

Buchbesprechungen

Hans-Günter Wagner, *Buddhismus in China. Von den Anfängen bis in die Gegenwart*, Berlin: Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH 2020, 1103 S. Vorwort, Einleitung, Fotografien, Abb., Diagramme, Tabellen, Anhang, Bibliografie, Index, Glossar der wichtigsten Namen und Begriffe. ISBN 978-3-95757-844-0

Es ist nicht nur selten, sondern sogar einmalig, dass ein über tausendseitiges Sachbuch in deutscher Sprache zu buddhistischen Denk- und Handlungsweisen und ihrem zweitausendjährigen Wirken in China verfasst wird. Nun ist es kein leichtes Unterfangen, ein derartiges Buch sowohl hinsichtlich seiner Stärken als auch seiner Schwächen kritisch zu beleuchten. Während das Verfassen eines solchen Buches Jahre in Anspruch genommen hat, müssen Rezensionen mit wesentlich weniger Zeit und Raum auskommen. Dabei ließe sich, das soll gleich zu Anfang gesagt werden, auf jeder Seite dieses Buches viel Positives anmerken, aber auch der unbedingte Rat zur kritischen Lektüre. Von wem lässt sich dieses Buch also wie lesen?

Der Autor Hans-Günter Wagner hat explizit ein breites Publikum vor Augen. Bestens lesbar, präzise formuliert, mit illustrativem Bildmaterial, kreativen Tabellen und Index sowie Glossar der wichtigsten Namen und Begriffe ergänzt, mit etlichen Endnoten fundiert und dortigen Anmerkungen bereichert erhebt dieses Buch den Anspruch, sowohl Laien als auch Fachleute zu adressieren. Die inhaltliche Bandbreite, mit der der Autor kaum ein Themenfeld auslässt, unterstreicht dieses ambitionierte Projekt. Sie umfasst eine Einführung in das vorbuddhistische China und seine Religionen ebenso wie die historische und geistesgeschichtliche Entwicklung des Buddhismus in allen Lebensbereichen Chinas bis hin zu seiner Ausstrahlung auf die ostasiatischen Nachbarländer. Dabei kommen elementare Fragen geistiger Auseinandersetzungen mit dem anfänglich und immer wieder als Fremdreigion eingestuften Buddhismus zur Sprache, aber auch zumeist wenig beachtete Aspekte wie das Bild der Frauen, das Leben von Wandermönchen, der Umgang mit Rauschmitteln, die Mumifizierung von Meistern, die Unterstützung bei Kriegshandlungen u.v.m.

Als gutes Beispiel für die vielseitige und möglichst differenzierte Annäherung von Hans-Günter Wagner an das äußerst komplexe Sachgebiet des Buddhismus in China können Vorwort (S. 15-22) und Einleitung (S. 23-38) als eine angenehme Pflichtlektüre wahrgenommen werden. Hier stellt der Autor früh klar, wie vielschichtig, oftmals

schillernd und ambivalent die Entwicklung des Buddhismus in China über die Jahrhunderte bis heute ist. Er benennt und erläutert vier „Extreme“, die er in seinen Ausführungen vermeiden möchte: a) die „Begrenztheit eines allein auf schriftliche Quellen bezogenen Historizismus“, b) einen „religiösen Purismus“, c) einen „philologischen Reduktionismus“, d) eine „soziologische Überinterpretation“.

Differenzierend geht der Autor auf verschiedene „Erscheinungsformen“ des Buddhismus ein und nimmt eine Unterteilung zwischen „Klosterbuddhismus“ und „Laienbuddhismus“ vor, ergänzt um einen „Volksbuddhismus“, der „in keiner Weise negativ oder abwertend gemeint“ sei, sondern volksreligiöse Dimensionen abseits institutionalisierter Bekenntnisse anspricht. Zugleich weist er hier und auch im Verlauf des gesamten Buches auf die enge Wechselwirkung zwischen diesen Ebenen hin. Eine besonders wichtige terminologische Abgrenzung nimmt Wagner vor, wenn er zwischen „Buddhismus in China“ im Allgemeinen und einem „chinesischen Buddhismus“ im Besonderen unterscheidet, von welchem er aber erst als „Ergebnis“ einer jahrhundertelangen Entwicklung spricht (dazu später mehr).¹

Bezeichnend für das gesamte Buch ist bereits im Vorwort der Umgang des Autors mit dem (ihm bekannten) Forschungsstand (S. 16-17). Wenn er sich entscheidet, diesen insbesondere im deutschen und englischen Sprachraum als „eher bescheiden“ zu bezeichnen, ist es doch hoch problematisch, dies in dreieinhalb Zeilen abzuhandeln. Anstatt hier bereits einen ersten Überblick oder gar Wegweiser durch die Welt der Sekundärliteratur zu geben² oder in einem späteren Unterkapitel (S. 890-892: „Verbreitung im Westen und Präsenz in der Buddhologie“) angemessen auszubreiten, versteckt sich die Bezugnahme von Wagner auf sein eigenes – keineswegs bescheidenes – Quellenmaterial (welches auch chinesischsprachige Quellen aller Art, mündliche Überlieferungen und ikonografisches Material einschließt) in den Endnoten – und erweist sich dabei als höchst erratisch. Auf diesen Aspekt sollte im Folgenden im Sinne einer Lesehilfe besonderes Augenmerk gelegt

1 Mit Vorsicht zu genießen sind gelegentliche Ausdrucksweisen wie „Dharma chinesischer Prägung“ (S. 17) und „Buddhismus chinesischer Prägung“ (S. 27); sie wecken unbeabsichtigte Assoziationen zur ideologischen Terminologie der Kommunistischen Partei Chinas.

2 Vergleiche etwa den Überblick über den Forschungsstand in den Einleitungen der parallel zur Entstehung dieses Buches, aber vom Autor nicht mehr berücksichtigten, wenngleich wegweisenden Sammelbände zum Buddhismus im China des 20. Jh. bzw. 21. Jh.: Jan Kiely – J. Brooks Jessup 2016, *Recovering Buddhism in Modern China* (S. 2-4, 27-30), Ji Zhe – Gareth Fisher – André Laliberté 2019, *Buddhism after Mao* (S. 1-4, 16); siehe Rezensionen von Krause, in: *China heute* XXXVII (2018) 1, S. 53-54, und Krause, in: *Journal of Chinese Religions* 48 (November 2020) 2, S. 293-297.

werden, denn Wagner stellt ihn selbst in den Mittelpunkt, wenn er schreibt: „Es ist das Anliegen dieser Arbeit, die verstreuten Aufzeichnungen und Erkenntnisse zur Geschichte und Entwicklung des Buddhismus in China zusammenzutragen und seine wesentlichen Lehren einem breiten Publikum vorzustellen“ (S. 17).

Es ist zunächst ein großes Verdienst des Verfassers, einen Großteil wichtiger Forschungserkenntnisse erstmals in so umfassender Weise in deutscher Sprache „zusammenzutragen“ und „vorzustellen“. Dabei verweist er, mal im Haupttext, mal im reichhaltigen Endnotenapparat, auf zahlreiche wissenschaftliche Kontroversen und bezieht nicht selten auch selbst Stellung dazu. Und Wagner geht über die bloße Rezeption weit hinaus, indem er insbesondere bei der Skizzierung großer Linien und bei seinen zahlreichen Vergleichen von Gemeinsamkeiten und Unterschieden (etwa zwischen Indien und China, Ost und West) immer wieder (nicht immer als) eigene (gekennzeichnete), aufschlussreiche Verbindungen herstellt. Eines der vielen Paradigmata, die Wagner herausarbeitet, ist etwa die Abstufung von *unreflektierter Akzeptanz*, mit der in China über die Jahrhunderte „von einigen vertraute Inhalte einfach auf das Neue [Anm. des Autors: den Buddhismus] projiziert [wurden] und damit eine Deckungsgleichheit mit eigenen Absichten hergestellt [wurde], die im Ursprung jedoch gar nicht existierte und erst das Ergebnis konstruktiver Akte war“, während „andere“ sich aufgrund von „Inkompatibilitäten mit den eigenen Vorstellungen“ in einer *Abwehr* vom Buddhismus abgrenzten. Schließlich sei aber „für eine fruchtbare Auseinandersetzung [...] entscheidend [gewesen], hinter all dem Registrieren von äußeren Ähnlichkeiten und Unterschieden das Neue und damit die wirklichen Differenzen zu erkennen“, was er unter dem Begriff einer *reflektierten Rezeption* fasst (S. 537).

Für die Vorsicht, mit der im Detail allerdings während der gesamten Lektüre viele Stellen zu hinterfragen sind, lassen sich hier nur exemplarisch einige Fälle anführen. So ist im einführenden Kapitel über „Die buddhistischen Kernlehren“ des alten Indiens methodisch verwunderlich, warum der Autor trotz seiner Kenntnis grundlegender wissenschaftlicher Standardwerke über den historischen Buddha und den frühen Buddhismus – quasi im Vorgriff – auf chinesische Termini verweist (*siyin* statt wie etwa zu erwarten Sanskrit *caturmudrā*, *sinianchu* statt *citta-smṛti-upasthāna*) sowie auf Definitionen diverser zeitgenössischer buddhistischer Kommentatoren aus China (z.B. Nan Huaijin [S. 86], Ouyi [S. 91], Nenghai [S. 90f.]) zurückgreift. Ein ähnliches Vorgehen findet sich (nicht nur) in dem Kapitel über die „Wichtigsten Überlieferungstexte“, in dem etwa der zeitgenössische vietnamesische Mönch Thích Nhất Hạnh und der Meister Hsüan Hua (S. 294: *Diamant-Sūtra*) sowie Bhikkhu Vimalo (S. 294: *Herz-Sūtra*) für Inhaltsangaben und Interpretationen von Sūtras herangezogen werden und teils ganz ohne Angabe von Quellen eigenwillige Einschätzungen abgegeben werden, etwa zum *Avatamsaka-Sūtra*, welches im

„Kern“ um „ethisches Handeln“ kreise (S. 299), während wiederum auf bedeutsame wissenschaftliche Erkenntnisse bzw. Kontroversen über die Entstehungs-, Übersetzungs-, Interpretations- und Wirkungsgeschichte (Edward Conze, Jan Nattier, Michael Radich u.v.m.) verzichtet wird. So hilfreich und präzise diese Kapitel zum Hintergrundverständnis auch in großen Teilen erscheinen, so (methodisch) beliebig und (wissenschaftlich) unvollständig wirken hier teilweise die Belege bzw. weiterführenden Literaturhinweise, und es wäre durchaus eine zusätzliche Rezension von Teilen dieses Werkes (insbesondere auch des Kapitels „Philosophische und metaphysische Kontroversen innerhalb der buddhistischen Lehre“ [S. 509-586], welches sich in weiten Teilen nicht allein auf den Buddhismus in China bezieht) aus indologischer Sicht ratsam.

Mit Blick auf die geschichtlichen Kapitel „Von der Ankunft des Buddhismus im Land der Mitte [...]“ bis zum „Niedergang während der Qing-Dynastie“ (S. 143-285) sowie das Kapitel zu den „Wichtigsten Schulen und ihren Lehren“ (S. 347-507) zeichnet der Autor wesentliche Entwicklungen des Buddhismus in China nach. Hier gelingt es ihm, entlang bekannter, aber bislang überwiegend nur in englischer Sprache vorliegender (Standard-)Werke (Kenneth Ch'en, Walter Liebenthal, Arthur Wright, Jaques Gernet) sowie neuerer Fachliteratur (u.a. Helwig Schmidt-Glintzer, W. Pachow, Bruno Petzold, Peter N. Gregory, Bernard Faure, Robert Sharf, Mun Chanju, Miller/Vandome/McBrewster, Nikolas Broy, Philip Clart) eine Gesamtdarstellung zu entwickeln, die jedes einzelne dieser Werke nicht gewähren kann. Grundlegende Werke wie das von Erik Zürcher (*The Buddhist Conquest of China*) oder auch verborgene Arbeiten aus dem deutschsprachigen Raum, wie z.B. vom Namensvetter Rudolph G. Wagner (*Die Fragen Shih Hui-yüans an Kumarajiva*), kommen jedoch kaum bis gar nicht vor. Bereichernd ist oft, aber nicht immer die regelmäßige Zuhilfenahme chinesischer Sekundärliteratur, wobei am häufigsten der Religionshistoriker Ren Jiuyu (1916–2009) zur Sprache kommt, der vom Autor zuweilen auch in seiner marxistischen Ausrichtung kritisch reflektiert wird, während das im gesamten Buch fast allgegenwärtige, populärwissenschaftliche Q/A-Kompendium von He Sanqian und Wu Qiao keine weitere Einordnung erfährt.³ Angesichts

3 Wenngleich vermutlich v.a. zum Zweck einer äußerlichen Legitimation, heißt es im Online-Klappentext zu diesem Buch (*Fojiao zhishi xiaobaike* [Kleine Enzyklopädie zum Buddhismus-Wissen], 2006), passend zur Einführung des politischen Konzepts einer „sozialistischen harmonischen Gesellschaft“ im Jahr seines Erscheinens: „Nachdem der Buddhismus in China eingeführt wurde, akzeptierte er den Einfluss der chinesischen Kultur und formte sich zu einem sinisierten Buddhismus heraus. [...] Wenn man sich eine harmonische Gesellschaft aus der Perspektive des Buddhismus vorstellt, wird man klar verstehen, dass eine harmonische Gesellschaft auch das soziale Ideal ist, von dem der Buddhismus träumt. [...] Unsere historische Mission ist es, die Gesellschaft aufgrund der Existenz des Buddhismus harmonischer zu machen und den Buddhismus wiederum aufgrund der sozialen Harmonie heiliger und friedlicher zu machen. Obwohl dieses Buch kein akademisches Werk ist, ist es bestrebt, die neuesten Forschungsergebnisse im Buddhismus zu rezipieren, die bestehenden Schlussfolgerungen sorgfältig

bzw. trotz der Fülle von Informationen, die Wagner zusammenträgt, erscheinen manche Aspekte diskussionswürdig, hier seien nur einige genannt.

Beispielhaft lässt sich hinterfragen, inwieweit im Buch – verteilt über diverse Kapitel (u.a. S. 208–219, 291–293) – die Herausbildung eines „Kanons“ in China, welche sich u.a. entlang der Tradition einer buddhistischen Katalogisierung entwickelte, angemessen dargestellt wird, wo z.B. explizit die Rede von sogenannten „Apokrypha“ ist (schon in frühen buddhistischen Katalogen als *weijing* bezeichnet), oder warum bei der Diskussion über den Wandel von Übersetzungsmethoden nicht auch die vielzitierte *geyi*-Technik aus der Frühphase Erwähnung findet.

Ein weiterer Aspekt, der im gesamten Buch und auch für das Verständnis des Buddhismus in China insgesamt eine zentrale Rolle spielt, ist die Herausbildung von „Schulen“. Während der Autor schon früh im Zusammenhang mit indischen buddhistischen Schulen diesen Ausdruck verwendet, setzt sich diese Begrifflichkeit im chinesischen Kontext fort. Hier erfolgt zwar eine sehr differenzierte Betrachtung von Gründen für die Herausbildung von Schulen in Indien und China im Vergleich (S. 347–352). Allerdings kommen eine Erörterung des späten japanischen Einflusses auf das moderne Selbstbild in China von den sogenannten „Acht Schulen“ sowie etwa die in China einsetzende terminologische Diskussion des Gelehrten T'ang Yung-t'ung (1893–1964) mit seiner Unterscheidung zwischen *xuepai* („Studiengruppen/Lehrmeinungen“) und *zongpai* („Schulen“) nicht zur Sprache. Am Beispiel der Chan-Schule und der Reine-Land-Schule diskutiert der Autor zwar nochmal ausführlich die Fragen der Historizität des „Systems der Linienhalter“ (S. 412, 430–432, 450–452), allerdings wird hiermit deutlich, was erst recht auch eingangs für die frühe Phase und für die kleinen Schulen zu bedenken ist, so dass die Frage letztlich offen bleibt, warum der Autor bei zahlreichen Gruppierungen überhaupt daran festhält, von Schulen zu sprechen. So läuft Wagner u.a. an anderer Stelle Gefahr, hinsichtlich des (vermeintlichen) „Schul“-Charakters und der historischen, inhaltlichen Wechselwirkungen einen jahrzehntelangen Forschungsstand unnötig zu konkretisieren, wenn er schreibt: „Der *Sanlun*-Richtung im weiteren Sinne zuzuordnen ist auch die *Chengshi*-Schule [...]“ (S. 392). Wenn es fast am Ende des Buches dann nochmal zu einer Bemerkung kommt, dass „man“ heute in China insgesamt 34 Schulen zähle, „wobei die Definition dessen, was als Schule gilt, unklar bleibt“ (S. 843, vgl. auch eine ähnliche Bemerkung auf S. 452), stimmt dies mangels Quelle bezüglich der Zählweise neugierig und relativiert um ein Weiteres die vierhundert Seiten zuvor vom Autor selbst nicht abschließend definierte Begriffsverwendung.

Von den zweifelsfrei wichtigsten großen Schulen, die Wagner vorstellt, sei hier beispielhaft bezüglich der Ausführungen zur *Tiantai*-Schule angemerkt, wie missverständlich es erscheint, wenn er kurz zuvor schreibt: „Im Wesentlichen waren all diese Klassifikationsdebatten [einschließlich der *Tiantai*-Klassifikation] scholastischer Art und lieferten kaum neue Erkenntnisse über die Lehre“ (S. 356). Denn die Systematik der Sūtra-Klassifikation (*panjiao*), wie sie bei dem großen *Tiantai*-Meister Zhiyi (538–597) zur „höchsten Entfaltung“ reifte (übrigens mitsamt des von Wagner übersehenen [?] *Lotos-Sūtra* [S. 362–363]), belegt sehr wohl ein hohes Maß an soteriologischer Intention. Das Gleiche gilt für sein innovatives Konzept von den „Drei Wahrheiten“, welches nur in einem Absatz und lediglich mit Verweis auf einen zeitgenössischen buddhistischen Publizisten (Paul A. Swanson u.a. wären für ein westliches Publikum lesenswerter) behandelt wird. Diese Knappheit führt zu einer für den Autor ungewohnt wackeligen Ausdrucksweise, wenn es heißt: Die „dritte Sicht der Dinge“ wird hier „zwischen“ weltlicher und höchster Wahrheit verortet, welche „gleichzeitig“ diese beiden „umgreife“, was die mahāyāna-buddhistische Aussage bestärke, dass Saṃsāra und Nirvāṇa „letztlich“ identisch seien (S. 361; dabei ist „letztlich“ ein Adverb, welches in ähnlicher Verwendung auch an vielen anderen Stellen im Buch irritiert). Hinsichtlich der wichtigen Frage, inwieweit bestimmte Konzepte und (Weiter-)Entwicklungen im chinesischen Buddhismus scholastischer oder soteriologischer Natur waren, fällt auf, dass der Autor im gesamten Buch an weniger als einem Dutzend Stellen relativ beiläufig von „geschickten Mitteln“ (Sanskrit. *upāyakaūśalya*, chines. *fangbian*) spricht und diese weder im Kapitel über „Buddhistische Kernlehren“ noch andernorts als zentrales Motiv buddhistischer Praxis ausführlicher erörtert.

In seinen historischen Betrachtungen unterzieht der Autor die Entwicklung des Buddhismus hinsichtlich seiner Anpassung an die chinesische Realpolitik einer schonungslosen Analyse. Von den Anfängen bis in die Gegenwart arbeitet Wagner stets deutlich heraus, in welchem Abhängigkeitsverhältnis Staat und Religion sich befanden und welche Zugeständnisse dies zu verschiedenen Zeiten auf beiden Seiten bis heute mit sich gebracht hat. Während er wesentliche Mechanismen und Hintergründe treffend beschreibt, kommen allerdings diverse Einzelheiten zu kurz. So nimmt beim Kaiser Wu der Liang (reg. 502–549) die Legende von der Begegnung mit Bodhidharma die Hälfte des Platzes ein, während sein selbstgewählter Status als Bodhisattva nur in einem Satz Erwähnung findet (S. 201–202), doch wäre hier wenigstens ein weiterführender Hinweis auf die Arbeiten von Andreas Janousch unverzichtbar gewesen. Ähnlich knapp fallen die Ausführungen zum ersten Ming-Kaiser Taizu (reg. 1368–1398) aus (S. 271), wo etwa dessen politischen Maßnahmen einer Klosterneustrukturierung erwähnenswert wären, zumal der Autor sich mit dem Klos-

zu prüfen und rational auszuwählen, worin sich die Originalität und Neuheit des Buches widerspiegelt, welches sich bemüht, den Lesern ein Buch an die Hand zu geben, das auf einen Blick und umfassend Wissen über den Buddhismus vermittelt.“ (Übers. des Autors)

terwesen im Spannungsfeld von Religion, Wirtschaft und Politik immer wieder intensiv befasst.

Einen lesenswerten Einblick in die Klosterkultur gibt der Autor schließlich wenig später im Kapitel über „Die religiöse Praxis des chinesischen Buddhismus“ (S. 587-693). In einer ähnlichen Ausdifferenzierung wie bei der Einleitung unterscheidet Wagner hier zwischen Ordinierten, Laien und eher im volksreligiösen Bereich angesiedelten „Festtags-Buddhisten“ (oder auch „Tempelbesuchern“, „Gelegenheitsbuddhisten“, S. 587; zu den Laien siehe ein eigenes Unterkapitel S. 669-671). Auch wenn der Autor im Folgenden auf Unterschiede zu nichtbuddhistischen Kultstätten (S. 588), auf unterschiedliche Termini (S. 593) und verschiedentliche Klostertypen (S. 595) eingeht, bleibt unverständlich, warum er im buddhistischen Kontext überwiegend von „Tempeln“ spricht und nur ganz selten von „Klöstern“. Dennoch ist es der Klosteralltag, der hier im Mittelpunkt steht und – insgesamt recht prototypisch – erklärt wird. Auch wenn die Belege in den Endnoten und teilweise die Wortwahl im Haupttext Abstufungen deutlich werden lassen, verschwimmen hier jedoch mehrfach die Grenzen oder es wird zumindest hin- und hergesprungen zwischen klösterlichen Standards im heutigen China, vor hundert Jahren oder noch früher zur Yuan- oder gar Tang-Zeit. Ähnliches gilt für den Überblick über Formen und Inhalte der Meditationspraxis, wo nicht nur Früher und Heute nebeneinander stehen, sondern auch die Bezugnahmen auf buddhistische Meditation im alten Indien und in China. Die aufmerksame Lektüre vermittelt aber insgesamt einen reichhaltigen Überblick und liefert etliche Anknüpfungspunkte für eine kritische Vertiefung entlang der angegebenen Belege. Dies gilt auch für die nachfolgenden Kapitel mit 22 Unterkapiteln über die Vielfalt von der „Buddhistischen Symbolik Chinas“ über „Chinesische Buddhas, Bodhisattvas, Gottheiten und Heilige“ sowie „Buddhistische Berge und Pilgerorte“ bis hin zur „Buddhistischen Kunst und Architektur“ in China (S. 695-794).

Dem Ende des Buches nahe, behandelt der Autor „Die Neuzeit: Der Dharma nach dem Ende des Kaiserreiches“ (S. 799-812), den „Buddhismus im sozialistischen China“ (S. 813-856) und „Die besondere Entwicklung auf Taiwan“ (S. 857-861). Mehr als ein ganzes krisengeschütteltes und reform- bzw. revolutionsgeladenes Jahrhundert wird hier auf knapp sechzig Seiten einerseits kenntnisreich und differenziert zusammengefasst, andererseits (un)auffällig lückenhaft. Beispielhaft sei für die Republikzeit angemerkt, dass es zu kurz kommt, den großen Reformmönch Taixu (1890–1947) in anderthalb Absätzen als Persönlichkeit vorzustellen, welche das Werk des Laien Yang Wenhui (1837–1911) fortsetzt habe und ein „Vorläufer eines engagierten Buddhismus“ (dazu später mehr) gewesen sei (S. 805); angesichts des Einführungscharakters von Wagners Werk wäre hier zumindest auf die Biografie von Don A. Pittman oder die Studien von Gotelind Müller (sowie eigentlich zahlreiche weitere Forschungen) hinzuweisen.

Für die vier Seiten über die Entwicklung des Buddhismus auf Taiwan ist es wiederum verwunderlich, wie der große Gelehrtenmönch Yin Shun (1906–2005) in nur noch anderthalb Sätzen (S. 859) bloß als Kritiker der Lehren des Reinen Landes und geistiger Vater der von Cheng Yen (geb. 1937) initiierten Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation eingestuft wird; auch hier wären deutsch- und englischsprachige Studien zu seinem umfangreichen Werk und dessen Wirkungsgeschichte (Marcus Bingenheimer, Stefania Travagnin) unerlässliches Referenzmaterial. Eklatant ist außerdem, wie die Entwicklung der letzten vierzig Jahre auf Taiwan hinsichtlich der Herausbildung großer Klosterimperien mit lediglich vier Sätzen zum Fo Guang Shan auskommt, ohne mit einem Wort auch nur den Dharma Drum Mountain (Fagu Shan), den Chung Tai Shan, die vielen buddhistischen Universitätsgründungen sowie dazu einschlägige Forschung (u.a. auf Deutsch nach wie vor grundlegend Marcus Günzel) zu erwähnen. Wenngleich die Rolle von Frauen und insbesondere von Nonnen in Chinas buddhistischer Geschichte in einem vorhergehenden Kapitel (S. 608-616) recht ausführlich und problemorientiert behandelt wird (ohne allerdings ein sich wandelndes Selbstverständnis genauer zu beleuchten), findet der paradigmatische Anstieg der Zahl buddhistischer Nonnen auf Taiwan dort keine und hier nur in einem Satz Erwähnung, aber keine weitere Erörterung (S. 860).

Hinsichtlich der Entwicklungsgeschichte in der VR China kann nicht von einer Lücke die Rede sein (abgesehen von den letzten drei Jahren vor Erscheinen dieses Buches, aus denen wichtige Ereignisse keine dezidierte Berücksichtigung gefunden zu haben scheinen). Aber die Klammer, die der Laie Zhao Puchu (1907–2000) als jahrzehntelange Führungsfigur gespielt hat, könnte ebenso deutlicher herausgearbeitet werden wie auch der Generationenwechsel nach seinem Tod; völlig unberücksichtigt bleiben hier die Arbeiten des Pariser Religionssoziologen Ji Zhe und der vielen Gegenwartsforscher/innen des von ihm mit Gareth Fisher und André Laliberté herausgegebenen Sammelbands *Buddhism after Mao*, aber auch die auf Deutsch erschienene Studie von Hans-Wilm Schütte. Selbst die etwas ausführlicheren Darlegungen zum vielbeachteten „Lebens-Chan“ (*Shenghuo-Chan*) des Meisters Jinghui (1933–2013), die am Ende des Kapitels zur Chan-Schule den von Wagner erwähnten fast einzigen Pfad chan-buddhistischen Lebens in der VR China skizzieren (S. 434-435, siehe auch S. 841f.), lassen sämtliche Forschungsarbeiten unberücksichtigt, wenngleich sie durch Zusammenstellung von im Wesentlichen originalen Zitaten ein grob zutreffendes Bild zeichnen.

In seinen zusammenfassenden Kapiteln „Philosophische und metaphysische Kontroversen innerhalb der buddhistischen Lehre“ (S. 509-586) und „Wirkungssuche: Einfluss des Buddhismus auf die wirtschaftliche, politische und kulturelle Entwicklung Chinas“ (S. 863-882) unternimmt Wagner fruchtbare Analysen und regt zu einem vielschichtigen

Nachdenken (aber auch Nachlesen zahlreicher Quellen, die er hier heranzieht oder auslässt) an, wie sich die zuvor vorgestellten und diskutierten historischen Ereignisse und religiösen Entwicklungen mit ihren Ursachen und Wirkungen in die chinesische, aber auch die globale Geschichte einordnen lassen. Wagners Schlusskapitel über „Die buddhistische Lehre in China: Zwischen Wandel und Kontinuität“ (S. 893-908) macht dann einmal mehr deutlich, wo „die buddhistische Lehre mit Blick auf die indischen Ursprünge unverändert geblieben“ ist, erörtert aber ebenso anhand des Modells einer „Bipolarität als Entwicklungsmodus“, wie Veränderungen und auch Widersprüchlichkeiten in China möglich (geworden) sind und ausgehalten werden. Seine These von acht „Entwicklungsphasen“, die er den Periodisierungen anderer (in der Einleitung vorgestellter) Forscher gegenüberstellt, lässt sich nachvollziehen, scheint aber mitsamt des weiteren Ausblicks nicht in jeder Hinsicht rund. Vor allem sollen hier abschließend drei Punkte hinterfragt werden.

Zum ersten spricht Wagner, wie eingangs erwähnt, vom „chinesischen Buddhismus“ als „Endpunkt“ (bzw. „Endresultat“) einer Entwicklung, deren Abschluss er – nicht zuletzt im Zusammenhang mit einer Auflösung der Vielzahl von „Schulen“ und einer „Synthese“ der beiden verbliebenen großen Schulen vom Reinen Land und des Chan – im 13./14. Jahrhundert verortet (S. 896, siehe auch S. 28-30, S. 357, S. 463). Gerade weil er sich im gesamten Buch um eine äußerst differenzierte Abwägung der Wechselwirkungsprozesse bemüht (siehe in Verbindung mit dem „Endresultat“ S. 30), die schon früh einsetzten und bis heute nicht von einem monolithischen Ganzen zeugen, erscheint diese Festlegung zumindest streitbar. Missverständlich ist in diesem Zusammenhang auch, wenn der Autor im letzten Kapitel von einem nachhaltig beflügelten „Niedergang“ ab der Song-Zeit spricht (S. 896), obwohl er zu Recht derartigen Simplifizierungen an anderen Stellen widerspricht, wenn er beständig herausarbeitet, welchen direkten, aber auch indirekten Einfluss der Buddhismus, gerade auch in der Song-Zeit und später, auf diverse Lebensbereiche langfristig gehabt hat.

Zum zweiten gelangt Wagner zum schillernden Resümee, dass „der Dharma [Buddhismus] heute am Scheideweg zwischen seiner Instrumentalisierung als willfähriger Staatsbuddhismus sozialistischer Prägung und der Rückbesinnung auf die Ideale einer sozial engagierten, herrschaftskritischen Lehre, etwa in der Tradition Ashokas oder der Sozialreformer der Song-Zeit“ steht (S. 897). Dieses unvermittelte Entweder-Oder verträgt sich nur begrenzt mit den vorherigen Erklärungen eines wechselhaften, bipolaren Sowohl-als-Auch, und die hier aufgezeigten Entwicklungsmöglichkeiten wirken ohne nähere Ausführungen unerwartet idealistisch.

Zum dritten bietet Wagner abschließend einen hoffnungsvollen Ausblick, wenn er – unter dem Label eines „engagierten Buddhismus“ – zwei Beispiele von buddhis-

tischen Verfechtern einer modernen Wirtschaftsethik und eines buddhistisch inspirierten ökologischen Bewusstseins in der VR China anführt (mit 20 bis 25 Jahre alten Zitaten und ohne Bezugnahme auf eine nicht zu unterschätzende Vorreiterrolle von Buddhist/innen auf Taiwan). So erfrischend diese Betrachtung heute mehr denn je ist, wird hieran indirekt deutlich, was auch noch in diesem Buch über „chinesischen“ Buddhismus zu kurz kommt, nämlich die angemessene Befassung mit den Spielarten eines seit Tai-xu verschiedentlich bemühten „Humanistischen Buddhismus“ (*renjian fojiao*): wie er in unterschiedlichsten Facetten im gesamten Greater China als Reformkonzept interpretiert worden ist, wie die Abgrenzung der Gegner davon aussieht, welchen Einfluss die neue Religionspolitik einer zunehmenden „Sinisierung“ hierauf hat – und inwieweit die verschiedenen Ausprägungen eines außerhalb Chinas populär gewordenen sogenannten „engagierten Buddhismus“ hiervon zu unterscheiden sind.

Wie bereits im Geleitwort von Helwig Schmidt-Glintzer dargelegt, hat Hans-Günter Wagner mit seinem „multiperspektivischen Ansatz“ ein „in dieser Form erstmalig umfassendes Bild des Buddhismus in China bzw. des chinesischen Buddhismus“ gezeichnet und eine „Vielzahl“ von (jedenfalls in einer breiten Leserschaft) nur wenig beachteten bzw. zugänglichen Quellen „ins Blickfeld gerückt“. Und mit seinem „frischen Blick“ auf den Buddhismus in China weckt er „weitere Neugier“, so dass Schmidt-Glintzer rät, dieses Buch „wiederholt zur Hand zu nehmen und durch immer wieder neu einsetzende Lektüre seine Wirkung entfalten zu lassen“ (S. 12-13). Diesem Fazit ist vollkommen zuzustimmen, und manches sollte man sogar zweimal lesen. Allerdings bei der Fülle der zu entdeckenden Perspektiven auch im kritischen Sinne und nicht ohne die Heranziehung weiterer Literatur.

Carsten Krause