chinese Religion?, in: *Journal of Asian Studies* 65 (2006), p. 309 f.

ⁱⁱ Vgl. dazu Hartmut Zinser, *Der Markt der Religionen*, München: Fink 1997, S. 10 f.

ⁱⁱⁱ Vgl. etwa Jonathan M. Reynolds, Ise Shrine and a Modernist Construction of Japanese Tradition, in: *The Art Bulletin* 83 (2001), S. 316-341.

^{iv} Joachim Gentz, Die religiöse Situation in Ostasien, in: ???

^v So die klassische, auf China bezogene Formulierung von David M. Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors. The Folk Religion of a Taiwanese Village*, Berkeley, CA/Los Angeles/London 1972; Arthur P. Wolf, „Gods, Ghosts, and Ancestors“, in: ders. (Hg.), *Studies in Chinese Society*, Stanford, CA: Stanford University Press 1978, S. 131-182.

^{vi} Adam Yuet Chau, Efficacy over Confessionality. On Ritual Polytypy in China. Vortrag auf der Konferenz „Beyond the Market: Exploring Religious Fields in Modern China“, Lampeter/Wales, 20.-22. November 2009; vgl. Michael Carrithers, On Polytypy: Or the Natural Condition of Spiritual Cosmopolitanism in India: The Digambar Jain Case, in: *Modern Asian Studies* 34 (2000), S. 834 ff.

^{vii} Timothy Brook, Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late-Imperial China, in: *Journal of Chinese Religion* 21 (1993), S. 13-44.

^{viii} C.K. Yang, *Religion in Chinese Society. A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of their Historical Factors*, Berkeley, CA/Los Angeles: University of California Press 1961.

^{ix} Michiko Yusa, *Japanese Religions*, London/New York: Routledge 2002, S. 65.

^x Kuroda, Toshio: Shinto in the History of Japanese Religion, in: *Journal of Japanese Studies* 7 (1981), S. 1-21; vgl. Yusa, *Japanese Religions*, S. ???

^{xi} Joachim Gentz, Die drei Lehren (*sanjiao*) Chinas in Konflikt und Harmonie. Figuren und Strategien einer Debatte, in: Edith Franke/Michael Pye (Hgg.), *Religionen Nebeneinander. Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien*, Berlin: LIT 2006, S. 17-40.

^{xii} James Huntley Grayson, *Korea – A Religious History*, 2. Aufl. Abingdon /New York: Routledge Curzon 2002, S. 112-123, 217.

^{xiii} Carol Richmond Tsang, *War and Faith: Ikkô ikki in Late Muromachi Japan*, Cambridge, MA: Harvard University Asia Center 2007.

^{xiv} Der Begriff stammt von Robert Eskildsen, Of Civilization and Savages: The Mimetic Imperialism of Japan's 1874 Expedition to Taiwan, in: *American Historical Review* 107 (2002), S. 388-418.

^{xv} Yusa, *Japanese Religions*, S. 107.

^{xvi} Yang Fenggang, ???

^{xvii} Hee-Seok Park, Schamanismus