

Herrschen als Weg der Götter?

Bemerkungen zur Säkularität des spätkaiserzeitlichen chinesischen Staates anhand von Rechtstexten und Beamtenhandbüchern

1. Einführung

Lange Zeit dominierte in der Chinaforschung die Sichtweise, dass der vormoderne Staat ein säkularer und auch das Rechtssystem lediglich den Anforderungen von Macht, Herrschaft und Bürokratie verpflichtet gewesen sei.¹ Diese Perspektive ist nicht zuletzt eine Folge der jesuitischen „Entdeckung“ Chinas seit dem 16. Jahrhundert, welche dem christlichen Religionsverständnis folgend China als areligiöse Gesellschaft charakterisiert hatte. Dem entgegen haben sich in den vergangenen Jahrzehnten Stimmen gemehrt, die Chinas vormoderne Gesellschaft als durch und durch religiös gekennzeichnet haben. Sei es – wie in C.K. Yangs klassischer soziologischer Bestimmung – indem behauptet wird, dass neben institutionellen Religionen (z. B. Buddhismus, Daoismus) auch so genannte „diffundierte Religionen“ (*diffused religion*) bestehen, in denen „[...] theology, cultus, and personnel so intimately diffused into one or more secular social institutions that they become a part of the concept, rituals, and structure of the latter, thus having no significant independent existence“ (Hervorhebung N.B.).² Dies führe Yang zufolge zu einer Sakralisierung und Stabilisierung der sozialen Institutionen, wie etwa Familie (Ahnenverehrung), ökonomischer Gruppen (Gilden mit ihren Patronen) oder kommunaler und regionaler Gruppen (wie Landsmannschaften).³ Andere – wie jüngst John Lagerwey – sprechen von China als einem „religiösen Staat“, da es als „Kontinent der Geister“ (*shenzhou* 神州 – eine seit dem Altertum gebräuchliche Selbstbezeichnung Chinas) als heilig angesehen wird, insofern es von göttlichen Energien erfüllt sei, welche wiederum die Anerkennung und Darbringung von Opfergabe verlangen.⁴ Zumindest auf terminologischer Ebene wirkt dieses Verständnis

1 Vgl. Wang Gungwu, „Secular China,“ *China Report* 39, Nr. 3 (2003): 305–321.

2 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Berkeley: University of California Press, 1961), 295.

3 Ebd., 294–300.

4 John Lagerwey, *China: A Religious State* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010), 17. Das Originalzitat lautet: „‘China’ is a space and all space in China is conceived of as sacred, that is, inhabited by divine energies which, because they sustain us, must receive in return our sacrificial recognition“.

bis in die Gegenwart nach, wenn etwa die Verfassung der Volksrepublik China den staatlichen Raum als „heiliges Territorium“ (*shensheng lingtu* 神聖領土) bezeichnet.⁵ Auch in der Rechtsforschung gibt es inzwischen Ansätze, religiöse Motive der spätkaiserzeitlichen Regierungen zu diskutieren und sogar von einer religiösen Durchdringung des vormodernen Rechts zu sprechen.⁶ Gleichzeitig besteht weiterhin die Behauptung der Säkularität des vormodernen chinesischen Staates, der sich für religiöse Belange nur als politisches und soziales Ordnungsproblem interessiert und seine eigenen kultischen Handlungen symbolisch interpretiert habe.⁷

Während beide Perspektiven recht unversöhnlich nebeneinander existieren, verfolgt der vorliegende Beitrag das Ziel, das Verständnis staatlicher Akteure anhand von Taxonomien und Klassifikationsstrategien nachzuverfolgen. Dabei wird davon ausgegangen, dass der Staat und seine Agenten zwar durchaus verschiedene Sphären zu unterscheiden wussten, dennoch aber auch ein als „religiös“ bezeichnbares Fundament und Engagement des Staates existierte, welches über den Staatskult hinausging und auch etablierte Religionsgruppen wie Buddhismus oder Daoismus einschloss. Anknüpfend an die Ausarbeitung des Konzepts der „multiplen Säkularitäten“ von Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt versteht dieser Beitrag Säkularität als Modus der Unterscheidung von Religion und anderen sozialen und kulturellen Formen.⁸ Er folgt dabei lose den praxeologischen Überlegungen des Sozialtheoretikers Theodore Schatzki und untersucht Säkularität als soziale Praxis. Diese Vorgehensweise birgt den Vorteil, die Analyse nicht auf sprachliche Symbole zu beschränken, sondern Taxonomien als Handlungen und Praktiken zu identifizieren.

Zum Begriff „shenzhou“, vgl. John Lagerwey, „The Continent of the Gods,“ *Review of Religion and Chinese Society* 6, Nr. 2 (2019): 188–208.

5 Michael J. Walsh, *Stating the Sacred: Religion, China, and the Formation of the Nation-State* (New York: Columbia University Press, 2020), 15.

6 Yonglin Jiang, *The Mandate of Heaven and the Great Ming Code* (Seattle: University of Washington Press, 2011), 20; Paul R. Katz, *Divine Justice: Religion and the Development of Chinese Legal Culture*. (London: Routledge, 2009).

7 Hubert Seiwert, „Die Säkularität des konfuzianischen Staates und das Böckenförde-Dilemma,“ in *Anvertraute Worte: Festschrift für Helwig Schmidt-Glintzer zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. Susanne Rode-Breymann und Achim Mittag (Hannover: Wehrhahn, 2013), 193–208; Hubert Seiwert, „Warum religiöse Toleranz kein außereuropäisches Konzept ist oder: Die Harmonie der 'drei Lehren' im vormodernen China,“ in *Reden und Schweigen über religiöse Differenz: Tolerieren in epochenübergreifender Perspektive*, hrsg. v. Dietlind Hüchtker, Yvonne Kleinmann und Martina Thomsen (Göttingen: Wallstein Verlag, 2013), 35–58.

8 Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt, „Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities,“ *Comparative Sociology* 11, Nr. 6 (2012): 875–909, 881, 886f.

Es existiert eine recht gute Forschungslage zum Verhältnis Staat-Religion für die beiden letzten Dynastien Ming 明 (1368–1644) und Qing 清 (1644–1911),⁹ doch auch das chinesische Altertum bis zur Han-Zeit (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) stehen im Fokus einiger Studien.¹⁰ Zudem existieren Arbeiten zum Staatskult im chinesischen Mittelalter oder in den späteren Dynastien,¹¹ zur Religionspolitik in der Zeit der Teilung vom 3. bis späten 6. Jahrhundert,¹² zur Gesetzeslage bezüglich Buddhismus und Daoismus in der Qingyuan-Ära (1195–1201) in der Song-Zeit (960–1279) oder zur juristischen Behandlung und Verwaltung des Buddhismus im mittelalterlichen China,¹³ aber auch einige Überblickswerke über mehrere Dynastien und Epochen hinweg.¹⁴ Andere Veröffentlichungen nehmen bei der Diskussion von Religion und Staat die politische Dimension religiöser Formen in den Blick und analysieren dabei den Einfluss von Buddhismus und Daoismus auf den Staat und seine Institutionen.¹⁵ Aus Platzgründen ist es hier nicht möglich, die chinesische Religionspolitik im Allgemeinen und ihre Umsetzung nachzuverfolgen; vielmehr geht es

-
- 9 Zur Religionspolitik der Ming- und Qing-Dynastien, siehe: Yang, *Religion in Chinese Society*, 180–217; Timothy Brook, *The Chinese State in Ming Society* (London: RoutledgeCurzon, 2005), 132–169; Timothy Brook, „The Politics of Religion: Late-Imperial Origins of the Regulatory State,“ in *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*, hrsg. v. Yoshiko Ashiwa und David L. Wank (Stanford, California: Stanford University Press, 2009), 22–42; Daniel L. Overmyer, „Attitudes Toward Popular Religion in Ritual Texts of the Chinese State: The Collected Statutes of the Great Ming,“ *Cahiers d’Extrême-Asie* 5, Nr. 1 (1989): 191–221; Romeyn Taylor, „Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming,“ in *Orthodoxy in Late Imperial China*, hrsg. v. Kwang-Ching Liu (Berkeley, California: University of California Press, 1990), 126–157; Vincent Goossaert, „Counting the Monks: The 1736–1739 Census of the Chinese Clergy,“ *Late Imperial China* 21, Nr. 2 (2000): 40–85; Jiang, *The Mandate of Heaven*.
- 10 Wolfgang Ommerborn, *Zwischen Sakralem und Säkularem: Bedeutung und Entwicklung religiöser Begriffe und Praktiken in China bis zur Han-Zeit (206 v.u. Z.–220)* (Bochum: Projektverlag, 2012); Filippo Marsili, *Heaven Is Empty: A Cross-Cultural Approach to Religion and Empire in Ancient China* (Albany: State University of New York Press, 2018).
- 11 Chen Shuguo, „State Religious Ceremonies,“ in *Early Chinese Religion: Part Two: The Period of Division (220–589 AD)*, hrsg. v. John Lagerwey und Lü Pengzhi (Leiden: Brill, 2010), 53–142; Marianne Bastid-Bruguère, „Sacrifices d’État et Légitimité à la Fin des Qing,“ *T’oung Pao* 83, Nr. 1 (1997): 162–173.
- 12 Li Gang, „State Religious Policy,“ in Lagerwey; Pengzhi, *Early Chinese Religion* (s. Anm. 11), 193–274.
- 13 Werner Eichhorn, *Beitrag zur rechtlichen Stellung des Buddhismus und Taoismus im Sung-Staat: Übersetzung der Sektion Taoismus und Buddhismus aus dem Ch’ing-yüan f’iao-fa shih-lei (Ch. 50 u. 51); mit Originaltext in Faksimile* (Leiden: Brill, 1968); Cuilan Liu, „Hybrid Courts and Hybrid Laws: The Legal Governance of Buddhism in Imperial China,“ *Journal of Chinese Religions* 47, Nr. 2 (2019): 153–193.
- 14 Werner Eichhorn, *Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen* (Leiden: Brill, 1976); Jordan D. Paper, *Chinese Religion and Familism: The Basis of Chinese Culture, Society and Government* (London: Bloomsbury Academic, 2019), 101–111.
- 15 Anthony C. Yu, *State and Religion in China* (Chicago: Open Court, 2005).

hier um die Herausarbeitung epistemischer Strukturen und Klassifikationssysteme in staatlichen und juristischen Texten. Dabei bediene ich mich bewusst auch am Genre der Beamtenhandbücher (*guanzhenshu* 官箴書), welche von erfahrenen Beamten für zukünftige Amtsinhaber verfasst wurden und in die praktische Arbeit als Lokalbeamter einführen sollten und daher eine wichtige Quelle zur Theorie und Praxis des Beamtentums darstellen.¹⁶

Zunächst untersucht der vorliegende Beitrag im ersten Teil, wie bindende Rechtstexte der Ming- und Qing-Regierungen einen Bereich herausarbeiten, welcher metasprachlich als religiös angesehen werden könnte. Dabei zeige ich, wie trotz der objektsprachlichen Unterscheidung in erlaubte und gewünschte Formen von Religion (Orthodoxie) einerseits sowie verbotene und pervertierte andererseits (Heterodoxie) ein gemeinsamer „religiöser“ Bereich entsteht. Dabei folge ich früheren Arbeiten Hubert Seiwerts und verstehe unter „Orthodoxie“ und „Orthopraxie“ einen Bestand verbindlicher kosmologischer, religiöser und ideologischer Vorstellungen und Praktiken, deren Infragestellen nur unter Inkaufnahme sozialer Sanktionen möglich war.¹⁷ Die praxeologischen Überlegungen Schatzkis nutzend argumentiere ich, dass Religion hier als ein Arrangement von Praktiken, Akteuren, Dingen, Entitäten und Vorstellungen konstruiert wird, auch ohne dass dabei das Wort „Religion“ verwendet wird.

Der zweite Teil analysiert die in den normativen Rechtstexten formulierte Säkularität aus drei unterschiedlichen Perspektiven, nämlich aus der (1) des Eingriffs in die Religionsausübung, (2) der Ausgrenzung von alternativen Religionsgemeinschaften (Sekten) und (3) der Interdependenz von Staat und religiöser Sphäre. Dabei zeige ich einerseits, wie staatliche Akteure und Institutionen Religionen und ihre Praktizierenden zu formen und domestizieren suchten. Andererseits verweise ich dabei auch auf die vielfältigen Formen der religiösen Betätigung von Staatsdienern, welche gleichermaßen die normativen Grenzen überschritten oder ausdehnten. Beide Formen können als praktische Dimension von Säkularität angesehen werden und zeichnen ein Bild, welches mitunter deutlich von den normativen Rechtstexten abweicht. Im Abschluss werde ich die Ergebnisse des Beitrages in einer vorläufigen Konklusion zusammenfassen und Impulse für die zukünftige Forschung identifizieren.

16 Zu diesem großen Materialkorpus siehe das neue Handbuch: Pierre-Étienne Will, *Handbooks and Anthologies for Officials in Imperial China. A Descriptive and Critical Bibliography* (Leiden: Brill, 2020).

17 Hubert Seiwert, „Orthodoxie, Orthopraxie und Zivilreligion im vorneuzeitlichen China,“ in *Gnosisforschung und Religionsgeschichte: Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. Holger Preissler, Hubert Seiwert und Heinz Mürmel (Marburg: Diagonal-Verlag, 1994), 529–541, 530.

2. Säkularität als soziale Praxis

Der vorliegende Beitrag versteht Klassifikationen und Taxonomien nicht nur als philologisch untersuchbare Phänomene, sondern er folgt den Überlegungen der Sozialtheoretiker Theodore Schatzki und John Searle zur Beschaffenheit sozialer Praktiken. Es wird darauf insistiert, dass gesellschaftlich geteilte Konzepte und Vorstellungen nicht auf das reduziert werden können, was mit den Mitteln einer Sprache ausgedrückt werden kann. So werde ich zeigen, dass auch ohne entsprechendes Vokabular zwischen religiösen und nicht-religiösen Bereichen unterschieden wurde.¹⁸

Zunächst folge ich Searles Auffassung, dass gesellschaftlich etablierte Vorstellungen von etwas nicht immer in Sprache gefasst werden müssen. Searle argumentiert überzeugend am Beispiel des Wortes „Geld“, dass es letztlich nur als Platzhalter für die linguistische Artikulation bestimmter Praktiken fungiert, die mit dem Konzept „Geld“ verbunden werden: So bezeichnet „Geld“ Searle zufolge „[...] einen einzelnen Knoten in einem ganzen Netzwerk von Praktiken, den Praktiken des Besitzens, Kaufens, Verkaufens, Verdienens, für Dienstleistungen Bezahlen, Schulden Abzahlen usf. Solange das Objekt so aufgefaßt wird, daß es in den Praktiken diese Rolle spielt, benötigen wir bei der Definition von Geld das Wort „Geld“ nicht.“¹⁹

Wandeln wir diese Argumentation ein wenig ab und übertragen sie auf das vorliegende Problem, so wird deutlich, dass es in Gesellschaften, die kein semantisches oder funktionales Äquivalent zum modernen Religionsbegriff kannten, dennoch ein Verständnis dessen, was in heutigen Diskursen als Religion angesehen wird, gegeben haben könnte.²⁰ Dieser Überlegung folgend kann das Wort „Religion“ als Knoten in einem Netzwerk von Praktiken, Akteuren, Begriffen und Institutionen aufgefasst werden, die üblicherweise als religiös aufgefasst werden – wie etwa Tempel und Schreine, Mönche und Priester, außermenschliche Entitäten (Götter, Geister, Ahnen), aber auch Praktiken wie das Richten von Bitten an einen Gott und das Darbringen von Opfergaben, sowie materielle Entitäten wie Altäre, Ritualgegenstände und religiöse Bücher. Dabei spielt es keine Rolle, ob ein betreffender Sachverhalt „tatsächlich“ religiös ist oder nicht – solange es von bestimmten sozialen Gruppen oder sogar der Mehrheitsgesellschaft akzeptiert wird, dass zwischen

18 Für eine ähnliche Schlussfolgerung bezüglich der Frühzeit des chinesischen Altertums bis zur Han-Zeit siehe: Ommerborn, *Zwischen Sakralem und Säkularem*, 376.

19 John R. Searle, *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit: Zur Ontologie sozialer Tatsachen* (Berlin: Suhrkamp, 2011), 61.

20 Christoph Kleine, „Religion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan – polythetische Klassen, semantische und funktionale Äquivalente und strukturelle Analogien,“ in *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, hrsg. v. Peter Schalk u. a. (Uppsala: Uppsala universitet, 2013), 225–292, 226f.

diesen Dingen eine konzeptionelle und praktische Verbindung existiert.²¹ Derlei Wahrnehmungen können einzelnen Akteuren oder auch ganzen Akteursgruppen bewusst sein, ohne dass dabei der Rückgriff auf eine sprachliche Fixierung dieses „Knotens“ verlangt werden muss.

Lose inspiriert von den praxeologischen Schriften Theodore Schatzkis sehe ich den „Knoten Religion“ als Arrangement oder besser: das Arrangieren, Ordnen und In-Beziehung-Setzen von Dingen und Entitäten zueinander an: „An arrangement of things is a layout of them in which they relate and are positioned with respect to one another. To be ‘positioned’ is to take up a place among other things, a place that reflects relations among the things involved“.²² Außerdem beschreibt Schatzki ein Arrangement als „[...] a hanging together of entities in which they relate, occupy positions, and enjoy meaning (and/or identity)“.²³ Unter „Entitäten“ versteht Schatzki Menschen, Artefakte (von Menschenhand geschaffene Gegenstände), lebende Organismen und nicht-belebte Dinge, die nicht das Produkt menschlichen Handelns sind.²⁴ Während Schatzki Arrangements als Aspekt sozialer Ordnungen behandelt, entlehne ich seine Überlegungen, um darauf hinzuweisen, dass Konzepte wie „Religion“ und „Säkularität“ nicht nur geistige Begriffe darstellen, sondern auch das Arrangieren von sozialen Praktiken, Dingen und Entitäten zu einem bestimmten Bereich beinhalten. Im Folgenden werde ich diesen Überlegungen auf der Grundlage von Schatzkis Arbeiten nachgehen.²⁵

Zunächst verstehe ich das Arrangement „Religion“ – dasselbe gilt für „Säkularität“ – also als ein Zusammenhängen von Entitäten und Dingen, die in bestimmter Weise miteinander verbunden sind, und denen spezifische Positionen innerhalb des Arrangements zuerkannt werden. Selbstverständlich herrscht in menschlichen Gesellschaften niemals Einigkeit über die genauen Grenzen und die Inhalte von Arrangements, jedoch teilen selbst unterschiedlichste soziale Gruppen in der Regel ein Mindestmaß an Übereinkunft, ohne das gesellschaftliches Zusammenleben und Kommunizieren wohl kaum möglich wären. Schatzki zufolge sind die Komponenten eines Arrangements verbunden durch ein „Gewirr“ (*tangle*) von sozialen, kausalen, räumlichen, intentionalen und präfigurativen Beziehungen.²⁶

21 Vgl. dazu die Überlegungen in Hubert Seiwert, „Religiöse Bedeutung‘ als wissenschaftliche Kategorie,“ *Annual Review of the Social Sciences of Religion* 5 (1981): 58–99.

22 Theodore R. Schatzki, *The Site of the Social: A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2002), 18f.

23 Ebd., 20.

24 Ebd., 22.

25 Vgl. dazu auch die Aneignung von Schatzkis Ansatz durch Torsten Cress, *Sakrotope: Studien zur materiellen Dimension religiöser Praktiken* (Bielefeld: transcript, 2019), 18–24, 31–58.

26 Schatzki, *The Site of the Social*, 38–47.

- (1) soziale Beziehungen als Beziehungen zwischen Akteuren;
- (2) kausale Beziehungen im Sinne von: die Handlung einer Entität lässt etwas Bestimmtes passieren oder evoziert die Handlung einer weiteren Entität;
- (3) räumliche Beziehungen: da (fast) alle Teile eines Arrangements physisch sind, bilden sie aufgrund ihrer unterschiedlichen Relationen eine räumliche Ordnung. Sie können sich also näher oder ferner von etwas befinden, ebenso zwischen etwas, drinnen oder draußen, etc. Darüber hinaus nehmen die Entitäten eines Arrangements auch Positionen in anderen Räumlichkeiten nicht-physischer Art ein, welche Schatzki als „activity-place space“ bezeichnet: „An activity-place space is a matrix of places and paths where activities are performed“.²⁷ „Orte“ sind demnach konkrete Plätze, an denen bestimmte Handlungen stattfinden; „Pfade“ hingegen sind Orte, auf denen man von einer Lokalität zur nächsten kommt;
- (4) Intentionalität: zwei Entitäten können aufeinander bezogen sein, insofern eine von beiden Handlungen oder Gedanken, Vorstellungen, Intentionen und Emotionen über die andere hat;
- (5) Präfiguration: Handlungen, Dinge, Organismen und Artefakte ermöglichen und beschränken Handlungen.

Darüber hinaus definiert Schatzki „soziale Praktiken“ als organisierte Nexus von Handlungen.²⁸ Die „Taten und Sprechäußerungen“ (*bodily doings and sayings*), welche eine Praxis konstituieren, sind verbunden durch:

1. praktische Verständnisse: zu wissen, wie man X^t;²⁹ zu wissen, wie man X identifiziert; zu wissen, wie man X veranlasst oder auf X antwortet;
2. Regeln: explizite Formulierungen, Prinzipien, Gebote und Anweisungen, welche Menschen etwas vorschreiben, auf etwas hinweisen oder remonstrieren, bestimmte Handlungen durchzuführen;
3. eine teleoaffektive Struktur, welche den Akteuren normativ bestimmte Ziele, aggregierte Taten und Sprechäußerungen sowie Handlungen, welche weitere Handlungen evozieren, nahelegen;
4. allgemeine Verständnisse (*general understandings*), z. B. das Verständnis von Mitgliedern einer Gruppe, zu einem Ganzen zu gehören.

Übertragen auf das vorliegende Problem sehe ich in diesem Erklärungsmodell die Möglichkeit, der Frage nach objektsprachlichen Taxonomien von „religiös“ und

27 Ebd., 43.

28 Ebd., 73–87.

29 Schatzki nutzt an dieser Stelle den Platzhalter „X“ sowohl als Handlung als auch als Verb. Auf S. 78 spricht er z. B. von „[...] knowing how to X, where X is a nonbasic action, is knowing which of the doings and saying of which one is capable“.

„nicht religiös“ nicht nur auf der sprachlichen Ebene nachzugehen, sondern den angesprochenen „Knoten Religion“ in verschiedenen Dimensionen aufzuspüren: als Akteure, welche (im metasprachlichen Sinne) religiös handeln und sich entsprechend identifizieren; als Handlungen, welche gewisse andere Handlungen evozieren oder remonstrieren; als Artefakte, wie Tempelgebäude, Ritualgegenstände und Götterstatuen; als räumliche Muster, wie etwa die Positionierung von Artefakten und Akteuren in Tempeln oder Ritualen, usw. Somit verstehe ich Säkularität als Modus der Unterscheidung von Religion und Nicht-Religion hier im Schatzkischen Sinne als soziale Praxis, welche durch praktische Verständnisse, explizite Regeln, eine teleoaffektive Struktur und allgemeine Verständnisse verbunden ist; die in der Praxis des Klassifizierens inkludierten Entitäten und Dinge stehen zudem in spezifischen Beziehungen zueinander, seien es soziale, kausale, räumliche, intentionale oder präfigurative. Im Folgenden werde ich versuchen, diese Dimensionen und Aspekte von „Säkularität“ in Ming- und Qing-zeitlichen staatlichen und behördlichen Texten ausfindig zu machen und offenzulegen.

3. Säkularität in spätkaiserzeitlichen Gesetzestexten und Statuten

In diesem Abschnitt werde ich zunächst das Strafrecht (*lü* 律) der Ming- und Qing-Reiche analysieren, um Klassifizierungs- und Abgrenzungsmechanismen zu identifizieren. Dabei liegt der Fokus dezidiert auf Han-chinesischen Texten; der „legal pluralism“ des Qing-Reiches hingegen, welcher unterschiedliche Gesetze für unterschiedliche ethnisch-linguistische Volksgruppen (z. B. Mongolen, Mandschus, Tibeter) postulierte, wird in diesem Beitrag aus Platzgründen bewusst außer Acht gelassen.

Zunächst wende ich mich der Analyse der finalen Version des *Kodex der Großen Ming* (*Daminglü* 大明律) von 1585 zu. Darüber hinaus untersuche ich auch den Qing-Kodex, dessen endgültige Form im erweiterten *Daqing lüli* 大清律例 (*Der Kodex der Großen Qing mit Präzedenzfällen*) von 1740 mündete.³⁰ Obwohl in diesen Gesetzestexten kein autonomer Abschnitt „Religion“ existiert, tauchen religiöse Phänomene durchaus auf, etwa als (1) Staatskult und Zeremonien, (2) anerkannte Religionsgemeinschaften und ihre Belange (Buddhismus und Daoismus), (3) legale individuelle religiöse Angelegenheiten (Ahnenkult, Begräbnisse) und (4) verbotene private (i. e., nicht staatliche lizenzierte) religiöse Praktiken.³¹ Im Ming-Kodex werden religiöse Belange je nach Kontext an unterschiedlichsten Stellen zur Sprache

30 Vgl. William C. Jones, *The Great Qing Code* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

31 Jan Jakob Maria de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China: A Page in the History of Religions* (Amsterdam, 1903), 96–136.

gebracht:³² So findet sich das Verbot der privaten Gründung von Tempeln und der nicht lizenzierten Ordination von Klerikern im Kapitel 4 „Haushalte“ (*hulü* 戶律), Unterabschnitt „Frondienst“ (*huyi* 戶役); das Heiratsverbot für buddhistische Mönche und daoistische Priester (*sengdao* 僧道) ist in Kapitel 6 (ebenfalls Haushalte), Unterabschnitt „Heirat“ (*hunyin* 婚姻) angesiedelt; die lange Abteilung „Bestrafung“ (*xinglü* 刑律) schließlich befasst sich im Unterabschnitt „unsittliche Vergehen“ (*fan'jian* 犯奸) mit buddhistischen Mönchen und daoistischen Priestern, welche sich mit Prostituierten und Alkohol vergnügen (Kap. 25). Im selben Oberabschnitt (Kap. 18) in der Kategorie „Banditen und Räuber“ (*zeidao* 賊盜) tauchen zudem die Punkte „große Rebellion“ (die auf den Sturz der herrschenden Regierung abzielt) (*moufan dani* 謀反大逆) und die „Verbreitung häretischer Lehren und Schriften“ (*zao yaoshu yaoyan* 造妖書妖言) auf, welche oft in der juristischen Bearbeitung von religiös motivierten Aufständen angewandt wurden.³³ Nicht zuletzt legt Kapitel 18 die juristische Behandlung des Diebstahls religiöser Gegenstände und Artefakte des Großen Opfers (*dao dasi shenyuwu* 盜大祀神御物) dar.

Der für den hiesigen Kontext wohl einschlägigste Abschnitt findet sich jedoch in den Kapiteln 11 und 12, welche den „Ritengesetzen“ (*lilü* 禮律) zugeordnet sind. Der Begriff *li* 禮 ist ein zentraler Terminus konfuzianischer Diskurse und kann je nach Kontext als Ritual, Kultus, Zeremoniell oder Etikette übersetzt werden;³⁴ insgesamt beschreibt er jedoch ein Arrangement, in dem Rituale, Zeremonien, Verhaltensweisen, Praktiken, Verwaltungsnormen und Vorschriften zusammenkamen und die somit als Inbegriff konfuzianischen Denkens gelten können.³⁵ Kapitel 11 befasst sich mit den „Opferriten“ (*jisi* 祭祀) und damit also mit religiösen Praktiken und Zeremonien; das zwölfte Kapitel hingegen steht unter dem Schlagwort „Etikette/Zeremonie“ (*yizhi* 儀制): Während es in letzterem z. B. um das Verbot des Besitzes illegaler Bücher und prognostischer Literatur, von Ominadeutung, Prophezeiungen, Begräbnisse sowie um die Bestrafung von Mönchen und Priestern, die ihren Eltern opfern, geht, finden sich in der Kategorie „Opferriten“ allerlei Rituale und religiöse Praktiken versammelt, die aus heutiger Sicht zweifellos als religiös charakterisiert werden würden. So finden sich hier neben staatlichen Riten und Zeremonien, wie den kanonisierten Opfern für die Erde, für Berge, Gewässer,

32 *Daming lü jijie fuli* 大明律集解附例, Nachdruck 1908, j. 4, 7a–9a; j. 6, 32a–33b; j. 18, 1a–4a, 6b–9a; j. 25, 10b–11b. Vgl. die Übersetzung von: Yonglin Jiang, *The Great Ming Code* (Vancouver: University of Washington Press, 2005), 71, 87, 110–119, 154f., 217.

33 de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution*, 149–175.

34 Christian Meyer, *Ritendiskussionen am Hof der nördlichen Song-Dynastie (1034–1093): Zwischen Ritengelehrsamkeit, Machtkampf und intellektuellen Bewegungen* (Nettetal: Steyler, 2008), 45–72.

35 Macabe Kelihier, *The Board of Rites and the Making of Qing China* (Oakland, California: University of California Press, 2019), 9–17.

Wind und Wolken sowie für den Kaiser, erleuchtete Könige, loyale Beamte und Märtyrer auch Einträge zu Verhaltensweisen an den Gräbern von Kaisern und Königen.

Besonders hervorzuheben sind jedoch die Teile 5 und 6 des 11. Kapitels, welche mit den Überschriften „die Götter blasphemieren“ (*xiedu shenming* 褻瀆神明) und „Verbot heterodoxer Meister und Zauberei“ (*jinzhi shiwu xieshu* 禁止師巫邪術) überschrieben sind.³⁶ Der Qing-Kodex hat beide Einträge sowie die anderen Abschnitte der Ritengesetze nahezu wörtlich übernommen.³⁷ Zwei bemerkenswerte Unterschiede stellen jedoch die frequente Verwendung des Begriffs *xiejiao* 邪教 („häretische Sekte“) im Qing-Kodex und die Klassifizierung des katholischen Christentums als selbige dar (siehe dazu Abschnitt 4.2 unten). Obwohl der Terminus durchaus älteren Ursprungs ist,³⁸ wurde er erst ab dem frühen 18. Jahrhundert zum Standardbegriff für nicht erlaubte Religionsgemeinschaften. Der Ming-Kodex hingegen verwendet die noch ältere Form *zuodao* 左道 (wörtlich: „linkes Dao“).

Die in beiden Teilen angeführten und unter Strafe gestellten religiösen Formen gehören zweifelsohne zur religiösen Landschaft Chinas, wie sie spätestens seit der späten Kaiserzeit überliefert ist. Zum einen geht es entweder um prinzipiell nicht anstößige Praktiken, die jedoch privat und von nicht lizenzierten Ritualspezialisten durchgeführt und deshalb geächtet werden; zum anderen nennt der Kodex jedoch auch Praktiken und Religionsformen, die grundsätzlich verboten sind. Ohne die Paragraphen im Einzelnen zu analysieren, werde ich einige Elemente herausarbeiten, welche den „Knoten Religion“ bilden. Dabei werde ich zusätzlich zu den relevanten Passagen des Ming-Kodex weitere Rechtstexte zurate ziehen, um das staatliche Verständnis von Religion genauer zu bestimmen: zum einen ist dies der *Entwurf einer Beschreibung des Ritenministeriums* (*Libu zhigao* 禮部志稿), welcher 1620 fertiggestellt wurde und einen Überblick über die Arbeitsweise des Ministeriums enthält; zum anderen sind dies die *Statuten der Großen Ming* (*Daming huidian* 大明會典), welche zusätzlich zu diesem Material weitere Dokumente und Erlasse mit Religionsbezug enthalten. Die von mir zitierte Ausgabe stammt von 1587. Im Folgenden werde ich intuitiv einige Elemente benennen, die als Teil des „Knotens“ Religion angesehen werden können. Auch wenn die genannten Akteurstypen,

36 Junqing Wu, *Mandarins and Heretics: The Construction of "Heresy" in Chinese State Discourse* (Leiden: Brill, 2016), 83f.; Jiang, *The Great Ming Code*, 112f.

37 *Daming lü jijie fuli*, j. 11, 8a–12a; *Daqing lüli* 大清律例, herausgegeben von Tian Tao 田濤 und Zheng Qin 鄭秦, Version von 1740 (Beijing: Falü chubanshe, 1999), j. 16, 276f. Eine vollständige Übersetzung von Teil 6 in der Qing-Version bietet de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution*, 137–148. Vgl. auch die Übersetzung von Teil 5 und 6 in Jones, *The Great Qing Code*, 173f.

38 Vgl. Kwang-Ching Liu, „Appendix: A Note on the Usage of the Chinese Terms for Heterodoxy,“ in *Heterodoxy in Late Imperial China*, hrsg. v. Kwang-Ching Liu und Richard H.-C. Shek (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), 477–490, 481f.

Praktiken und Entitäten in diesem Abschnitt des Kodex allesamt verboten sind, finden sich viele davon genauso auch in anderen Kontexten, die vom Staat nicht negativ sanktioniert wurden. Ausschlaggebend für das Verbot war – zumindest in den meisten Fällen – also offensichtlich nicht, dass eine bestimmte Praxis als heterodox eingestuft wurde, sondern die Durchführung in nicht staatlich legitimierten Räumen und von nicht staatlich lizenzierten Akteuren ließen den Staat eingreifen.

- (1) Himmelskult: Zunächst erachtet der Ming-zeitliche Staat jegliche Verehrung des Himmels (*tian* 天) als Affront, da es allein dem Kaiser als „Sohn des Himmels“ (*tianzi* 天子) obliegt, ihm Opfer darzubringen. Folglich verbietet der Kodex allen Einwohnern, den Himmel zu verehren.
- (2) kollektive Rituale und religiöse Versammlungen, wie „vegetarische Zusammenkünfte“ (*xiuzhai* 修齋) und lokale religiöse Feste (*she'jiao* 設醮), die entweder von buddhistischen Mönchen oder daoistischen Priestern organisiert werden. In Beziehung dazu stehen rituelle Handlungen wie das Entzünden von Weihrauch (*fenxiang* 焚香, *shaoxiang* 燒香), das Verkünden von Bekanntmachungen an Götter oder das Beten um die Abwendung von Unheil (*qiran huozai* 祈禳火災).
- (3) heterodoxe religiöse Praktiken, wie das Herabschwören von Göttern (*jiangshen* 降神) und „spirit writing“ (*fuluan* 扶鸞, wörtlich: „Ergreifen des Phönix“), aber auch „Gottbegrüßungsfeste“ (*yingshen saihui* 迎神賽會), bei denen sich Akteure als Götter verkleiden; zudem nennt Paragraph 6 auch das nicht autorisierte Fabrizieren von Amuletten, Talismanen und vermeintlichem Heilwasser (*shufu zhoushui* 書符咒水), daoistisch-inspirierte Alchemie (*shaolian danyao* 燒煉丹藥), die Anbetung von Göttern (*daosheng* 禱聖) und Rezitation von Texten (*songjing* 誦經). Spätere Ergänzungen zum Qing-Kodex führen noch weitere Praktiken an, wie Meditation (*zuogong* 坐功) oder mit gymnastischen Übungen verbundene Atemübungen (*yunqi* 運氣).³⁹
- (4) religiöse Meister und Ritualspezialisten, wie buddhistische Mönche und daoistische Priester (*sengdao* 僧道), lokale Ritualmeister oder Medien (*shiwu* 師巫) sowie selbsternannte religiöse Meister und Meisterinnen; im Ming-Kodex nicht enthalten – allerdings im *Libu zhigao*⁴⁰ – findet sich zudem der Typus der freiberuflich tätigen daoistische Ritualdienstleister (*huoju daoshi* 火居道士), welche nicht in klösterlichen Zusammenhängen leben und ihre Arbeit oft als Familientradition weitergeben. Dieser Zusatz wurde auch in den Qing-Kodex übernommen.⁴¹

39 Sawada Mizuho 澤田瑞穂, Hrsg., *Kōchū haja shōben* 校注破邪詳辯 (Tokyo: Dōkyō kankōkai, 1972), 11.

40 *Libu zhigao* 禮部志稿, 1620, SKQS-Version, j. 2, 23a02; j. 34, 28b06.

41 *Daqing lili*, j. 8, 177.

- (5) verbotene religiöse Traditionen und Sekten, wie Maitreya, Weißer Lotus (Bailianshe 白蓮社), Weiße Wolke (Baiyunzong 白雲宗) und Manichäismus (Mingzunjiao 明尊教). Während es sich bei diesen vor allem um tatsächliche oder vermeintliche Sektenbewegungen der ausgehenden Song-Zeit handelt, werden im neueren *Libu zhigao* auch zeitgenössische Gruppen erwähnt, wie die im 16. Jahrhundert entstandene Luo-Tradition (Luodao 羅道).⁴² Subsequente Versionen des Qing-Kodizes führen ebenfalls noch weitere Sektentraditionen sowie den Katholizismus an.⁴³
- (6) religiöse Orte und Gebäude: buddhistische und daoistische Tempel (*siguan* 寺觀), volksreligiöse Tempel (*shenmiao* 神廟); privat errichtete Tempel und Klausen (*anyuan* 庵院).
- (7) nicht-menschliche Entitäten: entweder abwertend als „üble Götter“ (*xieshen* 邪神) oder neutrale Termini, wie Götter (*shenming* 神明) oder „Heilige“ (*sheng* 聖, was auch „heilig“ bedeuten kann). Auffällig ist, dass bis auf die Nennung von Maitreya in den Rechtstexten buddhistische Symbole (wie Buddha oder Bodhisattva) völlig fehlen.

Lassen wir die für den Staat freilich zentrale Unterscheidung in legitime Praktiken einerseits – Staatskult, Ahnenkult und in den Grenzen des Gesetzes stattfindender Buddhismus und Daoismus – und heterodoxe Vorstellungen und Handlungen andererseits beiseite, so kristallisiert sich ein Arrangement von Praktiken, Vorstellungen, Akteuren und Dingen heraus, welches als „religiös“ bezeichnet werden könnte. Dabei ist es zunächst unerheblich, wie die betreffenden Praktiken oder Entitäten eingeschätzt werden, ob etwa von „üblen Göttern“ (*xieshen*) oder einfach „Göttern“ (*shenming*) die Rede ist oder ob etwas als „häretisch“ (*xiejiao*, *zuodao*) eingestuft wird. Entscheidend für den hiesigen Kontext ist jedoch, dass auch ohne semantische Fixierung ein Bereich ausstaffiert wird, der metasprachlich als religiös verstanden werden könnte. Es ist ein Bereich, in dem Praktizierende und religiöse Spezialisten in Interaktionen treten sowie unterschiedlichen individuellen und kollektiven religiösen Praktiken nachgehen. Sie treffen sich an spezifischen Orten und in bestimmten Gebäuden, in denen sich religiöse Interaktionen mit außermenschlichen Entitäten verdichten. Und nicht zuletzt ist es ein Bereich, in dem religiöse Traditionen, Institutionen und Gemeinschaften entstehen. Auch wenn es für diesen Bereich im spätkaiserzeitlichen China keinen festen Begriff gab, so war für die Verfasser der Rechtstexte wie für ihre Leser und Benutzer klar, aus welchen Komponenten sich dieser zusammensetzte und wie sich die Teile des Arrangements

⁴² *Libu zhigao*, j. 50, 6a07.

⁴³ Sawada Mizuho, *Kōchū haja shōben*, 10f.

zueinander verhielten. So teilten sie ähnliche praktische Verständnisse und teleoaffective Strukturen. Letztere beschreiben Schatzki zufolge ein bestimmtes Feld von Vorstellungen, Handlungen, Emotionen und Gemütszuständen, welches konstitutiv dafür ist, wie sich eine Praxis auf Handelnde auswirkt und was sie bei ihnen bewirkt; sie definieren darüber hinaus normative Ordnungen von Handlungen (wie ihre Korrektheit oder Akzeptabilität) und ein Spektrum von Gefühlen und Empfindungen.⁴⁴ Im Falle spätkaiserzeitlicher Staatsdiener bewirkte die teleoaffective Struktur nicht nur die Unterscheidung eines religiösen und eines möglicherweise nicht-religiösen Bereichs, sondern sie perpetuierte die wesentlich entscheidendere Unterscheidung zwischen „Orthodoxie“ und „Heterodoxie“.

4. Säkularität, religiöse Orthodoxie und die öffentliche Ordnung

Nachdem in Abschnitt 3 dargelegt wurde, wie sich ein Arrangement in Rechtstexten der Ming- und Qing-Regierungen abzeichnet, welches metasprachlich als „religiös“ bezeichnet werden könnte, möchte ich im vorliegenden Teil der bereits angeschnittenen Frage der Unterscheidung in gewünschte (Orthodoxie) und negativ sanktionierte (Heterodoxie) Formen von Religion nachgehen. Ich werde zeigen, dass es dem Staat durchaus nicht nur um die Durchsetzung *politischer* Ordnungsvorstellungen oder sozioökonomischer Verhältnisse ging,⁴⁵ sondern auch um die Implementierung *religiös-moralischer* Werte und Praktiken.⁴⁶ Hubert Seiwert zufolge ist die staatliche Repression bestimmter Religionsformen nicht mit der Verteidigung irgendeiner religiösen Orthodoxie oder Unterdrückung von Religion gleichzusetzen; vielmehr interessierte sich der vormoderne chinesische Staat nicht für den privaten religiösen Glauben seiner Untertanen, sondern für vermeintlich staatsfeindliche Ideologien. Daher sei jede Form von Religion, die sich auf den Bereich des privaten Glaubens beschränkte, toleriert worden.⁴⁷ Mittels einer Analyse ausgewählter Beispiele werde ich jedoch deutlich machen, wie stark sich der Staat um die Durchsetzung religionsinterner Inhalte bemühte und die Einhaltung nicht nur staatlicher Normen, sondern auch religionsspezifischer Werte unterstützte.

44 Theodore R. Schatzki, *Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social* (New York: Cambridge University Press, 1996), 100f.

45 Seiwert, „Warum religiöse Toleranz kein außereuropäisches Konzept ist,“ 46; Yang, *Religion in Chinese Society*, 199f.

46 Hierbei orientiere ich mich an Kwang-Ching Liu, „Introduction: Orthodoxy in Chinese Society,“ in Liu, *Orthodoxy in Late Imperial China* (s. Anm. 8), 15; Seiwert, „Orthodoxie, Orthopraxis und Zivilreligion,“ 530–533.

47 Seiwert, „Warum religiöse Toleranz kein außereuropäisches Konzept ist,“ 46f.

Dabei spielt es für den hiesigen Kontext keine Rolle, ob der Staatsapparat tatsächlich in der Lage war, diese Anpassungsleistung einzufordern. Vielmehr geht es hier darum, das staatliche Verständnis von Säkularität zu analysieren.

5. Eingriff in die Religionsausübung und Ausgrenzung der Heterodoxie

Zunächst wende ich mich dem Paragrafen „Monopolisierung des Himmelskultes“ zu, welcher oben bereits erwähnt wurde und der gängigen wissenschaftlichen Meinung zufolge der Ausschaltung politischer Konkurrenz diene.⁴⁸ Obwohl dieser Kult in den Rechtstexten scheinbar nur selten explizit angesprochen worden zu sein scheint, finden sich in den Quellen dennoch einige Referenzen. So monierte der autoritäre Gründungskaiser der Ming, Zhu Yuanzhang 朱元璋 (1328–1398), im ersten Jahr seiner Herrschaft im Jahre 1368 den Titel des daoistischen Himmelsmeisters (*tianshi* 天師) als „blasphemisch“ (*xiedu* 褻瀆), da der Himmel als allerhöchste moralische Instanz keinen Meister haben könne.⁴⁹ Wie an der Verwendung des Begriffs *xiedu* zu entnehmen ist, bezieht sich der Kaiser hier direkt auf den „Blasphemieparagrafen“ des Kodex. Auch das Binom *xiedu* verdient Beachtung, bezeichnet es einem 1842 erschienenen Wörterbuch zur Fachsprache der sechs staatlichen Verwaltungsbereiche zufolge die Verärgerung der Götter durch Handlungen, welche keine Verehrung zeigen (*zuo bujing zhi shi* 作不敬之事).⁵⁰

Gerichtsfälle, in welchen der Blasphemieparagraf angewandt wurde, sind zumeist weniger explizit, sondern orientieren sich an der Sorge um die öffentliche Ordnung. Zudem wird in der Regel nicht erklärt, warum jeweils dieser und keiner anderer Paragraf zur Anwendung kam. So berichtet die Qing-zeitliche *Sammlung von Gerichtsfällen* von einem Fall im Jahre 1817, bei dem bei einem religiösen Fest zu Ehren eines „Wahrhaftigen Menschen“ Xu (*Xu zhenren* 許真人) 70 Menschen aufgrund einer Massenpanik den Tod fanden; ein weiterer Fall aus der Provinz Shandong von 1818 hingegen befasst sich mit den sexuellen Vergehen eines buddhistischen Mönchs.⁵¹ Derlei moralische Kritik am Lebenswandel des buddhistischen und daoistischen Klerus findet sich immer wieder in den Schriften von Beamten: So kritisiert ein Autor in seinen Memoiren über seine Zeit als Kreisvorsteher in der

48 Yang, *Religion in Chinese Society*, 183f; Jiang, *The Mandate of Heaven*, 75f.

49 *Ming Taizu Gaohuangdi shilu* 明太祖高皇帝實錄, MSL 1, j. 34, Hongwu 1/8/6, 177a12–14 (601).

50 *Liubu chengyu zhujie* 六部成語注解, hrsg. von Naitō Kenkichi 內藤乾吉 (Hangzhou: Zhejiang guji chubanshe, 1987), 119.

51 *Xing'an huilan* 刑案匯覽, Vorwort datiert auf 1834 (Beijing: Falü chubanshe, 2006), j. 10, 645f.; übersetzt in Derk Bodde und Clarence Morris, *Law in Imperial China: Exemplified by 190 Ch'ing Dynasty Cases (Translated from the Hsing-an hui-lan) With Historical, Social, and Juridical Commentaries* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967), 272ff.

Provinz Jiangsu den unangemessenen Lebenswandel des Klerus, der scheinbar ausufernde Trinkgelage abhielt und sich auch sonst nicht an die buddhistischen Regeln des Fleischverzichts und die zu erwartenden Normen von Ordnung hielt. Der Beamte sah darin nicht nur die Blasphemisierung der Götter (*xiedu shenming*), sondern auch eine Verrohung der Sitten.⁵² Auch die Kritik eines anderen Lokalbeamten richtete sich gegen scheinbar sexuell anrühige Opernvorstellungen in „allerlei Tempeln“ (*ge miao* 各廟) in der Südprovinz Guangdong. So monierte er, dass sich bei Aufführungen zum Dank an die Götter (*yanxi choushen* 演戲酬神) vor allem Frauen nicht moralisch integer verhalten und sich auf ungebührliche Weise mit Männern vergnügen würden.⁵³

In ähnlicher Weise berichtet ein kaiserlicher Erlass Ende des 18. Jahrhunderts von ungebührlichen Aktivitäten in verschiedenen Tempeln (*simiao* 寺廟) im Kreis Ba 巴縣 (Teil des heutigen Chongqing): Dabei charakterisiert er die Tempel in und um Yu 渝 (Chongqing) einerseits als „Orte, an denen Götter bleiben“ (*shensheng shiping zhi di* 神聖式憑之地) – also ein expliziter Hinweis darauf, dass Tempel als Kondensationsräume religiöser Entitäten verstanden wurden. Zudem sei es hier ruhig und es gäbe kein blasphemisches Verhalten (*xiedu* 褻瀆). Andererseits hätten sich aber in jüngerer Zeit immer mehr Umherreisende breitgemacht, die streitlustig seien, den ganzen Tag auf dem Tempelgelände herumlungern und die regulären Tempelbesucher stören würden. Eine weitere Bekanntmachung kritisiert den Genuss von alkoholischen Getränken und die daraus resultierenden Tumulte bei Pilgerfesten.⁵⁴

Mit Ausnahme des ersten Beispiels von 1817 geht es in den anderen Fällen nicht primär um sicherheitspolitische Bedenken, sondern um die Sorge vor dem Verfall der gesamtgesellschaftlichen Moralstruktur. Der Staat sieht sich als Hüter einer von ihm vertretenen moralisch-religiösen Ordnung, die es vor pervertierenden Einflüssen zu schützen gilt. Zudem zeigen die genannten Auszüge das zugrunde liegende Bedeutungsspektrum der Phrase *xiedu shenming*, die offenbar ein breites Spektrum unterschiedlicher Phänomene impliziert: So geht es neben der Beleidigung von Göttern, die im Rahmen des Staatskults verehrt werden, auch um falsches oder unangemessenes Verhalten in buddhistischen, daoistischen und selbst volksreligiösen Zusammenhängen.

Weiterhin eint die genannten Fälle der Impetus einer direkten moralischen und religiös-inhaltlichen Einflussnahme auch dort, wo die staatliche Ordnung nicht

52 *Hailing congzheng lu* 海陵從政錄, von Zhou Jihua 周際華, Fassung von 1839, GZSJC 6, 250a06–08.

53 *Zhou xian chushi xiaobu* 州縣初仕小補, von Chu Ying 褚瑛, mehrere Vorworte datiert 1876–1884, GZSJC 8, j. 1, 758b12–15.

54 „Baxian jinzhi bufa xiefei gunru simiao ziyou yushi 巴縣禁止不法邪匪混入寺廟滋猶諭示“, Qianlong 60/10/12 (1796), in *Qingdai Baxian dang'an huibian*, *Qianlong juan* 清代巴縣檔案彙編, 乾隆卷 (Beijing: Dang'an chubanshe, 1991), 31–32.

primär gefährdet ist. Das Verbot sexueller Kontakte zwischen buddhistischen Mönchen und Frauen wurde bereits in Abschnitt 3 genannt. Interessant dabei ist jedoch, dass der Staat dies nicht als rein strafrechtlich relevante Vorgänge betrachtet – welche zudem stärker bestraft werden als ähnliche Vergehen bei nicht-klerikalen Delinquenten.⁵⁵ So fordern die Kodizes neben der üblichen Strafe auch die Zurücksetzung des Sträflings in den Laienstand (*huansu* 還俗) – eine Bezeichnung, die ganz offensichtlich den Übergang eines Akteurs aus dem religiösen Bereich in einen nichtreligiösen bezeichnet. Folglich ist es wohl kein Zufall, dass der verwandte und buddhistischen Diskursen entlehnte Terminus *shisu* 世俗 (wörtlich: „in der Welt“, nach Skt. *laukika*) im heutigen chinesischen Sprachgebrauch das „Weltliche“ und „Säkulare“ bezeichnet.⁵⁶ Ähnliche juristische Behandlungen von buddhistischen Ordensvertretern finden sich bereits im 10. Jahrhundert. So zitiert das *Strafgesetz der Song* einen Erlass einer früheren Dynastie aus dem Jahre 955, welcher Mönchen und Priestern, die sich eines Verbrechens schuldig machen – z. B. Raub, Glücksspiel, Unzucht und Alkoholgenuss – die Versetzung in den Laienstand androht.⁵⁷ Die gleiche Logik findet sich auch im 1203 vollendeten *Qingyuan tiaofa shilei* 慶元條法事類, welches für die Teilnahme an militärischen Zusammenkünften, Trunkenheit und Unzucht neben konventionellen Strafen wie Stockschlägen gleichermaßen die Rückversetzung in den Laienstand fordert.⁵⁸ Es ist bemerkenswert, dass hier staatliche Gesetze als Vollzugsmechanismen innerreligiöser Normen (Alkoholverbot und Zölibat) fungieren und dadurch helfen sollen, die Lebensführung des Klerus regelkonform zu gestalten; ob sie ihr Ziel tatsächlich erreicht haben, ist natürlich eine ganz andere Frage. In diesem Zusammenhang spricht Liu Cuilan sogar von der Entstehung eines „Hybridrechts“, welches es dem Staat ermöglichte, die Verletzung religiöser Normen strafrechtlich zu verfolgen.⁵⁹ In Ming- und Qing-zeitlichen Quellen finden sich immer wieder kritische Bemerkungen über den vermeintlich mangelhaften Lebenswandel des Klerus, oft gepaart mit Verweisen auf ihren gesellschaftlichen Auftrag. So beanstandete etwa der Yongle-Kaiser 永樂皇帝 (reg. 1403–1424) im Jahre 1417, dass der buddhistische und daoistische Klerus lieber den Freuden von Fleisch, Wein und weiblicher Begleitung frönte, anstatt seiner eigentlichen Berufung nachzugehen, allen lebenden Wesen zu helfen.⁶⁰

55 Jiang, *The Mandate of Heaven*, 82.

56 Vgl. dazu den Beitrag von Max Deeg in diesem Sammelband.

57 *Song xingtong* 宋刑統, Erstpublikation 963, Neuauflage 1918 durch das Büro Rechtsangelegenheiten der Republik China, j. 26, 22b01-04.

58 *Qingyuan tiaofa shilei* 慶元條法事類, in *Zhongguo zhenxi falü dianji xubian* 中國珍稀法律典籍續編, hrsg. von Yang Yifan 楊一凡 und Tian Tao 田濤 (Harbin: Heilongjiang renming chubanshe, 2002), Bd. 1, j. 51, 725. Vgl. auch die Übersetzung in Eichhorn, *Beitrag zur rechtlichen Stellung*, 68f.

59 Liu, „Hybrid Courts and Hybrid Laws“.

60 *Libu zhigao*, j. 2, 22a05-07.

Weitere religiöse Qualitätskontrollen wurden noch in der Ming-Zeit gefordert und eingesetzt, auch wenn ihre tatsächliche Umsetzung und Wirkung wohl begrenzt gewesen sein dürfte.⁶¹ So wurde 1549 der Vorschlag unterbreitet, buddhistische und daoistische Ordensangehörige zu einem Test in die Hauptstadt nach Peking zu schicken, bei dem ihre Kenntnisse in den kanonischen Texten geprüft werden sollten; lediglich Männer im Alter von über 60 Jahren sollten davon ausgenommen werden. Diejenigen, welche diesen Test nicht bestanden, sollten in den Laienstand zurückversetzt werden.⁶² Ähnliche, ebenfalls von staatlichen Beamten durchgeführte Prüfungen, welche die Textsicherheit der Kandidaten feststellen und damit als Voraussetzung für den Erhalt eines Ordinationszertifikats dienen sollten, wurden bereits unter der Tang-Dynastie im Jahre 705 eingesetzt – wenn auch diese Maßnahme bald durch den zunehmenden Verkauf von Zertifikaten in den Hintergrund trat.⁶³ Zudem erlebten die individuellen religiösen Entfaltungsmöglichkeiten weitere Einschnitte durch höherbewertete sozialmoralische Werte, wie etwa die grundkonfuzianische Kindespflicht (*xiao* 孝), der zufolge Kinder auch für das leibliche Wohlergehen ihrer Eltern zu sorgen hatten. So schrieb ein 1487 gemachter Erlass vor, dass Mönche und Priester in den Laienstand zu versetzen seien, wenn es in der Familie keine anderen Angehörigen gäbe, die sich um die Eltern kümmern könnten.⁶⁴ Auch in Bezug auf individuelle Bestattungsvorlieben nahm der Staat nur begrenzt Rücksicht. So waren Feuerbestattungen in der Song-Zeit – für die Ming- und Qing-Dynastien fehlt mir bisher entsprechendes Material – nur in Ausnahmefällen erlaubt, nämlich für Mönche, Nonnen und Ausländer sowie in jenen Fällen, in denen der Verstorbene zu weit von Zuhause verschieden war und ein Rücktransport zu aufwendig wäre.⁶⁵

Aus Sicherheitsbedenken und fiskalischen Überlegungen mischte sich der kaiserzeitliche Staat vor allem in die Tempelverwaltung ein und trachtete danach, die Ordinationen buddhistischer Mönche und daoistischer Priester zu regulieren und stark zu reglementieren. Da dieser Aspekt bereits hinreichend beschrieben wurde,⁶⁶ möchte ich an dieser Stelle nicht näher darauf eingehen. Ein dritter Aspekt ist der Schutz religiöser Artefakte durch den Staat. Während die Ming- und Qingzeitlichen Kodizes in Kapitel 11 („Ritengesetze“) allgemein von „kaiserlichen Gegenständen“ (*shenyu zhi wu* 神御之物) sprechen und damit Ritualgegenstände des

61 Vgl. Brook, *The Chinese State*, 137–142.

62 *Daming huidian* 大明會典, Wanli-Version (1587), j. 104, 4b06–07.

63 Vgl. Kenneth Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1973), 87f.

64 *Daming huidian*, j. 104, 5b03–04 und 6a02–04.

65 *Song xingtong*, j. 18, 9a.

66 Brook, *The Chinese State*, 137–145; Eichhorn, *Beitrag zur rechtlichen Stellung*, 6–31; Goossaert, „Counting the Monks“.

Staatskults meinen,⁶⁷ stellte das Song-Recht auch den Raub und die Zerstörung buddhistischer und daoistischer Verehrungsfiguren (*tianzun* 天尊 und *foxiang* 佛像) unter Strafe⁶⁸ – eine Praxis, die spätestens seit der Ming-Zeit nicht mehr existiert zu haben schien. Dennoch fand dieser Paragraf Anwendung, wie ein Fall aus dem Jahre 1819 zeigt, der in der oben bereits erwähnten *Sammlung von Gerichtsfällen* enthalten ist. Der Verurteilte hatte aus persönlichem Frust eine Ahnentafel des Konfuzius in einem Konfuziustempel beschädigt und wurde auf Grundlage dieses Paragrafen zu 100 Schlägen mit dem harten Bambus verurteilt sowie ins Exil verbannt.⁶⁹

Die vorgetragenen Beispiele zeigen, dass sicherheitspolitische Bedenken bei der Bewertung und Kontrolle religiöser Phänomene zwar von großer Bedeutung waren, dass es dem Staat jedoch um weit mehr ging, als potenzielle Unruheherde zu eliminieren. Vielmehr suchte er aktiv die Einflussnahme auf kollektive religiöse Vorstellungen und Praktiken, um sie entsprechend seiner sozial-moralischen Ideen zu formen. Zudem fungierte staatliches Recht auch als Mechanismus zur Sicherung innerreligiösen Lebenswandels und klerikaler Qualitätsstandards, wie etwa bei der Verstrafrechtlichung kodifizierter religiöser und sozialer Normen (z. B. das buddhistische Zölibat und der Verzicht auf Fleisch und alkoholische Getränke).⁷⁰ Damit kristallisiert sich ein Bild heraus, welches zunächst keine eindeutige Trennung religiöser und nicht-religiöser Sphären auf der Ebene von Staatspolitik und Recht reflektiert. Im folgenden Abschnitt werde ich einen weiteren Aspekt des staatlichen Interventionismus analysieren, welcher ein nuanciertes Bild der spätkaiserzeitlichen Säkularität nahelegt.

6. Orthodoxie versus Heterodoxie

Neben Regulierung und Kontrolle einiger weniger akzeptierter Religionsformen stellte sich der vormoderne chinesische Staat explizit gegen alternative Religionsgemeinschaften („Sekten“) – eine Haltung und politische Praxis, die bis in die Frühzeit

67 Zum Staatskult unter den Ming, siehe Taylor, „Official and Popular Religion“; Eichhorn, *Die alte chinesische Religion*, 223–239; Jiang, *The Mandate of Heaven*.

68 *Song xingtong*, 963, j. 19, 5b–6a.

69 *Xing'an huilan*, j. 10, 645; übersetzt in Bodde und Morris, *Law in Imperial China*, 271f.

70 Zum Konzept kodifizierter religiöser Normen und sozialer Normen, siehe Hubert Seiwert, „Kodifizierte Normen, soziale Normen und Praxis: Am Beispiel des chinesischen Buddhismus,“ in *Im Dickicht der Gebote: Studien zur Dialektik von Norm und Praxis in der Buddhismusgeschichte Asiens*, hrsg. v. Peter Schalk u. a. (Uppsala: Uppsala universitet, 2005), 15–38.

chinesischer Staatlichkeit zurückverfolgbar ist.⁷¹ Diese religionspolitische Haltung des Staats bezeichne ich den Vorarbeiten Yang Fenggangs folgend als „oligopolistisches Modell“, also eine Konfiguration, in der einige Religionsformen erlaubt sind, die Mehrzahl jedoch Restriktionen unterworfen ist.⁷² Im Kontext staatlicher Diskurse über Sekten taucht mitunter die Charakterisierung von Vertretern dieser Gruppen als „weder Mönche, noch Laien“ (*bu seng bu su* 不僧不俗) auf,⁷³ die auf das staatliche Unvermögen rekurriert, sie in bestehende Klassifikationen einzuordnen. So stellte ein Lokalbeamter im Zhejiang des 18. Jahrhunderts fest, dass die Tempel (*miaoyu* 廟宇) einer von ihm untersuchten Sekte – in den Quellen als Luo-Sekte (Luojiào 羅教) aktenkundig geworden – „weder Mönche noch Laien“ seien.⁷⁴ Schon in der Tang-Zeit schien unter den Behörden üblich gewesen zu sein, Sekten u. a. dahingehend zu kritisieren, dass man bei ihnen „Mönche und Laien nicht trennen“ (*seng su bu bian* 僧俗不辯) könne.⁷⁵ In ähnlicher Weise zitieren auch die *Wahrhaftigen Aufzeichnungen der Qing* – eine Sammlung von Audienzprotokollen und Annalen der Qing-Kaiser – aus einer Throneingabe des Ritenministeriums über die sogenannten „häretischen Kulte der guten Freunde“ (*shanyou xiejiao* 善友邪教) wie folgt:⁷⁶ Während es dem buddhistischen Klerus darum gehe, Rituale zu vollführen und die Daoisten den Göttern opfern (*sishen* 祀神), seien Anhänger dieser Sekten „weder Mönche noch Priester“ (*fei seng fei dao* 非僧非道).⁷⁷ Auch wenn die Autoren dieser Quellen Sektenmitglieder als schlechthin nicht kategorisierbar halten, ist es wohl kaum ein Zufall, warum sie stets im gleichen semantischen Rahmen behandelt werden, in dem auch buddhistische und daoistische Kleriker sowie Laien verortet und zu den etablierten Religionsgemeinschaften Buddhismus und Daoismus in Beziehung gesetzt werden.

71 De Groot, *Sectarianism and Religious Persecution*; Hubert Seiwert, *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History* (Leiden: Brill, 2003).

72 Vgl. Fenggang Yang, *Religion in China: Survival and Revival Under Communist Rule* (New York: Oxford University Press, 2012), 163f; Nikolas Broy, „Bourdieu, Weber und Rational Choice: Versuch einer Weiterentwicklung des religiösen Feldmodells am Beispiel Chinas,“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 25, Nr. 2 (2017): 296–299.

73 Vgl. auch Jiang, *The Mandate of Heaven*, 83.

74 Throneingabe von Yong De 永德, Qianlong 33/9/10 (1769), in *Shiliao xunkan* 史料旬刊 [1930], 12:403b10–14.

75 Zitiert im *Song xingtong*, j. 18, 21b09.

76 Das Binom *shanyou* (wörtlich: „guter Freund“) ist dem Buddhismus entlehnt, wo es als Übersetzung des Sanskritterminus *kalyāṇamitra* diente, welcher einen religiösen Berater bezeichnet, der andere zu guten Taten anhält. Spätestens seit der Song-Zeit diente er auch in einem breiteren Kontext als Bezeichnung engagierter Laienbuddhisten, vgl. Barend ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999), 30.

77 *Taizong Wenhuangdi shilu* 太宗文皇帝實錄, QSL 2, j. 60, Chongde 7/5/10, 825b01–03. Vgl. auch die Übersetzung in de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution*, 150f.

In den letzten Tagen des Jahres 1656 erließ der Shunzhi-Kaiser 順治皇帝 (reg. 1644–1661) der Qing eine Verlautbarung, welche nicht nur die staatliche Haltung Sektenbewegungen gegenüber manifestierte, sondern offenlegte, welche Rolle die etablierten Drei Lehren im Staat einzunehmen haben:

Wir [der Kaiser] müssen zunächst die Gedanken der Menschen zurechtrücken, bevor wir die Welt ordnen können. Um die Gedanken der Menschen zu korrigieren, müssen alle heterodoxen Künste (*xieshu* 邪術) beseitigt werden. Die Drei Lehren werden gemeinsam auf der Welt weitergegeben. Sie leiten die Menschen dazu an, Gutes zu tun und Schlechtes zu verwerfen; das Irrige abzulehnen und zur Orthodoxie zurückzukehren; das Gesetz des Herrschers (*wangfa* 王法) zu ehren und Übel und Katastrophen abzuwenden. Alles andere sind Täuschung des Volkes durch Heterodoxien (*zuodao huozhong* 左道惑眾), wie z. B. die Lehren von Wuwei 無為, Bailian 白蓮 und Wenxiang 聞香. [...] Wenn sie nicht vollständig durch Gesetze eingedämmt werden, dann werden sie die staatliche Ordnung (*zhidao* 治道) heimsuchen wie eine Insektenplage.⁷⁸

Nicht nur, dass der Kaiser hier klare Richtlinien für eine legitime Religionsausübung vorgibt und damit die Grenzen des Religiösen absteckt, er zeigt auch eine deutliche Tendenz zur konzeptionellen Trennung der Bereiche „Religion“ und „Staatspolitik“: So unterscheidet er die Drei Lehren und die „Heterodoxien“ vom Bereich der staatlichen Herrschaft, die mal als „Herrschergesetz“ (*wangfa*), mal als „Weg des Herrschens“ (*zhidao*) titulierte werden.

Gut einhundertfünfzig Jahre später vertrat der Jiaqing-Kaiser 嘉慶皇帝 (reg. 1796–1820) im Jahre 1812 in einem Erlass an das Kabinett eine ähnliche Argumentation, welche sich mit dem Problem „heterodoxer Sekten im Volk“ (*minjian xiejiao* 民間邪教) befasst:

Im Altertum haben die Alten Weisen die Lehre eingerichtet; die klassischen Beziehungen zwischen Herrscher und Untertan, Vater und Sohn; die Natur von Mitmenschlichkeit, Rechtschaffenheit, Zeremoniell und Weisheit; das für alle Generationen unveränderliche Dao. Der Kaiserhof kultiviert ihn, die Lehrer und Konfuzianer lehren und praktizieren ihn. Das ist der „korrekte Weg“ (*zhenggui* 正軌). Die anderen beiden Lehren [i. e., Buddhismus und Daoismus] sprechen auch darüber, Gutes zu tun und Schlechtes zu verwerfen. Deshalb wurden die Tempel von Göttern und Buddhas (*shenfo ciyu* 神佛祠宇) auch in das staatliche Opferregister aufgenommen. Ehrfürchtig zu praktizieren und zu beten wird nicht vom Gesetz verboten, aber selbstständig Sekten zu gründen und [diese Lehren] selbst weiterzugeben [schon]. [...] Deshalb werden die Menschen angewiesen, dass es au-

78 *Shizu Zhanghuangdi shilu* 世祖章皇帝實錄, QSL 3, j. 104, Shunzhi 13/11/7, 811b13–812a01.

ßerhalb der „Drei Verbindungen und Fünf Konstanten“ (*sangang wuchang* 三綱五常)⁷⁹ keine Lehren gibt. Neben dem Himmelsprinzip und Herrschergesetz (*tianli wangfa* 天理王法) gibt es kein Glück. Dem Korrekten zu folgen heißt Glück, dem Irrigen zu folgen führt zu Unglück.⁸⁰

Auch diese Passage versteht die Drei Lehren als einen Bereich, auch wenn dem Konfuzianismus eindeutig Vorrang beigemessen wird. Im Unterschied zur Erklärung des Shunzhi-Kaisers postuliert dieser Text jedoch eine stärkere Beteiligung des Staates und seiner Prinzipien an der Orthodoxie; ebenso sind konfuzianische Normen und Werte weitaus expliziter in das Modell staatlicher Ordnung eingewoben. Herrschaft und Staatspolitik werden als Produkt einer natürlichen Ordnung (*tianli*) interpretiert, die von den „Alten Weisen“ – in der Regel sind dies als historisch verstandene Personen (Ahnenkaiser, Philosophen und Kulturhéroen) – eingerichtet wurde. Diese Interdependenz von „Himmelsweg“ (*tian dao* 天道) und Herrschergesetz stellte Allgemeingut im politischen Diskurs dar.⁸¹ Buddhismus und Daoismus werden als eindeutig artverwandt wahrgenommen, da sie in die staatlichen Opferregister (*sidian* 祀典) eingefügt wurden. Gleichzeitig bekräftigt der Text das Primat des Konfuzianismus als zivilreligiöse Leitkultur, welche den Staat und den religiösen Bereich überspannt. Andere Kommentare der ausgehenden Ming-Zeit sehen die kaiserlichen Institutionen als den Drei Lehren übergeordnet.⁸²

Für den hiesigen Kontext ist es zweitrangig zu ergründen, wie und warum der Staat Sektenbewegungen stigmatisierte und verfolgte. Fest steht jedoch, dass auch jene Religionsgemeinschaften, die außerhalb Chinas entstanden sind, in der Regel in diese Kategorie klassifiziert wurden. So wurde anfangs auch der Buddhismus als Heterodoxie wahrgenommen; später diente das spätestens seit der Tang-Zeit etablierte Vokabular – von *zuodao* bis *xiejiao* – in der Song-Zeit beispielsweise zur Klassifizierung manichäischer Gruppen; ab der späten Ming-Zeit wurde es zudem

79 Die beiden unterschiedlichen Konzepte verweisen auf die grundlegendsten konfuzianischen Vorstellungen sozialer Beziehungen und gesellschaftlicher Normen. Während der Begriff der „Drei Verbindungen“ auf die von Loyalität von unten und Führung von oben geprägten Beziehungen zwischen Vater und Sohn, Herrscher und Untertan sowie Ehemann und Ehefrau verweist, umfassen die „Fünf Konstanten“ die konfuzianischen Grundtugenden Mitmenschlichkeit (*ren* 仁), Rechtsschaffenheit (*yi* 義), Angemessenheit (*li* 禮), Wissen (*zhi* 智) und Vertrauenswürdigkeit (*xin* 信). Vgl. Keith Knapp, „Three Fundamental Bonds and Five Constant Virtues (Sāngāng Wūcháng 三綱五常),“ *Berkshire Encyclopedia of China*, hrsg. v. Linsun Cheng und Mary Begg (Great Barrington, MA: Berkshire, 2009), 2252–2255.

80 *Renzong Ruihuangdi shilu* 仁宗睿皇帝實錄, QSL 31, j. 258, Jiaqing 17/6/13, 488b14–489a15.

81 Vgl. zwei kaiserliche Erlasse von 1385 (*Taizu Gaohuangdi shilu*, MSL 1, j. 174, Hongwu 18/7/5, 688a06–07 [2645]) und 1830 (*Xuanzong Chenghuangdi shilu* 宣宗成皇帝實錄, QSL j. 169, Daoguang 10/5/30, 631b17–18).

82 Jiang, *The Mandate of Heaven*, 82.

auch zur Bezeichnung christlicher Lehren und Gemeinden verwendet, die zunächst in römisch-katholischer und seit dem 19. Jahrhundert auch in protestantischer Form auftraten.⁸³ Auch ohne detaillierte Kenntnisse der jeweiligen Gemeinschaften finden sich in den beamtlichen Schriften über „Heterodoxien“ die gleichen Stereotype – wie etwa die üblichen Unterstellungen der unangemessenen Vermischung der Geschlechter – gleichermaßen bei volksreligiös-chinesischen und christlichen Gruppen.⁸⁴ Diese Beispiele zeigen, dass staatliche Akteure offensichtlich eine Auffassung teilten, wonach sowohl indigene alternative Religionsgemeinschaften, als auch importierte Traditionen als Beispiele eines Typus aufgefasst wurden – ein Phänomen, welches in ähnlicher Weise auch bei der Ankunft westlicher katholischer Christen im Japan des 16. Jahrhunderts beobachtet worden ist.⁸⁵

Ohne an dieser Stelle genauer ins Detail gehen zu können, zeigen die oben genannten Textpassagen, dass es dem spätkaiserzeitlichen Staat nicht nur um immanente Sicherheitsfragen ging. Vielmehr wurden dezidiert auch Vorstellungen und Praktiken alternativer Religionsgemeinschaften als irrig und pervertiert diffamiert.⁸⁶ So verfassten zahlreiche Literaten und Beamte Ende der Ming-Zeit antichristliche Traktate, um die vermeintlichen Irrungen christlicher Lehren aufzuzeigen und anzuprangern; das bekannteste dieser ist wohl die *Anthologie [unserer] heiligen Dynastie zur Widerlegung der Heterodoxie* (*Shengchao poxieji* 聖朝破邪集) von 1639, in der dezidiert christliche Vorstellungen, wie etwa das Wesen Gottes oder dessen Inkarnation in Jesus Christus, attackiert werden.⁸⁷ Aber auch die Vorstellungswelt chinesischer Sekten wurde von Vertretern der staatlichen Ordnung kritisiert, wie etwa durch den nordchinesischen Kreismagistraten Huang Yupian 黃育樞 in seiner *Detaillierten Widerlegung der Heterodoxie* (*Poxie xiangbian* 破邪詳辯) von 1834.⁸⁸ Dieser beanstandete nicht nur einige zentrale Vorstellungen und Praktiken zeitgenössischer Sekten – wie etwa der Glaube an die überweltliche Schöpfergottheit Wusheng Laomu 無生老母 („Ewige Ehrwürdige Mutter“) und

83 Zum Buddhismus, vgl. Seiwert, *Popular Religious Movements*, 98–103; zum Manichäismus, vgl. ter Haar, *The White Lotus Teachings*, 48–55; Seiwert, *Popular Religious Movements*, 189f; zum Christentum, vgl. Lars Peter Laamann, *Christian Heretics in Late Imperial China* (Hoboken: Taylor and Francis, 2013), 54–58, 83–90.

84 Zu Stereotypen und Labels in Anti-Sekten-Diskursen, siehe ter Haar, *The White Lotus Teachings*, 13f., 44–63. Zur Funktion dieser Stereotype gegenüber christlichen Gruppen im 18. Jahrhundert, siehe Laamann, *Christian Heretics in Late Imperial China*, 94.

85 Vgl. Christoph Kleine, „The Secular Ground Bass of Pre-modern Japan Reconsidered: Reflections upon the Buddhist Trajectories towards Secularity,“ *Working Paper Series of the HCAS Multiple Secularities – Beyond the West*, Nr. 5 (2018): 1–35, 16ff.

86 Vgl. Jiang, *The Mandate of Heaven*, 90.

87 Douglas Lancashire, „Anti-Christian Polemics in Seventeenth Century China,“ *Church History* 38, Nr. 2 (1969): 218–241, 222–232.

88 Sawada Mizuho, *Kōchū haja shōben*, 61–88.

die Existenz ihres Paradieses, aber auch die Wirkmacht religiöser Spruchformeln; er machte sich sogar die Mühe, zahlreiche Sektentexte ausführlich zu dekonstruieren und ihre Ideen der Lächerlichkeit preiszugeben.⁸⁹

7. Interdependenz von Staat und religiöser Sphäre

In den eben zitierten Passagen aus kaiserlichen Dekreten des 17. und 19. Jahrhunderts zeichnet sich ein Muster der Verwobenheit von Staatspolitik und kosmisch-religiöser Ordnung ab, welches in diesem Abschnitt vertiefend analysiert werden soll. Dieses lässt sich am ehesten durch eine vielzitierte Phrase zusammenfassen, welche in einem Kommentar zum bekannten *Buch der Wandlungen* (*Yijing* 易經) steht und der zufolge „die Weisen mithilfe des Wegs der Götter lehrten“ (*shengren yi shendao shejiao* 聖人以神道設教).⁹⁰ Wie in dem kaiserlichen Erlass von 1812 auch gelten die „Weisen“ (*shengren* 聖人) hier als Sammelbezeichnung für die frühen Könige und Kulturhéroen, welche das Fundament der chinesischen Zivilisation geschaffen haben sollen. Die Frage jedoch, was genau unter dem Wort *shen* im Binom *shendao* („Weg der Götter“) zu verstehen ist, wird meistens nicht näher bestimmt, da das Wort *shen* Götter und Geister, aber auch Ahnen und Gespenster bezeichnen kann; darüberhinaus kann es adjektivisch verwendet auch göttlich, geistig und sogar übernatürlich heißen.⁹¹ Dennoch zeugt diese Formulierung vom Selbstverständnis, dass ein den *shen* zugeordneter Bereich das Fundament der Institution Staat bildete. Mehr noch, galten die *shen* oft sogar als Untertanen des Herrschers. So wird bereits im Tang-zeitlichen 唐 (608–960) Recht der „Kaiser als Herr der einhundert Götter und Geister“ (*tianzi wei baishen zhi zhu* 天子為百神之主) apostrophiert.⁹² Auch noch Mitte des 18. Jahrhunderts argumentiert ein autoritatives Kompendium ritueller Opferbestimmungen, dass die Götter und Geister (*baishen* 百神, wörtlich: „einhundert Götter/Geister“) nur durch das Wirken des Kaisers in der Welt residieren.⁹³

89 Einige Abschnitte sind analysiert und übersetzt in Gregory Scott, „Heterodox Religious Groups and the State in Ming-Qing China“ (M.A. thesis, University of Toronto, 2005), 50–65, 90–103.

90 *Zhouyi yizhu* 周易譯註 (Beijing: Zhonghua shuju, 2001), 75. Vgl. Yang, *Religion in Chinese Society*, 145.

91 Hubert Seiwert, „Die Ausgrenzung der Dämonen: am Beispiel der chinesischen Religionsgeschichte,“ *Saeculum* 34, 3–4 (1983): 316–333.

92 Zitiert im Yuan-zeitlichen Kommentar zum Tang-Recht *Tanglü shiwen* 唐律釋文 (Harbin: Heilongjiang renmin chubanshe, 2005), j. 7, 157.

93 *Tanmiao sidian* 壇廟祀典, von Fang Guancheng 方觀承, Vorwort datiert auf 1758, Vorwort, 1a01–03.

In ganz ähnlicher Weise argumentierte der Gründungskaiser der Ming, Zhu Yuanzhang, im Jahre 1369 in einem Epitaph, dass er als „heiliger Sohn des Himmels“ (*wo sheng tianzi* 我聖天子) bei den Göttern (*shenming* 神明) Frieden und Ruhe für sein Volk erbitte und sie ihm dabei mit ihrer „numinosen Wirkmacht“ (*lingyan* 靈驗) behilflich seien.⁹⁴ Bemerkenswert an seiner Äußerung ist die Verwendung des Binoms *lingyan* – einem Wort, welches üblicherweise im Kontext von Wundergeschichten und Konversionserzählungen gebraucht wird und die überwältigende Erfahrung der Wirkmacht bestimmter Gottheiten oder religiöser Kultivierungstechniken beschreibt. Ursprünglich als Bezeichnung eines buddhistischen Genres wurde der Terminus auch von daoistischen Autoren übernommen.⁹⁵ Obwohl der Staatskult von vielen Zeitgenossen und späteren Beobachtern rationalistisch gedeutet wurde, zeigt die Verwendung dieses Konzepts ein klassifikatorisches Verständnis, demzufolge die Erfahrung und der Kontakt mit Göttern, Geistern und Buddhas in den Bereichen Staatskult, Buddhismus und Daoismus gleichen Mustern folgen. In ähnlicher Weise wie Zhu Yuanzhang ließ auch Kaiser Yingzong 英宗 (1427–1464) im Jahre 1435 verlauten, dass er die den Göttern gewidmeten Opferriten (*sishen* 祀神) für die großen Angelegenheiten des Staates vollführe. Es gehe darum, für Herrscherfamilie und Staat (*guojia* 國家) auf der einen, sowie für das Volk auf der anderen Seite Beistand bei den „Göttern von Himmel und Erde“ (*tiandi guishen* 天地鬼神) zu erbitten.⁹⁶

Des Weiteren berichtet der spät-Ming-zeitliche *Entwurf einer Beschreibung des Ritenministeriums* von einem kaiserlichen Erlass aus dem Jahre 1368, demzufolge die Beamenschaft die Ansicht vertrat, dass der Sinn des Opferrituals darin bestehe, Opfertiere und Seide darzubringen, um mit den Göttern (*shenming*) zu kommunizieren. Diese offizielle Praxis wurde alsdann mit der Verehrungspraxis des einfachen Volks in Verbindung gebracht, die sich darauf beschränke, Geld und Weihrauch darzubringen. Auch wenn diese Gaben denen des staatlichen Kults nicht ebenbürtig seien, würden die Götter sie dennoch nicht als armselig abtun, da letztlich die korrekte geistige Haltung des Opfernden und nicht die Art der Gaben entscheidend sei.⁹⁷ Auch in diesem Erlass werden volkstümliche religiöse Praktiken mit den Zeremonien des Staatskults assoziiert; sie bildeten im Denken der Staatselite also offensichtlich eine konzeptionelle Einheit.

Auch später noch sahen höchste Regierungsvertreter in der Welt Götter und Geister am Werk. So erklärte der Yongzheng-Kaiser 雍正皇帝 (reg. 1723–1735)

94 *Ming jili* 明集禮, leicht überarbeitete Fassung der (verlorenen) Originalversion von 1370, Vorwort datiert auf 1530, SKQS-Ausgabe, j. 14, 19b07–20a01.

95 Franciscus Verellen, „‘Evidential Miracles in Support of Taoism’: The Inversion of a Buddhist Apologetic Tradition in Late Tang China,“ *T'oung Pao* 78, Nr. 4 (1992): 217–263.

96 *Libu zhigao*, j. 4, 1a06–1b04.

97 *Libu zhigao*, j. 1, 11a06–11b03.

in einem Erlass aus dem Jahre 1724, dass die Kräfte von Yin und Yang, welche das Wirken der Fünf Wandlungsphasen (*wuxing* 五行) bestimmen, durch „Geister und Götter“ (*guishen* 鬼神) gemacht würden und letztlich in den kleinsten Hügeln und größten Bergen zu finden seien. Auch hier ermahnt der Kaiser das Volk, welches sich lieber „amoralischen Kulten“ (*yinsi* 淫祀) anschließe und nicht mehr an diese Götter glaube (*buxin shenming* 不信神明), sich für den richtigen Weg zu entscheiden und die Götter und Geister zu ehren. Ansonsten, so Yongzheng, würden sie eine himmlische Strafe (*tianqian* 天譴) erleiden.⁹⁸ Für den Kaiser war also unmissverständlich klar, dass aktiv eingreifende Götter und Geister die Grundlage des Wirkens der Natur sind.

Auch für andere Regierungsvertreter und Staatsbeamte bestand eine untrennbare Verbindung zwischen menschlicher Gesellschaft und Götterwelt. So argumentierte etwa der Autor des 1694 fertiggestellten und wohl einflussreichsten Beamtenhandbuchs *Vollständiges Werk über Glück und Weisheit*, Huang Liuhong 黃六鴻:

Im Hellen (*ming* 明, i. e., die Menschenwelt) gibt es das „Gesetz der Herrscher“ (*wangfa* 王法), im Dunklen (*you* 幽, i. e., die Geisterwelt) gibt es Geister und Götter (*guishen* 鬼神). Wenn ich etwas mit meinem Geist (*xin* 心) nicht wahrnehmen kann, flehe ich die Götter an, es mir zu berichten. Wenn ich meinen Willen selbst nicht festigen kann, erfrage ich die Götter, es zu tun.⁹⁹

Diese knappe Passage fasst Huangs Verständnis, demzufolge der Bereich staatlicher Politik und Verwaltung unabdingbar mit den Fähigkeiten außermenschlicher Akteure verbunden ist, bereits sehr gut zusammen. Zudem hebt Huang die aktive und nützliche Rolle der *guishen* hervor, ohne die beamtliche Tätigkeiten nicht vorstellbar wären. In gleicher Weise beschreiben Ming-zeitliche Anrufungstexte, die von Lokalbeamten im Rahmen des Staatskults rituell vorzutragen sind, das Dao von Göttern/Geistern und Menschen als zwar voneinander getrennt, aber dennoch dem gleichen Prinzip folgend.¹⁰⁰

In ähnlicher Weise schreibt Huang in Kapitel 24: „Obwohl die Geisterwelt (*youming* 幽冥) [von unserer Welt] abgetrennt ist, kann sie sie dennoch beeinflussen. Wie könnte man den Weg der Geister und Götter (*guishen zhi dao* 鬼神之道) also

98 *Shizong Xianhuangdi shilu* 世宗憲皇帝實錄, QSL 7, j. 23, Yongzheng 2/8/14, 366b13–367a06.

99 *Fuhui quanshu* 福惠全書, von Huang Liuhong 黃六鴻, GZSJC 3, j. 9, 317a06–12. Dieser als „Schwur 設誓“ überschriebene Absatz ist in der Übersetzung leider nicht enthalten, vgl. Liu-Hung Huang und Chu Djang, Hrsg., *A Complete Book Concerning Happiness and Benevolence: A Manual for Local Magistrates in Seventeenth-Century China* (Tucson, Arizona: University of Arizona Press, 1984), 232f.

100 *Ming jili*, j. 15, 23b03–04, 25b02.

verleumden?“¹⁰¹ Kurz darauf argumentiert er weiter, dass die Götter sich über ihnen gewidmete Opfertgaben freuen und deshalb Glück „herabschicken“ (*jiang* 降) würden.¹⁰² Nicht nur, dass er die Götter als Akteure mit eigener Agency versteht – mir erscheint gerade auch die Verwendung des Verbs „herabschicken“ ein zentraler Marker der religiösen Kommunikation mit außermenschlichen Akteuren zu sein: In gleicher Weise wie in volksreligiösen Kontexten impliziert das „herab“ zum einen die Verortung der Götter und Geister in einem nicht näher definierten „oben“ (also dem Himmel?); zum anderen findet das Verb *jiang* z. B. im Kontext des „spirit writings“ (*fuluan* 扶鸞) Verwendung, einer Technik zur Offenbarung göttlicher Botschaften mithilfe von Medien, welche die ihnen offenbarten Texte auf ein mit Sand gefülltes Brett schreiben. So werden diese Praktiken u. a. auch als *jiangling* 降靈 oder *jiangshen* 降神 („einen Geist/Gott herabschicken“), aber auch als *jiangbi* 降筆 („den Stift herabschicken“) bezeichnet.

Huang beschreibt eine Verbindung zwischen beiden Sphären, deren Existenz und Interaktion für ihn jenseits jeglicher Zweifel bestehen. Folgt man seinen Ausführungen, so erscheint es schwierig, am Axiom der rationalistischen Deutung des staatlichen Ritualwesens festzuhalten, wie es für den spätkaiserzeitlichen Staatskult oft behauptet wird – zumal sein *Vollständiges Werk* zu den am meisten gelesenen Beamtenhandbüchern der Qing-Zeit gehörte. An anderen Stellen des Buches führt Huang die bereits angedeuteten Interaktionen mit aktiv handelnden Göttern aus. So schreibt er, dass der Stadtgott (Chenghuang 城隍) das unterweltliche Pendant (*zhiyou* 職幽) zum Magistraten der Menschenwelt (*zhiming* 職明) sei und dafür Sorge zu tragen habe, dass es den Menschen gut gehe und Naturkatastrophen gebannt würden. Damit der Stadtgott seiner Arbeit nachgehen könne, müsse es allerdings eine ständige Kommunikation zwischen ihm und dem Magistraten geben, die von Aufrichtigkeit und Ehrerbietung geprägt ist. Anders als die Naturphänomene zugeschriebenen Götter des Staatskults (z. B. Himmel und Erde, Gewässer und Berge) basiert der Stadtgott auf einer menschlichen Seele (*shen yi renling* 神以人靈). Weiter berichtet Huang von seiner Beziehung zum Stadtgott während seiner aktiven Dienstzeit: So führte u. a. die von ihm veranlasste Renovierung des Tempels dazu, dass sich der Gott erkenntlich zeigte und sein Verwaltungsbereich in der Folge von Heuschreckenplagen und schweren Unwettern verschont blieb; darüber

101 *Fuhui quanshu*, GZSJ 3, j. 24, 488a06. Vgl. Huang und Djang, *A Complete Book Concerning Happiness*, 512. Aus religionswissenschaftlicher sowie philologisch-sinologischer Sicht ist Chus Übersetzung hier sehr ungenau, wenn er z. B. *youming* (wörtlich: „Unterwelt“) als „the world of the spirit“ übersetzt.

102 *Fuhui quanshu*, GZSJ 3, j. 24, 487b17.

hinaus kam es zu Regen, sobald er darum betete und umgekehrt schien die Sonne, sobald er darum bat.¹⁰³

Die Institution des Stadtgotts ist ein überaus spannendes Phänomen in der religiösen Landschaft des spätkaiserzeitlichen China, ist sie doch ein gutes Beispiel der Überschneidung von staatlicher und volkstümlicher Religiosität.¹⁰⁴ Stadtgötter sind in der Regel verstorbene Lokalbeamte, die aufgrund ihrer zu Lebzeiten erworbenen Meriten in ihren göttlichen Stand erhoben wurden. Somit ist es auch nur konsequent, dass nicht wenige Beamte schon zu Lebzeiten danach strebten, nach ihrem Tod als Stadtgott verehrt zu werden.¹⁰⁵ Die enge Verbindung von Götter- und Menschenwelt erklärt auch, warum viele Beamte ihr Handeln auf das Band zwischen Magistrat und Gott gründeten und sich in dienstlichen und v. a. juristischen Fragen an Götter und Geister wandten.¹⁰⁶ Auch hier enthält Huangs *Vollständiges Werk* einen paradigmatischen Fall: So berichtet er von einem außerordentlich komplizierten Mordfall, bei dem es keine Zeugen gab und den er nur mithilfe des Stadtgotts lösen konnte. So nahm er eines nachts zwei Verdächtige in den Stadtgotttempel mit und ließ sie in der Haupthalle anketten. Er selbst brachte Weihrauch dar und betete zum Stadtgott, ihm den Ablauf des Verbrechens in allen Einzelheiten zu erzählen.¹⁰⁷ Bemerkenswert ist hier die Verwendung des Verbs „beten“ (*dao* 禱), welches üblicherweise in daoistischen und volksreligiösen Bittschriften an Götter, Geister und Buddhas verwendet wird. Darüber hinaus waren Lokalbeamte qua Amt dazu ermächtigt, Götter und Geistern Befehle zu erteilen. So finden sich in historischen Beschreibungen und ethnologischen Studien Anekdoten von Magistraten, welche faule Götter ermahnten oder der sengenden Sonne aussetzten, um in ihnen Mitleid hervorzurufen und sie so zum Regenmachen zu bewegen.¹⁰⁸

103 *Fuhui quanshu*, GZSJC 3, j. 24, 488a–b. Vgl. auch die beiden leicht unterschiedlichen Übersetzungen in Huang und Djang, *A Complete Book Concerning Happiness*, 512f und Angela Zito, „City Gods and their Magistrates,“ in *Religions of China in Practice*, hrsg. v. Donald S. Lopez, Jr. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996), 72–81, 76f.

104 Vgl. die frühe Beschreibung in Anton Volpert, „Tschöng huang, der Schutzgott der Städte in China,“ *Anthropos* 5, Nr. 4 (1910): 991–1026, 1005–1017.

105 Vincent Goossaert, „Managing Chinese Religious Pluralism in Nineteenth-Century City God Temples,“ in *Globalization and the Making of Religious Modernity in China: Transnational Religions, Local Agents, and the Study of Religion, 1800-Present*, hrsg. v. Thomas Jansen, Thomas Klein und Christian Meyer (Leiden: Brill, 2014), 29–51, 34f; Vincent Goossaert, *Bureaucratie et salut: Devenir un dieu en Chine* (Genève: Labor et Fides, 2017).

106 Angela Zito, „City Gods, Filiality, and Hegemony in Late Imperial China,“ *Modern China* 13, Nr. 3 (1987): 333–371, 335; Katz, *Divine Justice* (s. Anm. 6), 54ff.

107 *Fuhui quanshu*, GZSJC 3, j. 14, 377a13–377b02. Vgl. die Übersetzung in Huang und Djang, *A Complete Book Concerning Happiness*, 347f. und die Bearbeitung des ganzen Mordfalls in Jonathan D. Spence, *The Death of Woman Wang* (New York: Penguin Books, 1980), 137.

108 Yang, *Religion in Chinese Society*, 182; Jimmy Yu, *Sanctity and Self-Inflicted Violence in Chinese Religions, 1500–1700* (New York: Oxford University Press, 2012), 123f.

Überhaupt hatten die Beamten – von Kreisvorstehern bis hin zu hohen Regierungsvertretern – die Pflicht zur Durchführung regelmäßiger Riten im Kontext des Staatskults.¹⁰⁹ Dabei kam es oft zu Interferenzen mit volksreligiösen Praktiken. So berichtet ein Erlass des Qianlong-Kaisers 乾隆皇帝 (reg. 1736–1795) aus dem Jahre 1747 von kritikwürdigen Bräuchen in der südostchinesischen Provinz Fujian, bei denen es um den Umgang mit Unwettern und Dürren geht. So beanstandete der Kaiser, dass Lokalbeamte auf Wunsch der Anwohner aktiv an diesen Veranstaltungen teilnehmen und sogar Rituale leiten würden. Aus Sicht der staatlichen Orthodoxie sollte es vielmehr so sein, dass von den hohen Beamten (z. B. Generalgouverneure) bis hin zu lokalen Vertretern in Kreisen und Distrikten eigene Anrufungen ausgehen sollten, anstatt sich von „Rowdys“ (*guntu* 棍徒) zu solchen verleiten zu lassen.¹¹⁰ Das Faktum der bewussten Teilnahme von Staatsdienern an volksreligiösen Festen auf der einen Seite sowie die Diskussion darüber durch den Kaiser auf der anderen lässt darauf schließen, dass die Grenzen zwischen offizieller Orthodoxie und lokaler Praxis nicht ganz eindeutig waren – auch wenn die Teilnahme von Lokalbeamten an solchen Ritualen nicht zwingenderweise etwas über ihre Haltung darüber aussagt, da ihre Teilnahme auch gekauft gewesen sein könnte. Historisch rekonstruierte Beispiele geben jedoch Aufschluss darüber, dass Lokalbeamte tatsächlich ein breites Spektrum an religiösen Methoden und Techniken anwandten, um im Falle anhaltender Dürren für Regen zu sorgen und damit in ihrem Aufsichtsbereich für Stabilität und Ordnung zu sorgen. Dabei wurden die offiziell vorgeschriebenen Grenzen des Staatskults oft überschritten: so wurden in den unterschiedlichsten Tempeln (Staatskulttempel, buddhistische, daoistische, volksreligiöse Tempel) Altäre errichtet, und buddhistische Mönche und daoistische Priester wurden eingeladen, um religiöse Texte zu rezitieren und Rituale durchzuführen. Oft agierten dabei Staatsdiener und religiöse Spezialisten gleichberechtigt als Ritualleiter. Des Weiteren zeigten Magistrate ein hohes Maß an Kreativität und Flexibilität, wenn beispielsweise eine für Regeneffektivität bekannte Guanyin-Statue speziell in das Dürregebiet übersandt wurde; in anderen Fällen bedienten sich Beamte lokaler religiöser Methoden, wie das Vergraben von Fröschen mit religiös-kosmologisch aufgeladenen Symbolen.¹¹¹

Trotz des dabei mitschwingenden Pragmatismus gibt es gute Gründe davon auszugehen, dass viele Staatsdiener die Verbindung von Menschen- und Geisterwelt recht wörtlich nahmen. Beispielsweise hat der taiwanische Religionshistoriker Wang Jianchuan in einem jüngeren Beitrag gezeigt, dass hohe Beamte wie der

109 Yang, *Religion in Chinese Society*, 145, 181f.

110 *Gaozong Chunhuangdi shilu* 高宗純皇帝實錄, QSL 12, j. 303, Qianlong 12/11/22, 962a10–15. Vgl. dazu weiter Jeffrey Snyder-Reinke, *Dry Spells: State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009), 183–188.

111 Ebd., 2–14.

berühmte Heerführer und Bezwingler des Taiping-Aufstands Zeng Guofan 曾國藩 (1811–1872) oder der General und Staatsmann Li Hongzhang 李鴻章 (1823–1901) an spirit-writing-Séancen teilnahmen und dies teilweise ihr berufliches Handeln leitete.¹¹² So schrieb General Zeng in einem Brief an seinem jüngeren Bruder, dass ihm die Niederlage seiner Armee bei Sanhe 三河 (südlich des heutigen Hefei in der Provinz Anhui) durch eine Séance im Sommer 1856 vorausgesagt wurde. Dies schien seine Einstellung zu religiösen Phänomenen verändert zu haben, da er – wie er schrieb – zeitlebens nicht an die Rede von Geistern, Göttern und Übernatürlichem geglaubt habe (*buxin guishen guaiyi zhi shuo* 不信鬼神怪異之說).¹¹³

Neben ihren rituellen und zeremoniellen Pflichten waren Lokalbeamte auch dafür verantwortlich, den Zustand von Tempeln des offiziellen Staatskults im Blick zu behalten und eventuell notwendige Renovierungen in Gang zu bringen. Ein jüngeres Beamtenhandbuch aus dem Jahre 1900 verweist in diesem Zusammenhang auf Heiligtümer jenseits buddhistischer und daoistischer Klöster, nämlich *miao* 廟 („Tempel“), *tan* 壇 („Altäre“) und *ci* 祠 („Schreine“).¹¹⁴ Schon zu Beginn der Ming-Zeit stellte der Gründungskaiser Zhu Yuanzhang in einem Erlass klar, dass Tempel unbedingt instandgehalten werden müssen, weil ein Ort benötigt wird, an dem die „Götter empfangen werden und die Heiligen erscheinen“ (*qisheng jiangshen zhi di* 啟聖降神之地) können. Würde man die Tempel (*miaoyu* 廟宇) nicht erhalten – so der Kaiser – gäbe es keine Möglichkeit, die Götter (*shenling* 神靈) zu befrieden.¹¹⁵

Weiterhin versuchte der Staat auch, volksreligiöse und populäre Kulte zu apropriieren, um so seine kulturelle und religiöse Hegemonie auf lokaler Ebene zu etablieren und zu festigen. Dies geschah beispielsweise durch die Verleihung offizieller Titel oder die Aufnahme in staatliche Opferregister (*sidian* 祀典).¹¹⁶ Als bekanntestes Beispiel dürfte die Göttin Mazu 媽祖 gelten, deren Kult seinen Anfang in der späten Song-Zeit nahm und die infolge wiederholter Titelverleihungen seit der Qing-Zeit im offiziellen Kanon als „Heilige Mutter im Himmel“ (Tianshang Shengmu 天上聖母) und „Himmelskaiserin“ (Tianhou 天后) bekannt ist.¹¹⁷ Aber

112 Wang Jianchuan 王見川, „Qingmo de guanshen yu fuji: jiantan qishi liuxing de chenyan 清末的官紳與扶乩 兼談其時流行的讖言“, *Mazu yu minjian xinyang: yanjiu tongxun* 媽祖與民間信仰：研究通訊 2 (2012): 36f.

113 Ebd., 36; Xu Dishan 許地山, *Fuji mixin de yanjiu* 扶箕迷信的研究 (Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan, 1994 [1940]), 67f.

114 *Ziliyan* 自歷言, Vorwort datiert auf 1900, GZSJC 6, 717b16-718a04.

115 *Taizu Gaohuangdi shilu*, MSL 1, j. 180, Hongwu 20/1/8, 707b05–10 (2723).

116 Dieser Brauch ist mindestens bis in die Song-Zeit zurückverfolgbar, siehe Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127–1276* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990), 79–104.

117 Bodo Wiethoff, „Der staatliche Ma-tsu Kult,“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 116 (1966): 311–357; James L. Watson, „Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien-Hou

auch der als Gott des Krieges, der Gerechtigkeit und des Geldes verehrte Guan Yu 關羽 entstand zunächst im Rahmen eines volkstümlichen Kultes, bevor er Teil staatlicher Rituale wurde.¹¹⁸ Das Verhältnis des Staates zu religiösen Kulturen und Normen verlief jedoch auch in die entgegengesetzte Richtung, so etwa wenn religiöse Bräuche und Tabus Einfluss auf das Tagesgeschehen am Hofe hatten. So berichten die *Statuten der Qing* vom Brauch, die Vollstreckung von Todesurteilen an religiös konnotierten Tagen auszusetzen – dazu zählten neben den Tagen der vom Kaiser persönlich ausgeführten Ritualen im Drachengotttempel auch die Geburtstage von Konfuzius und des historischen Buddha Śākyamuni (in China traditionell der achte Tag des vierten Mondmonats).¹¹⁹ In diesen Fällen scheint der Respekt vor den jeweiligen Gottheiten und Verehrungswürdigen über staatlichen Belangen zu stehen. Ähnliche Praktiken existierten bereits im chinesischen Mittelalter, als zwischen dem sechsten und zehnten Jahrhundert reguläre Verbote des Jagens und Schlachtens von Tieren sowie des Verkaufs und Verzehrs von Fleisch erlassen und auch durchgeführt wurden. So benannte ein Erlass des ersten Tang-Kaisers aus dem Jahre 619 zehn Tage des Monats, an denen oben genannte Tätigkeiten verboten waren.¹²⁰ Diese Praxis zeigt deutlich den Einfluss buddhistischer Normen – in diesem Fall des Tötungsverbots und Fleischverzichts – auf staatliche Politik.

8. Vorläufige Konklusion

Die vorliegende diachronische Analyse hat gezeigt, wie staatliche Akteure mit ihren Worten und Handlungen soziale Phänomene klassifizierten und dadurch religiöse und nicht-religiöse Sphären unterschieden. Säkularität in den Ming- und Qing-Dynastien war ein vielschichtiger Prozess, der normative und praktische Dimensionen aufwies, welche sich wiederum durch unterschiedliche Grenzziehungen auszeichneten.

Auf der einen Seite konstruierten Rechtstexte und andere normative Vorgaben einen relativ klar abgesteckten Bereich, der im heutigen Sprachgebrauch vermutlich als religiös bezeichnet werden würde. Dieser kristallisiert sich in den offiziellen

(‘Empress of Heaven’) Along the South China Coast, 960–1960,“ in *Popular Culture in Late Imperial China*, hrsg. v. David Johnson, Andrew J. Nathan und Evelyn S. Rawski (Taipei: SMC Publishing, 1987), 292–324, 299–304.

118 Prasenjit Duara, „Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War,“ *The Journal of Asian Studies* 47, Nr. 4 (1988): 778–795, 782–785.

119 *Daqing huidian shili* 大清會典事例, zwischen 1886 und 1899 kompiliert, j. 13, 71a.

120 Liu Shufen 劉淑芬, *Zhonggu de Fojiao yu shehui* 中古的佛教與社會 (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2008), 75–114.

Kodizes wohl nicht zufällig im Abschnitt „Riten“ heraus als Schnittstelle von Akteuren, Praktiken, Orten, Artefakten und Vorstellungen. So scheint der Begriff *li* 禮 – also das, was in der Sekundärliteratur oft als „Riten“ übersetzt wird, jedoch eher ein Arrangement beschreibt, in dem Rituale, Zeremonien, Verhaltensweisen, Praktiken, Verwaltungsnormen und Vorschriften zusammenkamen – im Verständnis chinesischer Staatsbeamter und Literati als *Tertium Comparationis* verschiedener Religionsformen wahrgenommen worden zu sein. Aus vermutlich diesem Grund war das Ritenministerium bereits in der Sui-Zeit 隋 (581–618) neben dem Staatskult auch für die Kontrolle der buddhistischen und daoistischen Gemeinden zuständig.¹²¹ Dies soll jedoch nicht zum Umkehrschluss verleiten, dass alles mit den „Riten“ Verbundene religiös gewesen sei. Vielmehr verdeutlicht es einen klassifikatorischen Habitus,¹²² dessen Besonderheit die Subsumierung religiöser Phänomene unter ein gesellschaftlich etabliertes und weitaus einflussreicheres Konzept – nämlich *li* – gewesen zu sein scheint.

Neben der Skizzierung einer Sphäre „Religion“ artikulieren normative staatliche Texte zudem eine eindeutige Trennung zwischen orthodoxen und heterodoxen Bereichen innerhalb dieser Sphäre. Damit ordneten sie Religion auch bestimmten Handlungs- und Betätigungsfeldern zu bzw. hielten Religion von anderen Bereichen fern. So sollten religiöse Formen idealerweise auf (1) Staatskult, (2) Ahnenkult und (3) Buddhismus und Daoismus beschränkt sein. Damit wird Religion auf bestimmte Räume begrenzt, welche in der Regel Tempel, Klöster und Schreine waren. Die „öffentliche Sphäre“ hingegen – also der intermediäre Bereich zwischen Individuum und Familie auf der einen Seite und Staat auf der anderen¹²³ – sollte zumindest der rechtlichen Norm nach frei von religiöser Betätigung in diesem Sinne sein. Dass er es faktisch nicht war, ist bereits an der juristischen Festlegung des Bereichs „Heterodoxie“ ersichtlich, der – wenn auch kritisiert und verfolgt – dennoch klassifikatorisch zum gleichen Bereich zählte wie die „Orthodoxie“ – nur eben als pervertierte Form derselben. In ähnlicher Weise versuchte bereits der Tang-zeitliche Staat, religiöse Betätigungen im öffentlichen Raum zumindest zu begrenzen, wenn etwa das Umherwandern und Predigen des buddhistischen Dharma (*xunmen jiaohua* 巡門教化) verboten wurde oder Kleriker offizielle Erlaubnisse

121 Eichhorn, *Die alte chinesische Religion*, 156–158.

122 Bei dieser Formulierung greife ich bewusst auf Axel Michaels' Konzept des „identifikatorischen Habitus“ zurück, der unter Anlehnung an Pierre Bourdieu davon ausgeht, dass die Handlungsformen von Individuen in einer Gesellschaft durch kognitive, normative und ästhetische Muster relativ festgelegt sind. Diese sind wiederum maßgeblich durch die einzelnen Sozialisierungsprozesse geprägt. Vgl. Axel Michaels, *Der Hinduismus* (München: C.H. Beck, 1998), 19–27, v. a. 21f.

123 Philip C. C. Huang, „Public Sphere“/“Civil Society” in China: The Third Realm between State and Society, *Modern China* 19, Nr. 2 (1993): 216–240, 224f.

einholen mussten, wenn sie Reisen antreten wollten.¹²⁴ So wurde beispielsweise dem berühmten japanischen Pilgermönch Ennin 圓仁 (794–864) die Reise zum Tiantai-Berg 天台山 – immerhin Heimat der einflussreichen chinesisch-buddhistischen Tiandai-Tradition – verwehrt.¹²⁵

Damit entspricht diese Taxonomie dem dritten von Wohlrab-Sahr und Burchardt aufgestellten Idealtypus, welcher Säkularität als unabdingbar für gesellschaftliche oder nationale Entwicklung ansieht.¹²⁶ Zudem weist dieser Ansatz unübersehbare Parallelen zur gegenwärtigen Religionspolitik der Volksrepublik China (VRCh) auf, die Religion ebenso aus dem Bereich der öffentlichen Ordnung herauszuhalten und auf bestimmte Räume zu begrenzen sucht und also offensichtlich in viel älteren Traditionen steht.¹²⁷ So definieren die 2017 verabschiedeten und am 1. Februar 2018 in Kraft getretenen neuen Regularien zur Regulierung von Religionen (*Zongjiao shiwu tiaoli* 宗教事務條例) in Abschnitt 4 „Orte religiöser Aktivitäten“ (*zongjiao huodong changsuo* 宗教活動場所) als Tempel, Klöster, Kirchen und andere festgelegte religiöse Orte, die bestimmte Kriterien erfüllen – wie z. B. die Wahrung der öffentlichen Ordnung, die Achtung der „sozialistischen Kerntugenden“, die Verwehrung gegen ausländische Einmischung, aber auch das Vorhandensein einer religiösen Nachfrage in der Bevölkerung.¹²⁸ Auch hier soll die „öffentliche Sphäre“ frei von religiösen Einflüssen sein, wie etwa außerhalb von Tempeln und Kirchen stattfindender Mission und karitativen Aktivitäten.

Auf der anderen Seite zeigt sich der praktische Umgang mit religiösen Formen durch spätkaiserzeitliche Staatsdiener jedoch weitaus flexibler als es die normativen Regelungen erscheinen lassen wollen. So interagierten Lokalbeamte in vielfältiger Form mit Göttern und Geistern sowie mit Klerikern und religiösen Laien. Zudem akzeptierte auch der Staat religiöse Interdependenzen, wenn etwa religiöse Feiertage (wie Buddha- oder Konfuziusgeburtstage) Einfluss auf politische und juristische Aktivitäten nahmen. Daher kann nicht von einer eindeutigen Form der Säkularität gesprochen werden, sondern normative und praktische Artikulationen wichen mitunter stark voneinander ab.

Zudem hat der vorliegende Beitrag einen Ansatz entwickelt, den Überlegungen Theodore Schatzkis folgend Säkularität als soziale Praxis zu verstehen. Obwohl eine detaillierte Analyse auf der Grundlage dieses Modells im Rahmen dieses Beitrages nicht möglich ist, so hofft diese erste Bestandsaufnahme doch Impulse für

124 *Tang liudian* 唐六典, 738 fertiggestellt. SKQS-Ausgabe, j. 4 (*shangshu libu* 尚書禮部), 24b07–25a02.

125 Vgl. Chèn, *The Chinese Transformation of Buddhism*, 104, FN 114.

126 Wohlrab-Sahr und Burchardt, „Multiple Secularities“, 889.

127 Vgl. André Laliberté, „Managing Religious Diversity in China,“ *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 45, Nr. 4 (2016): 495–519.

128 „Zongjiao shiwu tiaoli 宗教事務條例“ (Erlass des Staatsrats der Volksrepublik China, Nr. 686), http://www.gov.cn/zhengce/content/2017-09/07/content_5223282.htm (16. November 2019).

die weitere Erforschung der spätkaiserzeitlichen Säkularität geben zu können. So zeigt sich in den Quellen, dass ihre Autoren auch trotz normativer Unterscheidungen in zu fordernde Orthodoxie und abzulehnende Heterodoxie in beiden Teilbereichen ein nahezu identisches Arrangement entstehen lassen, welches als Religion bezeichnet werden könnte. Schatzki zufolge sind die Komponenten eines Arrangements durch verschiedene Beziehungen zueinander gekennzeichnet. Im Falle des Arrangements „Religion“ artikulieren die Quellen z. B. einen bestimmten Typus sozialer Beziehungen zwischen Akteuren (Laien und religiösen Spezialisten, oder aber auch zwischen Magistrat und Stadtgott); oder sie beschreiben kausale Beziehungen zwischen religiösen Handlungen (z. B. das Darbringen von Weihrauch und das Erbitten von religiösen Unterweisungen oder rituellen Diensten durch die Laien) und übermenschlichen Akteuren (Götter und Geister), nämlich dass Rituale bestimmte Antworten evozieren. Zudem beschreiben sie auch die räumlichen Beziehungen zwischen den Komponenten, wie etwa die Positionierung von Götter- und Ahnentafeln in Tempeln und Ahnenschreinen. Ebenso liegt den „Taten und Sprechäußerungen“ eine teleoaffektive Struktur zugrunde, welche der Interaktion mit außermenschlichen Wesen (z. B. *shen*) bestimmte weitere Handlungen, Ziele und Sprechäußerungen nahelegt, wie etwa Gefühle von Ernsthaftigkeit und Aufrichtigkeit, aber auch rituelle Abläufe (z. B. das Niederwerfen vor dem Altar, Darbringen von Weihrauch, etc.).

Die Analyse des vorgestellten Materials steht jedoch immer vor der letztlich nie eindeutig beantwortbaren Frage, wie bestimmte Symbole und Praktiken von einzelnen Akteuren aufgefasst und bewertet wurden. So existierten schon im kaiserzeitlichen China verschiedenste Auffassungen davon, was beispielsweise *shen* sein können und ob sie tatsächlich existieren. Die Verwendung artverwandter Binome, wie *shenming* 神明, *guishen* 鬼神 oder *shenling* 神靈 macht die hermeneutische Arbeit nicht einfacher.

Siglen

- GZSJC *Guanzhenshu jicheng* 官箴書集成 (Hefei: Huangshan shushe, 1997). 10 Bde.
 MSL *Ming shilu* 明實錄 (Taipei: Zhongwen chubanshe, 1984). 20 Bde.
 QSL *Qing shilu* 清實錄 (Beijing: Zhonghua shuju, 1986). 30 Bde.
 SKQS *Siku quanshu* 四庫全書, 1782 fertiggestellt. Ich zitiere Scans der originalen Wenyuange-Ausgabe 文淵閣, die über <https://archive.org> zur Verfügung gestellt werden.

