

ISSN 0932-0989

**Schriften zur internationalen
Kultur- und Geisteswelt**

Herausgegeben von
Bernd Lüken, Bonn
Dr. Manfred Machold, Wien

Michael Pye/
Renate Stegerhoff (Hrsg.)

RELIGION IN FREMDER KULTUR

Religion als Minderheit
in Europa und Asien

(1988)

dadder



46. Friedhelm Hardy (Anm. 13), S.149-237.
47. Vgl. die Zusammenfassung, S.217ff.
48. Gegen Friedhelm Hardy, der versucht, auch hier nordindische Vorbilder aufzuspüren.
49. G.A. Deleury, The Cult of Vithobā, Poona, Deccan College, 1960, S.182. - Deleury versucht allerdings, mehrere euhemeristische Erklärungen beizufügen, die indessen allzu spekulativ erscheinen; cf. auch den Schluß der Untersuchung, S.203, wo das Wesentliche doch wieder auf den Hirtengott-Charakter Vithobās zurückgeführt wird.
50. Heinz Bechert, "Eine alte Gottheit in Ceylon und Südindien", in G. Oberhammer (ed.), Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens - Festschrift für Erich Frauwallner, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1968, S.33-42; Paul Wirz, Der Kataragama, die heiligste Stätte Ceylons, Basel, Birkhäuser, 1954 (Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel, Band 65, Nr. 2) (Mit interessanten Angaben über den Kultus).
51. Über Kātirkāma (Kataragama) und Murukan überhaupt, s. vor allem Ratna Navaratnam, Kārttikeya, the Divine Child - The Hindu Testament of Wisdom, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1973; vor allem S.186-230.
52. Zu diesen beiden Gottheiten kommen noch sowohl in Sri Lanka wie in Indien zwei weitere Gottheiten.

HUBERT SEIWERT

Hannover

HOCHKULTUR UND FREMDE RELIGION:
BUDDHISMUS UND KATHOLIZISMUS IN CHINA*

Alle historisch genauer bekannten Hochkulturen sind im Laufe ihrer Geschichte mit einer oder mehreren fremden Religionen in Kontakt gekommen. Die Religionsgeschichte zeigt jedoch, daß es nur in wenigen Fällen dazu kam, daß die fremde Religion sich erfolgreich und dauerhaft in der neuen Kultur ausbreiten konnte. Für den Religionswissenschaftler stellt sich dabei die Frage, ob sich möglicherweise allgemeine Bedingungen und Faktoren erkennen lassen, von denen die Ausbreitung einer Religion in einer fremden Kultur abhängt. Sicher ist es beim gegenwärtigen Stand der religionswissenschaftlichen Theoriebildung noch zu früh, auf diese Frage eine befriedigende Antwort zu erwarten. Dennoch kann es nützlich sein, historische Entwicklungen unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Ich möchte dies im folgenden am Beispiel der chinesischen Religionsgeschichte tun. Es geht mir dabei nicht so sehr darum, neue historische Fakten zutage zu fördern, als vielmehr darum, bekannte Prozesse unter dem genannten Aspekt zu analysieren.

Im Zentrum meiner Betrachtung wird die unterschiedliche Entwicklung stehen, die der Buddhismus und das katholische Christentum nach ihrer Einführung in China genommen haben. Während es dem Buddhismus gelang, in China Fuß zu fassen und zu einem integralen Bestandteil der chinesischen Kultur zu werden, blieb die katholische Chinamission trotz gewisser Anfangserfolge ohne bleibende Wirkung. Ein Vergleich beider Entwicklungen, der im Rahmen dieser Betrachtung nur ansatzweise vorgenommen werden kann, könnte der Forschung wichtige Aufschlüsse über die Ursachen des unterschiedlichen Erfolges vermitteln. Bevor ich dazu einige Gesichtspunkte aufzeige, möchte ich jedoch zunächst ein paar allgemeinere Anmerkungen zur Geschichte fremder Religionen in China machen.

1. FREMDE RELIGIONEN IN CHINA

Es scheint, daß die Bedingungen, unter denen sich eine Religion in einer fremden Kultur ausbreiten kann, im Falle von Hochkulturen deutlich andere sind, als wenn es sich um wenig entwickelte Kulturen handelt. "Hochkultur" soll hier verstanden werden als eine Kultur, die über eine eigene literarische, philosophische und religiöse Tradition sowie Formen staatlicher Organisation verfügt. Anders als im Falle von schriftlosen und primitiven Kulturen kommt es beim Kontakt einer Universalreligion mit einer fremden Hochkultur zum Aufeinandertreffen zweier formal ähnlicher Kulturtraditionen. In einer solchen Situation bestehen offensichtlich andere Voraussetzungen für die Ausbreitung als in den Fällen, in denen die neue Religion Repräsentantin einer überlegenen Kultur ist.

Einige Begriffsklärungen: Die Kultur, in die eine fremde Religion kommt, soll "Empfängerkultur" genannt werden. Eine Religion soll dann als "fremd" bezeichnet werden, wenn die religiöse Tradition in Sprachen überliefert wird, die in der Empfängerkultur nicht verbreitet sind. Diese Definition macht übrigens deutlich, daß es unterschiedliche Grade der "Fremdheit" gibt, daß eine ursprünglich fremde Religion diesen Status nicht auf Dauer behalten muß. Das lateinische Christentum und der chinesische Buddhismus belegen beispielhaft, wie die Integration in eine ursprünglich fremde Kultur mit der Entwicklung einer literarischen Tradition in der Sprache der Empfängerkultur einhergeht.

Die chinesische Kultur ist in ihrer Geschichte mit einer ganzen Reihe fremder Religionen in Kontakt gekommen. Ich zähle sie kurz auf, wobei die Reihenfolge in etwa chronologisch ist: Die Religionen der nicht-chinesischen Völker, die in den chinesischen Staat integriert wurden¹, Buddhismus, Zoroastrismus², Manichäismus³, nestorianisches Christentum⁴, Islam, Judentum, katholisches Christentum und protestantisches Christentum. Von diesen Religionen haben sich vor dem 19. Jahrhundert nur drei auch unter der chinesischen Bevölkerung ausgebreitet: Buddhismus, Manichäismus und Katholizismus. Die übrigen scheinen, soweit die Quellen erkennen lassen, immer nur auf Ausländer beschränkt gewesen zu sein. Eine Sonderstellung nehmen dabei die Juden⁵ und insbesondere die Muslime⁶ ein, die de jure zu chinesischen Staatsbürgern und auch in mancher Hin-

sicht sinisiert wurden, die aber aufgrund ihrer Religion quasi den Status ethnischer Minderheiten erhielten. Der Protestantismus wurde erst im 19. Jahrhundert in China eingeführt. Zu dieser Zeit befand sich die traditionelle chinesische Kultur bereits in einer schweren Krise. Ich klammere diesen Zeitraum ebenso wie das zwanzigste Jahrhundert bei der folgenden Darstellung deshalb völlig aus.

Alle fremden Religionen wurden durch Ausländer nach China gebracht. Die in China niedergelassenen Ausländer, meist Händler, gelegentlich Invasoren oder Flüchtlinge, hatten ihre eigenen Sitten und Gebräuche, und dazu gehörten auch ihre jeweiligen Religionen. So wenig wie die Chinesen die Kleidersitten und Eßgewohnheiten der Fremden übernahmen, so wenig übernahmen sie im Normalfall auch deren Religion. Dies bedeutet nicht, daß die fremden Religionen alle ohne Einfluß auf die chinesische Kultur geblieben wären, sondern nur, daß sie kaum Anhänger unter der chinesischen Bevölkerung fanden⁷. Zumindest für China läßt sich deshalb feststellen - und ich vermute, daß gleiches für die meisten Hochkulturen gilt -, daß fremde Religionen sich üblicherweise nicht ausgebreitet haben. Dies mag diejenigen Zeitgenossen beruhigen, die im islamischen Bekenntnis der Türken in Deutschland eine Bedrohung der christlichen Tradition des Abendlandes sehen. Es ist mit Sicherheit eine Ausnahme, die durch besondere Bedingungen geprägt ist, wenn die Religion einer Empfängerkultur durch die Religion von Ausländern verdrängt wird. Gerade weil es sich um Ausnahmen handelt, verdienen die Fälle, in denen sich eine fremde Religion ausbreitet, besondere Beachtung. Die Ausnahmen sind erklärungsbedürftig.

Wir kennen einige historische Konstellationen, in denen sich zumindest Ansätze für eine Erklärung formulieren lassen: So zum Beispiel in den Fällen, in denen die fremde Religion mit einer materiell überlegenen Kultur verbunden ist. Hier könnte auf die Ausbreitung des Buddhismus in Ceylon und Japan verwiesen werden oder auch auf die des Christentums im germanischen Raum. Eine ähnliche Konstellation ist die Verbindung der fremden Religion mit einer überlegenen politischen Macht, wobei ich vor allem an die Ausbreitung des Islam im Kalifenreich, aber auch an die des Christentums in Südamerika denke. Schließlich stellen schwere Krisen der Empfängerkultur durch politische, militärische oder ökonomische Erschütterungen

offensichtlich Bedingungen dar, die die Bereitschaft zur Annahme fremder Religionen erhöhen. Der relative Erfolg, den die christlichen Missionen im 19. und 20. Jahrhundert in den Kolonialgebieten und auch in China verzeichnen konnten, dürfte zum Teil damit zusammenhängen⁸.

Keiner dieser Erklärungsansätze läßt sich auf die Ausbreitung des Buddhismus und des Katholizismus in China ohne weiteres anwenden. Die Ausbreitung des Manichäismus muß hier unberücksichtigt bleiben, weil Einzelheiten dieses Prozesses in China wegen der sehr mangelhaften Quellenlage kaum zu rekonstruieren sind.

2. BUDDHISMUS UND KATHOLIZISMUS IN CHINA

Die Frühphasen der Entwicklung des Buddhismus und Katholizismus in China sind dagegen in manchen Einzelheiten erkennbar. Ein Vergleich zeigt, daß gewisse strukturelle Ähnlichkeiten bestehen, auf die gleich einzugehen sein wird. Zunächst möchte ich in äußerster Kürze den Verlauf der Ausbreitung beider Religionen in Erinnerung rufen, für eine genauere Darstellung ist hier nicht der Raum. Ich muß dazu auf die in den Anmerkungen genannte Literatur verweisen.

Mit der Phase der Ausbreitung des Buddhismus in China⁹ ist hier ungefähr die Zeit vom ersten bis zum fünften Jahrhundert gemeint. Im ersten Jahrhundert sind die frühesten Spuren des Buddhismus, der wahrscheinlich zuerst von zentralasiatischen Händlern nach China gebracht wurde, nachweisbar. Im zweiten Jahrhundert begann die systematische Übersetzungstätigkeit buddhistischer Schriften ins Chinesische unter Leitung ausländischer Mönche. Im dritten und vierten Jahrhundert gelang es dem Buddhismus, Eingang in die höchsten Kreise der chinesischen Aristokratie zu finden. In dieser Zeit wurden zahlreiche buddhistische Vorstellungen von der zeitgenössischen philosophischen Diskussion rezipiert, wobei freilich manches vor dem Hintergrund der chinesischen Tradition mißverstanden wurde. Um die Wende zum fünften Jahrhundert wurde durch Kumarajiva die Madhyamika-Schule in China eingeführt und durch neue und genauere Übersetzungen ein besseres Verständnis der buddhistischen Lehren ermöglicht. In den folgenden Jahrhunderten hörte der Buddhismus auf, in China eine fremde Religion¹⁰ zu sein. Die wichtigsten Schriften waren ins Chinesische übersetzt und es

entstand im sechsten Jahrhundert mit der Tiantai-Schule die erste buddhistische Schulrichtung, deren Tradition nicht mehr auf Gründer außerhalb Chinas zurückgeführt wurde.¹¹ Der Buddhismus war damit endgültig in China etabliert.

Die katholische Mission¹² in China setzte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein. Zwar waren im 13. und 14. Jahrhundert schon Franziskaner am Hof des Mongolenkaisers in Peking gewesen, aber diese Episode war historisch folgenlos geblieben. Erst der durch Matteo Ricci begründeten Jesuitenmission gelang es, in nennenswertem Umfang Anhänger unter der chinesischen Bevölkerung zu gewinnen. Obwohl die Zahl der Konvertiten relativ klein blieb, stießen die ausländischen Missionare auf reges Interesse in manchen Kreisen chinesischer Intellektueller¹³, wozu freilich nicht zuletzt die technischen und astronomischen Kenntnisse der Europäer beitrugen. Die größere Genauigkeit ihrer astronomischen Berechnungen verschaffte den Jesuiten schließlich sogar Zugang zum Hof und Förderung durch den Kaiser, was erheblich zur politischen Absicherung der Mission beitrug. Bei der Darstellung der christlichen Lehre versuchten die Jesuiten, die sich der von Matteo Ricci begründeten Missionsmethode bedienten, die vermeintlichen Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Konfuzianismus hervorzuheben. Dies förderte zwar das Interesse chinesischer Gelehrter, führte andererseits jedoch auch zu Mißverständnissen. Differenzen zwischen den Jesuiten und den Vertretern anderer Orden über die Frage, wie weit die Anpassung des Christentums an die chinesischen Vorstellungen und Praktiken gehen dürfe, kulminierten schließlich im bekannten Ritenstreit. Nach mehreren päpstlichen Gesandtschaften an den Kaiserhof, die die Haltung der Jesuiten verurteilten, erließ der Kangxi-Kaiser 1724 ein Edikt¹⁴, durch das die weitere christliche Mission faktisch unterbunden wurde. Soweit die historische Skizze.

2.1 STRUKTURELLE GEMEINSAMKEITEN

Bei der Untersuchung der Struktur der Ausbreitung von Buddhismus und Katholizismus möchte ich ein Schema zugrundelegen, daß von Professor Pye vorgeschlagen wurde. Pye's Theorieskizze der "Transplantation von Religionen"¹⁵ unterscheidet drei Hauptaspekte: Contact, Ambiguity und Recoupment. Bei unseren Beispielen lassen sich diese drei Aspekte his-

torisch in eben dieser Reihenfolge feststellen: Der Kontakt zwischen China und den fremden Religionen Buddhismus und Christentum wurde in beiden Fällen durch das Auftauchen von Vertretern der fremden Religion hergestellt. Es folgte eine Phase der Ambiguität, in der einzelne Elemente der fremden Religion von Vertretern der Empfängerkultur übernommen wurden, wobei es freilich zu mancherlei Mißverständnissen und Fehlinterpretationen kam. Der dritte Aspekt "Recouplement", wofür mir keine angemessene deutsche Übersetzung eingefallen ist, bezeichnet die Überwindung der Ambiguität¹⁶. Eine Form von Recouplement kann in dem Versuch gesehen werden, an die genuine Tradition, oder das, was dafür gehalten wird, anzuknüpfen. Ich hoffe, daß ich Professor Pye hier richtig verstanden habe.

Im vorliegenden Zusammenhang ist gerade dieser Aspekt des Recouplement von besonderem Interesse. Beim Buddhismus äußerte er sich nicht nur in einem zunehmend besseren Verständnis der Lehre, das zum Teil durch neue und genauere Übersetzungen ermöglicht wurde. Gleich wichtig war die Aufnahme von Elementen der chinesischen Tradition, deren Ergebnis ein ganz spezifischer Charakter des chinesischen Buddhismus war. Beim Christentum führte das Recouplement zu einem Konflikt: Während vor allem die Jesuiten die Herausbildung einer an die spezifisch chinesischen Bedingungen angepaßten Form des Katholizismus förderten, betonten ihre Gegner im Ritenstreit die Notwendigkeit, sich streng an den Vorgaben der katholischen Tradition in Europa zu orientieren.

Ich möchte im Folgenden auf dem von Herrn Pye skizzierten Weg etwas weitergehen und dabei einerseits den strukturellen Zusammenhang zwischen Kontakt und Ambiguität und andererseits den Zusammenhang zwischen Recouplement, Identität und Ausbreitung bzw. Zurückweisung erläutern.

2.2 KONTAKT UND AMBIGUITÄT

Kontakt mit einer fremden Religion ist, das dürfen wir nicht übersehen, immer ein materieller Kontakt. Kontakt erfolgt durch sinnliche Wahrnehmung, und dies setzt Medien voraus, die sinnlich wahrnehmbar sind, also physikalische Eigenschaften besitzen. Sehen kann man Schriften, Riten und Bilder, hören kann man gesprochene Sprache und Musik, riechen kann man den Duft von Weihrauch und schmecken den Geschmack vegetarischer

Speise, von Brot und Wein. Wenn dies alles zu einer fremden Religion gehört, dann ist damit der Kontakt mit ihr hergestellt. Auf dieser materiellen Ebene besteht auch schon die Möglichkeit der Übernahme von Elementen der fremden Religion durch die Empfängerkultur. So übernahmen die Taoisten vom Buddhismus die Form mancher Rituale, während sie vermutlich einige Götternamen vom Zoroastrismus übernahmen¹⁷. Man kann hier von Assimilation oder formaler Übernahme sprechen: Formen einer fremden Religion, seien es Riten, Bilder, Götternamen oder bloßes Dekor, werden übernommen, ohne daß gleichzeitig auch die damit verbundenen Inhalte akzeptiert würden. Beispiele für formale Übernahmen finden sich in China zuhauf, die gesamte Volksreligion ist voller buddhistischer und taoistischer Formen.

Während die Übernahme äußerer Formen verhältnismäßig unproblematisch ist, bereitet die Übernahme von Inhalten größere Probleme. Die materiellen Objekte, Schriften ebenso wie Riten oder ikonographische Darstellungen, sind Träger von Bedeutung. Diese Bedeutung ist voll erschließbar jedoch nur vor dem Hintergrund der Sinnwelt der fremden Religion. Ohne Kenntnis dieser Sinnwelt kann die Bedeutung der Formen nicht richtig verstanden werden, ein Problem, das sich bei jedem Verstehensprozeß stellt. Die Schwierigkeiten, die dabei entstehen, liegen auf der Hand und brauchen hier nur angedeutet zu werden.

Die Formen der fremden Religion können zunächst nur vor dem Hintergrund der Sinnwelt der Empfängerkultur gedeutet werden. So wurde die buddhistische Lehre im Kontext der taoistischen Philosophie interpretiert, das Christentum vor dem Hintergrund des Konfuzianismus verständlich gemacht. Fehlinterpretationen und Mißverständnisse sind in einer solchen Konstellation unvermeidlich. Gerade das, was die Besonderheit der fremden Religion gegenüber der Empfängerkultur ausmacht, kann nicht oder nur unvollständig verstanden werden. Ein gutes Beispiel dafür ist die christliche Seelenkonzeption. Die Vorstellung einer Seele, die von der Materie grundsätzlich verschieden und nur dem Menschen eigen sei, geschaffen aber unvergänglich, war vor dem Hintergrund des chinesischen Weltbildes einfach nicht nachvollziehbar, sie war unverständlich. Selbst wenn die Missionare statt eines mit allen möglichen buddhistischen oder konfuzianischen Konnotationen behafteten chinesischen Begriffs deshalb

von yanima sprachen, hatte dieses Wort für die Chinesen nicht die gleiche Bedeutung wie für die Europäer¹⁸.

Die enormen Übersetzungs- und Verstehensprobleme, die sich bei der Konstellation "Religion in fremder Kultur" stellen, scheinen mir eine der Hauptursachen zu sein, daß es normalerweise nicht zu einer Ausbreitung in der Empfängerkultur kommt. Normalerweise erfolgt stattdessen allenfalls eine formale Übernahme, beispielsweise ritueller und ikonographischer Formen, oder auch eklektische Übernahme einzelner Vorstellungen, die der Empfängerkultur assimiliert werden. Derartige Diffusion von mehr oder weniger isolierten Elementen fremder Religionen ist etwas anderes als die Ausbreitung dieser Religionen.

Wir können deshalb hier die Frage stellen, von welchen Faktoren es abhängig ist, wenn eine Religion nicht nur in einzelnen Elementen in eine fremde Kultur diffundiert, sondern sich unter Wahrung der eigenen Identität¹⁹ ausbreitet. Ich möchte die These aufstellen, daß dazu Intention notwendig ist, und zwar die bewußte Intention beider Seiten: auf Seiten der Vertreter der fremden Religion die Intention, sich verständlich zu machen, d.h. die Religion zu verbreiten, und auf Seiten der Angehörigen der Empfängerkultur die Intention zu verstehen. Ich kann diese These hier nicht weiter ausführen und auch nicht auf die Frage nach Motiven für solche Intentionen eingehen. Es genügt hier, daß sich im Falle der Ausbreitung von Buddhismus und Katholizismus in China solche Intentionen eindeutig erkennen lassen.

Wir haben oben gesehen, daß Mißverständnisse bei der Rezeption einer fremden Religion unvermeidbar sind, da die Interpretation zunächst nur vor dem Hintergrund des in der Empfängerkultur bekannten Weltbildes möglich ist. Somit ist Ambiguität eine unumgängliche Folge des Kontaktes und gleichzeitig eine notwendige Voraussetzung der Ausbreitung. Sofern die Intention zur Verbreitung einer fremden Religion besteht, bedeutet dies, daß Ambiguitäten in Kauf genommen werden müssen, ja sogar, daß unter Umständen Ambiguitäten bewußt gefördert werden, um die fremde Religion für die Empfängerkultur verstehbar und damit annehmbar werden zu lassen. Tatsächlich läßt sich sowohl bei den buddhistischen als auch bei den christlichen Missionaren eine Strategie beobachten, die man als "Entfremdung" bezeichnen könnte: Die fremde

Religion wird so dargestellt, als sei sie gar nicht fremd. Die Buddhisten unternahmen dies, indem sie aufzuzeigen versuchten, daß ihre Lehre in Übereinstimmung mit der philosophischen Tradition Chinas sei²⁰, die Jesuiten, indem sie christliche Moral und Gottesvorstellung in den frühesten konfuzianischen Schriften nachzuweisen suchten. Gleichzeitig wurde vermieden, Elemente der Lehre zu betonen, die vor dem Hintergrund des chinesischen Weltbildes unverständlich und unannehmbar waren²¹.

Zu der unvermeidlichen Ambiguität, die mit jedem Kontakt einhergeht, kam also noch eine intendierte Ambiguität. Beides zusammen mußte dazu führen, daß das Verständnis von Buddhismus und Christentum, das sich in China auszubreiten begann, sich in vielem deutlich von dem der genuinen Traditionen unterschied, die außerhalb Chinas bestanden. Es ist dies die Situation, in der Aspekt des Recouplement Bedeutung gewinnt, die Bewahrung oder Wiedergewinnung der Identität mit der als genuin angesehenen Tradition²².

2.3 RECOUPMENT

Die Bedeutung des Recouplement-Aspekts bei der Ausbreitung einer Religion in einer fremden Kultur läßt sich leicht im Kontrast zur Ambiguität verstehen. Wie wir gesehen haben, ist Ambiguität eine unvermeidliche und notwendige Begleiterscheinung der Transplantation von Religionen, da die fremde Religion zunächst im Kontext des in der Empfängerkultur verfügbaren Weltbildes gedeutet werden muß. Im Extremfall kann die Ambiguität so weit getrieben werden, daß schließlich die fremde Religion nicht mehr als eine eigenständige Tradition in Erscheinung tritt, da sie vollständig in der Empfängerkultur aufgegangen ist. Das Schicksal des Manichäismus in China kann als Beispiel für eine solche extreme Entwicklung angesehen werden. "Recouplement" bezeichnet gewissermaßen eine gegenläufige Tendenz, nämlich die Identität der fremden Religion in Abgrenzung zu den bestehenden Traditionen der Empfängerkultur zu bewahren. Zumindest im Selbstverständnis der Beteiligten erscheint dies häufig als Rückgewinnung der "ursprünglichen", "unverfälschten" oder "eigentlichen"²³ Lehre.

Im Falle der Übertragung einer Religion in eine fremde Kultur²⁴ bedeutet Recouplement in der Regel eine Rückorientierung an der vermeintlich unver-

fälschten Tradition in den Herkunftsgebieten der fremden Religion. Dies erfordert zumeist eine fortbestehende Verbindung mit den ausländischen Zentren: Zentralasien und Indien im Falle des Buddhismus, Europa im Falle des Katholizismus. Übrigens war eine solche Verbindung mit ausländischen Zentren im Falle des chinesischen Manichäismus nach dem neunten Jahrhundert nicht mehr gegeben. Vielleicht liegt hier eine der Ursachen dafür, daß beim Manichäismus ein Recouplement nicht stattfand, mit der Folge, daß die unvermeidbaren Ambiguitäten zum allmählichen Verlust der Identität und zur Assimilation durch die Empfängerkultur führten.

Bei Buddhismus und Katholizismus lassen sich dagegen deutlich Recouplement-Tendenzen feststellen: eine Reduzierung der Ambiguitäten durch Rückorientierung an der genuinen Tradition. Das Ergebnis war im Fall des Buddhismus die Etablierung einer zwar chinesisch gefärbten, aber in ihren Grundlagen eindeutig mahayanistischen Philosophie und Religion, die nicht weniger buddhistisch waren als ihre südasiatischen Entsprechungen. Im Falle des Katholizismus führte die Beseitigung von Ambiguität dagegen zum Ende der weiteren Verbreitung und zur Zurückweisung durch die Empfängerkultur. Die möglichen Ursachen für diese unterschiedlichen Ergebnisse sollen uns im folgenden beschäftigen. Im Zentrum steht dabei die Frage nach den Gründen für die Ablehnung des Christentums.

3. KATHOLIZISMUS UND KONFUZIANISCHER STAAT

Die Gründe, die dazu beitrugen, daß die katholische Mission Chinas trotz scheinbarer Anfangserfolge letztlich scheiterte, sind vielfältig und lassen sich nicht umfassend darstellen. Abgesehen von historischen Zufällen, wozu ich die Auseinandersetzungen innerhalb der katholischen Hierarchie in Europa und die Zusammensetzung der päpstlichen Gesandtschaften ebenso rechnen würde wie die innenpolitischen Konstellationen in China oder die Persönlichkeit des jeweiligen Kaisers, abgesehen von solchen Zufällen sind jedoch auch einige strukturelle Bedingungen zu erkennen, die es verständlich machen, daß der Katholizismus sich im China der Ming- und Qing-Dynastie nicht ausbreiten konnte.

3.1 SOZIALE UND POLITISCHE STRUKTUREN

Auf der soziopolitischen Ebene liegen die Verständnisse klar zutage. Das Ende der christlichen Mission ist untrennbar verwoben mit dem Ritenstreit, den Rivalitäten zwischen verschiedenen katholischen Orden, der kompromißlosen Haltung der Kurie und dem ungeschickten und anmaßenden Auftreten der päpstlichen Legaten, das schließlich zur Ausweisung der Missionare führte. Nicht vergessen dürfen wir freilich, daß der Ritenstreit auch ein Recouplementphänomen war. Die Gegner der Jesuiten bestanden auf der Unzulässigkeit von Ahnenkult und Konfuziusverehrung und der Gleichsetzung des christlichen Gottes mit dem chinesischen Himmelsgott. Beides wurde als unvereinbar mit dem christlichen Glauben angesehen.

Für die chinesische Seite bedeuteten die Forderungen der Kurie jedoch einen Angriff auf die politische und soziale Ordnung Chinas. Ahnen- und Himmelskult und die Verehrung der konfuzianischen Heiligen stellten symbolische Fundamente der öffentlichen Ordnung dar. In ihnen vollzog sich die rituelle Anerkennung der grundlegenden kognitiven und normativen Orientierungen, auf denen Ordnung und Bestand des chinesischen Staates beruhten. Bei diesen rituellen Symbolen handelte es sich mitnichten um Angelegenheiten privater Natur, die ins Ermessen jedes einzelnen gestellt werden konnten, sondern es bestand daran ein erhebliches öffentliches Interesse. Aus diesem Grund konnte man auch dem Papst, einem ausländischen Herrscher, nicht zubilligen, sich in diese Angelegenheiten einzumischen und Untertanen des chinesischen Kaisers von der Erfüllung ihrer staatsbürgerlichen Pflichten abzuhalten.

Dies bedeutet nicht, daß der konfuzianische Staat religiös intolerant gewesen wäre. Im Gegenteil, man könnte ihn in Fragen der religiösen Toleranz sogar als einen aufgeklärten Staat bezeichnen, der jeden nach seiner Façon selig werden ließ, ob als Buddhist, Taoist, Muslim, Jude, Christ oder Konfuzianer. Freilich gab es dort eine Grenze, wo die öffentliche Ordnung tangiert war, wozu auch Moral und Sittlichkeit und nicht zuletzt die kosmologische Begründung der Herrschaft gehörten. Privat mochte jeder tun und glauben, was er wolle, aber daß eine Religion sich in öffentliche Belange einmische, für die allein der Staat zuständig sei, das konnte nicht toleriert werden.

Übrigens hatte es ähnliche Konflikte zwischen staatlichen und religiösen Normen auch gelegentlich der Ausbreitung des Buddhismus in China gegeben²⁵. Der Konflikt konnte zum Teil dadurch begrenzt werden, daß den Mönchen formal ein Status außerhalb der normalen gesellschaftlichen Ordnung zugebilligt wurde, was den chinesischen Staat freilich nicht daran hinderte, den Mönchsorden zu kontrollieren. Die "labile Stabilität"²⁶ im Verhältnis zwischen Buddhismus und chinesischem Staat beruhte auf einer begrenzten Autonomie des Sangha, der gleichzeitig jedoch den Bestand der konfuzianischen Sozialordnung im öffentlichen Bereich anzuerkennen und zu unterstützen hatte. Das Ergebnis eines über Jahrhunderte dauernden Prozesses der Auseinandersetzung zwischen Buddhismus und Konfuzianismus war schließlich ein Modus Vivendi, der faktisch auf der stillschweigenden Unterscheidung von öffentlich und privat beruhte und so eine Koexistenz von Konfuzianismus und Buddhismus ermöglichte. Obwohl überzeugte Konfuzianer die buddhistische Lehre für falsch hielten, konnten sie diese Religion tolerieren, solange nicht das konfuzianische Verständnis von Sittlichkeit und staatlicher Ordnung in Frage gestellt wurde²⁷.

Die chinesische Unterscheidung von öffentlich und privat war auf der Matrix des katholischen Weltbildes im 17. Jahrhundert nicht abbildbar. An Vergleichbarem stand nur die Unterscheidung von göttlichem und weltlichem Recht zur Verfügung. Das göttliche Recht beschränkte sich jedoch keineswegs auf die Sphäre, die von den Chinesen als privat angesehen wurde, sondern beanspruchte Gültigkeit auch im öffentlichen Bereich. So resultierte beispielsweise aus dem Verbot, fremde Götter zu verehren, daß die Verehrung des Konfuzius und anderer Heiliger für Christen nicht erlaubt sei. Damit traten die christlichen Normen in Konkurrenz zu den Normen der chinesischen Kultur und des chinesischen Staates, ein Konflikt, der angesichts der kulturellen und politischen Stabilität Chinas im 17. und frühen 18. Jahrhundert nur mit der Niederlage des Christentums enden konnte.

Der Konflikt zwischen dem religiösen Normierungsanspruch des Christentums und den Ordnungskonzeptionen des konfuzianischen Staates, der sich im Streit um Ahnenkult und Himmelsverehrung offenbarte, hatte freilich tieferliegende Ursachen. Hier stießen Weltbilder aufeinander, die sich

nicht nur inhaltlich unterschieden, sondern die miteinander unvereinbar waren. In dem Maße, in dem die Ambiguitäten, die von Missionaren wie Ricci bewußt in Kauf genommen, ja sogar gefördert worden waren, in dem Maße, in dem diese Ambiguitäten beseitigt wurden, zeigte sich, daß das Christentum keineswegs in Übereinstimmung mit der konfuzianischen Tradition war und ohne Schwierigkeiten in die konfuzianische Kultur eingefügt werden konnte. Denn die Annahme des Katholizismus hätte die Aufgabe des Konfuzianismus und damit eine grundlegende Veränderung der chinesischen Kultur und Gesellschaft bedeutet.

3.2 UNTERSCHIEDLICHE WELTBILDSTRUKTUREN

Die Unvereinbarkeit von Katholizismus und Konfuzianismus hatte ihre Ursache nicht in den inhaltlichen Divergenzen der beiden Weltbilder. So gravierend diese Unterschiede sein mochten, sie waren nicht größer als die, die in den ersten Jahrhunderten zwischen den anthropologischen, kosmologischen und ontologischen Konzeptionen des aus Indien stammenden Buddhismus auf der einen und den Vorstellungen der chinesischen Konfuzianer auf der anderen Seite bestanden. Trotz allem konnte der Buddhismus in China Fuß fassen, wenn er auch den Konfuzianern bis zuletzt ein Dorn im Auge blieb.

Daß sich Buddhismus und Konfuzianismus miteinander arrangieren konnten, nicht jedoch Katholizismus und Konfuzianismus, hat - dies ist meine These - seine Ursache im jeweils besonderen Verständnis dessen, was in der europäischen Philosophie "Wahrheit" genannt wird. Ich möchte diese These zum Abschluß kurz erläutern.

Betrachten wir zunächst den Konfuzianismus. Es wird für europäische Philosophen überraschend sein zu hören, daß der Begriff der Wahrheit im Konfuzianismus nicht Gegenstand systematischen Philosophierens ist. Wahrheit als abstrakter Begriff ist für die Konfuzianer kein Thema, ebensowenig wie die Suche nach Wahrheit. Das Erkenntnisstreben richtet sich vielmehr auf die Unterscheidung von richtig und falsch, aber es ist dies eine Unterscheidung, die sich weniger an logischen als an moralischen Kriterien orientiert. Nicht so sehr Sätze sind richtig oder falsch, als vielmehr die praktischen Konsequenzen, die sie implizieren. An diesen konkreten Konsequenzen bemißt sich der Wert einer Lehre, nicht an irgendeiner abstrakten Wahrheit²⁸. Die Wahrheit ist gewissermaßen an den Früchten zu erkennen.

Dies war übrigens die Basis, die gerade in Kreisen der konfuzianischen Literaten zunächst ein wohlwollendes Interesse am Christentum aufkommen ließ. Das Christentum erschien manchen als eine Lehre, die geeignet sein könnte, das sittliche Bewußtsein und moralische Verhalten der Menschen zu fördern und auf diese Weise die gesellschaftliche Ordnung zu stützen²⁹. Wenn der Glaube an einen einzigen Gott und Schöpfer solches bewirkte, war dies aus konfuzianischer Sicht nur zu begrüßen.

Ich möchte hier von einem "pragmatischen Wahrheitsbegriff" sprechen, weil kognitive und normative Orientierungen nicht im Hinblick auf ihren Inhalt, sondern im Hinblick auf ihre praktischen Folgen für die soziale Ordnung bewertet werden. Eine Doktrin kann nicht richtig sein, wenn sie in der Praxis zu falschen Konsequenzen führt.³⁰ Die Kriterien für die Bewertung von richtig und falsch werden dabei durch die konfuzianische Tradition geliefert: Welches die richtige soziale Ordnung ist, kann aus dem Studium der Geschichte und insbesondere der konfuzianischen Klassiker erkannt werden³¹.

Anders als der Konfuzianismus verfügte der Buddhismus über einen philosophisch reflektierten Wahrheitsbegriff, ja nicht nur das, es gab gleich mehrere. Zentrale Bedeutung kam innerhalb der Mahayana-Philosophie dem Begriff der "absoluten Wahrheit" (paramārtha satya, chin. zhen di) zu, deren Erkenntnis zu prajñā (chin. panruo) führt. Für unseren Kontext ist es ausreichend, darauf hinzuweisen, daß die Erkenntnis der Absoluten Wahrheit etwas anderes ist als das Wissen von etwas. "Prajñā hat kein Wissen" lautet der Titel einer berühmten Schrift des Seng Zhao (374-414)³². Die Absolute Wahrheit, paramārtha satya, besitzt keine Qualitäten, es kann deshalb auch nichts über sie ausgesagt werden, sie kann nicht Gegenstand des Wissens sein. Die Absolute Wahrheit ist inhaltlich nicht bestimmbar, sie ist inhaltslos, somit leer.

Vielleicht kann man den Wahrheitsbegriff der chinesischen Shūnyavādins als einen "funktionalen Wahrheitsbegriff" bezeichnen. Da der Versuch, den Inhalt von etwas Leeren zu bestimmen, wenig erfolgversprechend ist, kann die Erkenntnis der Absoluten Wahrheit nur an den Folgen bemessen werden, d.h. der Erlangung von prajñā, von Er-

kenntnis, die zur Erleuchtung führt. Die Absolute Wahrheit besitzt überhaupt nur insofern eine Bedeutung, als sie ein Mittel zur Erlangung der Erlösung ist, wobei sie gleichzeitig als leer erkannt wird³³.

Im Unterschied zum pragmatischen Wahrheitsbegriff des Konfuzianismus geht es hier nicht um die sozialen Konsequenzen, sondern um die Funktion im Hinblick auf die individuelle Erlösung. Buddhisten und Konfuzianer besaßen somit zwar verschiedene Wahrheitsbegriffe, diese mußten sich jedoch keineswegs widersprechen, da sie sich auf unterschiedliche Bereiche bezogen. Innerhalb der buddhistischen Philosophie wurde das Nebeneinander verschiedener Wahrheiten sogar systematisch formuliert. Jizangs (549-623) Lehre von der doppelten Wahrheit trug der Tatsache Rechnung, daß neben der Absoluten Wahrheit, die die empirische Welt transzendiert, auch eine gewöhnliche, alltägliche Wahrheit besteht, die in eben dieser empirischen Welt gilt³⁴.

Buddhistische und konfuzianische Wahrheit liegen somit auf völlig verschiedenen Ebenen und sind deshalb nur in geringem Maße konfliktträchtig. Die Absolute Wahrheit im buddhistischen Sinne interessierte die Konfuzianer nicht, weil für sie die Ordnung der Gesellschaft und das konkrete Handeln der Menschen den Ausschlag gaben. Wenn und solange die Buddhisten keine Positionen vertraten, die den konfuzianischen Auffassungen vom richtigen Handeln zuwiderliefen, konnten ihre metaphysischen Spekulationen toleriert werden³⁵.

Im Falle des Christentums war eine solche Koexistenz nicht möglich. Der katholische Begriff der Wahrheit war inhaltlich bestimmt als die Wahrheit von Dogmen, d.h. Glaubenssätzen, deren Gültigkeit unter Berufung auf die durch Christus und die Kirche vermittelte göttliche Offenbarung begründet wurde. Hier ging es also um die Wahrheit von Sätzen, während die Wahrheitskonzeptionen von Buddhismus und Konfuzianismus sich nicht am Inhalt von Aussagen, sondern an den praktischen Konsequenzen orientierten. Das Nebeneinander mehrerer Wahrheiten, die sich aus der Unterscheidung verschiedener Funktionsbereiche ergaben - hier die Ordnung der Gesellschaft, dort die Erlösung des Individuums - war beim substantiellen Wahrheitsbegriff des Katholizismus ausgeschlossen³⁶.

Übrigens läßt sich hier die Erklärung dafür finden, weshalb die Beseitigung von Ambiguitäten im Christentum eine sehr viel größere Rolle spielt als etwa im Buddhismus und deshalb auch die Tendenz zum *Recoupment* wesentlich ausgeprägter ist. Voraussetzung der Erlösung ist nach katholischer Auffassung der wahre Glaube, d.h. der Glaube an eine inhaltlich definierte Wahrheit. Bei diesem Wahrheitsbegriff ist es entscheidend, daß die Glaubenssätze ohne die geringste Verfälschung überliefert werden, es kommt gewissermaßen auf jeden Buchstaben an: der Sohn, Christus, ist mit dem Vater nicht homoiouios, sondern homousios. So schmal konnte die Trennung von Wahrheit und Irrtum sein. Jede Ambiguität konnte deshalb einen Verlust der Wahrheit und damit des Heils bedeuten.

Eine weitere Implikation des substantiellen Wahrheitsbegriffs besteht darin, daß alle Aussagen, die den Glaubenssätzen inhaltlich widersprechen, als Irrtum anzusehen sind. Irrtum aber verhindert nicht nur das Heil, sondern führt zu ewiger Verdammnis. Dies war jedenfalls die theologische Position, die von den katholischen Missionaren des 17. Jahrhunderts vertreten wurde. Die Konsequenzen dieser Position für das chinesische Selbstverständnis waren gravierend. Sie bedeuteten nämlich nicht weniger, als daß die Christen die Gültigkeit der chinesischen Tradition im allgemeinen und der konfuzianischen im besonderen bestritten. Das, was für die Konfuzianer unbezweifelbare Richtschnur zur Unterscheidung von richtig und falsch war, wurde zum Irrtum erklärt. Mehr noch, die höchsten Heiligen, wie Konfuzius und Wen Wang, deren Leben als exemplarisch für die Verwirklichung der konfuzianischen Ideale des Menschseins galt, wurden aus christlicher Sicht als Sünder bezeichnet, denen die Missionare allenfalls eine besondere Hölle zugestehen konnten³⁷. Dagegen sollten Übeltäter, sofern sie nur den wahren Glauben hatten, die ewige Seligkeit genießen können.

Damit wurde das, was in der konfuzianischen Tradition als richtig und falsch galt, auf den Kopf gestellt. Die höchsten Werte der chinesischen Kultur wurden entwertet. Christentum und chinesische Tradition konnten nicht nebeneinander bestehen, das eine schloß das andere aus. China war vor die Wahl gestellt, entweder das Christentum oder die eigene Tradition abzulehnen. Es ist nicht verwunderlich, daß bei einer solchen Alter-

native die Entscheidung gegen das Christentum ausfiel.

ANMERKUNGEN

- * Leicht überarbeitete und um Literaturverweise ergänzte Fassung des auf der Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte in Marburg (Oktober 1986) gehaltenen Vortrages.
1. Dazu Seiwert (1987).
 2. Siehe dazu Liu (1979), Chen (1981a), Eichhorn (1959).
 3. Dazu Lieu (1979), Chen (1981b), Lieu (1985), Liu (1979).
 4. Dazu Saeki (1951), Pelliot (1976).
 5. Vgl. Leslie (1972), Shapiro (1984).
 6. Siehe Israeli (1980).
 7. Der Sonderfall von Heiratsverbindungen mit Chinesen kann hier außer Acht bleiben.
 8. Es braucht hier nicht besonders betont zu werden, daß die hier unterschiedenen Konstellationen in der Praxis viele Überschneidungen aufweisen.
 9. Vgl. dazu Zürcher (1972), Ren Jiyu (1981), Schmidt-Glintzer (1976), Fang Litian (1982), Ch'en (1964).
 10. Im oben definierten Sinne.
 11. Als Gründer der Tiantai-Schule gilt Zhiyi (538-597).
 12. Siehe dazu Gernet (1982), Young (1983), Latourette (1929).
 13. Dazu vor allem Gernet (1983), S. 91-113.
 14. Vgl. dazu Young (1983), S. 109-123.
 15. Pye (1969).
 16. Pye erläutert *Recoupment* wie folgt: "This involves the reassertion or reclarification of that which was being transplanted in some adequate way. On the one hand the new expression of the religion will have a reasonable claim to identity with that which gave the impulse to the transplantation; but on the other hand it will not be simply identical with older forms since it has expressed itself in terms and factors of the situation which it has entered" (Pye (1969), S. 237 f).
 17. Liu (1979).

18. Vgl. Gernet (1982), S. 198-203.
19. Zum Problem der Identität einer Religion siehe Seiwert (1986).
20. Siehe Zürcher (1972), S. 12.
21. Vgl. Gernet (1983), S. 25-58.
22. Es ist daran zu erinnern, daß die Wiedergewinnung der Identität durch Recouplement keineswegs im historisch objektiven Sinne eine Rückorientierung an den ursprünglichen Formen bedeuten muß. Nicht wenige subjektiv als Wiederherstellung des Ursprünglichen verstandenen Reformen stellen objektiv Neuerungen dar. Der Begriff des "Recouplement" ist in dieser Hinsicht offen.
23. Während die meisten Formen des Recouplements sich als Wiedergewinnung verlорener oder entstellter Traditionen verstehen, also vermeintlich zu den Ursprüngen zurückgehen (so z.B. viele christliche "Sekten"), besteht im Mahayana-Buddhismus durchaus das Bewußtsein, über die Lehren der "Alten" hinauszugehen; freilich ist auch damit die Vorstellung verbunden, die "eigentliche" Bedeutung der buddhistischen Lehre erfaßt zu haben. Vgl. dazu vor allem Pye (1978).
24. Es ist hier zu berücksichtigen, daß der Begriff "Recouplement", wie er von Pye (1969) skizziert wurde, keineswegs auf die Übertragung von Religionen in fremde Kulturen beschränkt ist, sondern beispielsweise auch auf Reformbewegungen angewandt wird.
25. Vgl. Ch'en (1952), Zürcher (1972), S. 108, 162.
26. Schmidt-Glintzer (1976), S. 128.
27. Zur Koexistenz von Buddhismus und Konfuzianismus auf der Basis der Unterscheidung von öffentlich und privat, vgl. Seiwert (1987).
28. Hier liegt ein Aspekt der vorgeblichen "Metaphysikfeindlichkeit" der Chinesen. Richtig ist die Beobachtung, daß in der traditionellen chinesischen Philosophie andere Kriterien zur Bewertung von Theorien gelten als in der europäischen Philosophie. Eines der wichtigsten Kriterien ist dabei die praktische Konsequenz der Lehre. Insofern ist jene Form von Metaphysik, die keine Relevanz für praktisches Handeln besitzt, in der Tat weniger ausgeprägt als beispielsweise in der mittelalterlichen Scholastik Europas.
29. Vgl. z.B. Gernet (1982), S. 150-152.
30. Es bestehen gewisse Ähnlichkeiten mit dem Wahrheitsbegriff des Pragmatismus, wie er beispielsweise von William James formuliert wurde (James <1977>). Russel (1977:58) zitiert James im Zusammenhang mit dem Wahrheitsanspruch von Religionen: "Wir können keine Hypothese ablehnen, aus der sich nützliche Konsequenzen für das Leben ergeben." Die meisten Konfuzianer würden dieser Formulierung zustimmen können.

31. Zum "Wahrheitsbegriff" in der chinesischen Philosophie vgl. Chan (1974), bes. S. 11-16.
32. Übersetzung des Textes bei Robinson (1967), S. 212-221. Zu Seng Zhao siehe ebd., S. 123-155, vgl. auch Fung (1953), Bd. 2, S. 265-270.
33. In diesem Zusammenhang spielt das mahayanistische Konzept upāya ("Mittel <zum Zweck>") eine Rolle. Die Wahrheit ist nicht Ziel, sondern Mittel. Vgl. dazu ausführlich Pye (1978).
34. Vgl. Fung (1953), Bd. 2, S. 293-299.
35. Das schließt nicht aus, daß der Buddhismus gelegentlich von den Konfuzianern als falsche Lehre kritisiert wurde. Bezeichnenderweise geht es dabei in der Regel nicht um eine logische oder theoretische Widerlegung der buddhistischen Lehren, sondern um die praktischen Konsequenzen für die Gesellschaft. Vgl. z.B. Jin si lu, Kap. 13 (siehe die Übersetzung durch W.-T. Chan: Reflections on Things at Hand. The Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-ch'ien. New York: Columbia University Press, 1967, S. 281 ff).
36. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß Ansätze zu einer Lehre von zwei Wahrheiten, durch die ein möglicher Konflikt zwischen Glaubenssätzen und Vernunftkenntnissen vermieden werden könnte, von der katholischen Philosophie des Mittelalters verworfen wurden. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts kam es auf dem 5. Laterankonzil nochmals zu einer ausdrücklichen Verurteilung der Lehre von der doppelten Wahrheit. Damit war auch jede Möglichkeit unterbunden, katholische und konfuzianische Vorstellungen auf ähnliche Weise zu versöhnen, wie es den Buddhisten mit ihrer Lehre von den zwei Ebenen der Wahrheit gelungen war. Freilich ist nicht erkennbar, daß von Seiten der Jesuiten eine solche Möglichkeit überhaupt ins Auge gefaßt worden war.
37. Vgl. dazu Gernet (1982), S. 238-247. Es ist bemerkenswert, daß die portugiesischen Missionare in Macau, die faktisch ohne Kontrolle durch chinesische Behörden waren und sich vorwiegend an Leute des einfachen Volkes wandten, keine Bedenken hatten, alle chinesischen Heiligen, einschließlich Konfuzius, als Teufel zu bezeichnen (ebd., S. 238), während die Missionare im Landesinnern in diesem Punkt vorsichtiger waren.

LITERATURVERZEICHNIS

- Chang, Wing-tsit (1974): Chinese Theory and Practice, with Special Reference to Humanism. In: The Chinese Mind. Hg. Charles A. Moore. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1974 <1967¹>, S. 11-30.
- Ch'en, Kenneth (1952): Anti-Buddhist Propaganda during the Nan-Ch'ao. In: Harvard Journal of Asiatic Studies, 15 (1952), S. 166-192.

- Ch'en, Kenneth (1964): *Buddhism in China. A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- Chen Yuan (1981a): *Huoxianjiao ru Zhongguo kao* <Untersuchung über die Einführung des Zoroastrismus in China>. In: Chen Yuan shixue lunzhu xuan. Shanghai: Renmin Chubanshe, 1981, S. 109-132.
- " (1981b): *Monijiao ru Zhongguo kao* <Untersuchung über die Einführung des Manichäismus in China>. In: Chen Yuan shixue lunzhu xuan, Shanghai: Renmin Chubanshe, 1981, S. 133-174.
- Eichhorn, Werner (1959): *Materialien zum Auftreten iranischer Kulte in China*. In: *Die Welt des Orients*, 2 (1959), S. 531-541.
- Fang, Litian (1982): *Wei Jin Nanbeichao fojiao lun cun* <Gesammelte Abhandlungen zum Buddhismus der Epochen Wei, Jin und Nanbeichao>. Beijing: Zhonghua Shuju, 1982.
- Fung, Yu-lan (1953): *A History of Chinese Philosophy*. Bd. 2. Princeton: Princeton University Press, 1953.
- Gernet, Jacques (1982): *Chine et Christianisme. Action et réaction*. Paris: Gallimard, 1982.
- Israeli, Raphael (1980): *Muslims in China. A Study in Cultural Confrontation*. London & Malmö: Curzon Press, 1980.
- James, William (1977): *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus*. In: Skirbekk (1977), S. 35-58.
- Latourette, Kenneth Scott (1929): *A History of Christian Missions in China*. New York: Macmillan, 1929.
- Leslie, D.D. (1972): *The Survival of the Chinese Jews. The Jewish Community of Kaifeng*. Leiden: Brill, 1972.
- Lieu, Samuel N.C. (1979): *The Religion of Light. An Introduction to the History of Manichaeism in China*. Hong Kong: University of Hong Kong, 1979 (Centre of Asian Studies Occasional Papers and Monographs. 38).
- " (1985): *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey*. Manchester, 1985.
- Liu, Ts'un-yan (1979): *Traces of Zoroastrism and Manichaeism in Pre-T'ang China*. In: ders., *Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind*, Leiden: Brill, 1976, S. 3-55.
- Luo Xianglin (1966): *Tang Yuan erdai zhi Jingjiao* <Nestorianismus während der Tang- und Yuan-Dynastie>. Hong Kong, 1966.
- Moule, A.C. (1930): *Christians in China before the Year 1550*. London, 1930.

- Pelliot, Paul (1976): *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*. Paris: Maisonneuve, 1976.
- Pye, Michael (1969): *The Transplantation of Religions*. In: *Numen*, 16 (1969), S. 234-239.
- " (1978): *Skilful Means. A Concept in Mahayana Buddhism*. London: Duckworth, 1978.
- Ren Jiyu, Hrsg. (1981): *Zhongguo fojiao shi* <Geschichte des chinesischen Buddhismus>, Bd. 1. Beijing: Verlag der chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften, 1981.
- Robinson, Richard H. (1967): *Early Mādhyamika in India and China*. Wisconsin, 1967 <Nachdruck Dehli 1978>.
- Russell, Bertrand (1977): *William James*. In: *Skirbekk* (1977), S. 59-62.
- Saeki, P.Y. (1951): *The Nestorian Documents and Relics in China*. Tokyo, 1951.
- Schmidt-Glintzer, Helwig (1976): *Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China*. Wiesbaden: Steiner, 1976 (Münchener Ostasiatische Studien. 12).
- Seiwert, Hubert (1986): *What Constitutes the Identity of a Religion?* In: *Identity Issues and World Religion*. Ed. Victor C. Hayes. Sturt Campus, Badford Park: Australian Association for the Study of Religions, 1986, S. 1-7.
- Seiwert, Hubert (1987): *Religion und kulturelle Integration in China. Die Sinisierung Fujians und die Integration der chinesischen Nationalkultur* <erscheint demnächst in Saeculum>.
- Shapiro, S., Hrsg. (1984): *Jews of Old China. Studies by Chinese Scholars*. New York 1984.
- Skirbekk, Gunnar, Hrsg. (1977): *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*. Herausgegeben und eingeleitet von Gunnar Skirbekk. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.
- Steinger, Hans (1979): *Die Begegnung des abendländischen Christentums mit der Kultur Chinas im Mittelalter und der frühen Neuzeit*. In: *Die Begegnung des abendländischen Christentums mit anderen Völkern und Kulturen*. Hrsg. Bernhard Mensen. St. Augustin, 1979, S. 11-30.
- Young, John D. (1983): *Confucianism and Christianity. The First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983.
- Zürcher, E. (1972²): *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaption of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Brill, 1972².