

Gnosisforschung
und
Religionsgeschichte

Festschrift für
Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von
Holger Preißler und Hubert Seiwert

unter Mitarbeit von Heinz Mürmel

diagonal-Verlag Marburg 1994

Die Drucklegung dieser Festschrift wurde freundlicherweise durch einen Zuschuß der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig unterstützt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Gnosisforschung und Religionsgeschichte : Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag / hrsg. von Holger Preissler und Hubert Seiwert unter Mitarb. von Heinz Mürmel. - Marburg : Diagonal-Verl., 1994
ISBN 3-927165-31-X
NE: Preissler, Holger [Hrsg.]; Rudolph, Kurt: Festschrift

© 1994 by diagonal-Verlag GbR, Alte Kasseler Str. 43, D-35039 Marburg.
Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck oder sonstige Vervielfältigung nur mit Genehmigung des Verlages.

Satz: diagonal-Verlag Marburg
Druck: DS Druck, Marburg

ISBN: 3-927165-31-X

Hubert Seiwert

Orthodoxie, Orthopraxie und Zivilreligion im vorneuzeitlichen China

Der Forschungskontext, in dem diese Studie steht, ist die Geschichte volksreligiöser Sekten in China, Sekten, denen nicht selten das Prädikat »heterodox« zugemessen wird. Diese Kennzeichnung ist freilich nicht unumstritten, weil von Heterodoxie sinnvollerweise nur gesprochen werden kann, wenn als Gegenpol eine Orthodoxie identifizierbar ist. Die Unterscheidung von Orthodoxie und Heterodoxie, die Max Weber in seinen religionssoziologischen Untersuchungen zu China in die Diskussion gebracht hat¹, wurde im Verlauf der Weber-Rezeption der letzten beiden Jahrzehnte von verschiedener Weise kritisiert. Es wurde argumentiert, daß es nicht angemessen sei, in China von einer »Orthodoxie« zu sprechen, richtiger sei die Bezeichnung »Orthopraxie«.²

Es geht im folgenden nicht darum, die Verwendung der Prädikate orthodox und heterodox bei Weber zu rechtfertigen, die angesichts dessen, was wir heute über die Rolle von Daoismus und Buddhismus in der chinesischen Geschichte wissen, sicher zu undifferenziert ist.³ Die terminologische Frage bildet hier nur den Stimulus für die Formulierung eines inhaltlichen Problems, die das Verhältnis von Weltbild und sozialen Normen, man könnte auch sagen: von Ideologie und Praxis, betrifft.⁴ Die Forderung, statt von »Orthodoxie« von »Orthopraxie« zu sprechen,

1 Max Weber: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920* (Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe, I/19), hg. von Helwig Schmidt-Glintzer, Tübingen 1991, bes. Kap. VII: »Orthodoxie und Heterodoxie (Taoismus)«, 156-192.

2 Vgl. Helwig Schmidt-Glintzer: »Viele Pfade oder ein Weg? Betrachtungen zur Durchsetzung der konfuzianischen Orthopraxie«, in: Wolfgang Schluchter (Hg.): *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. Main 1983, 298-341; Guy Alitto: »Orthodoxie in der chinesischen Kultur«, in: Shamuël N. Eisenstadt (Hg.): *Kulturen der Achsenzeit II. Teil I*, Frankfurt a. Main 1992, 126-174.

3 Es erübrigt sich hier, auf neuere Versuche einzugehen, das Wort Orthodoxie im Sinne eines wissenschaftlichen Allgemeinbegriffs zu definieren. Die Tatsache, daß die Vorschläge dazu sehr weit divergieren, belegt, daß es sich bisher nicht um einen eingeführten Terminus der religionswissenschaftlichen Theoriesprache handelt. Vgl. Shamuël N. Eisenstadt: »Dissent, heterodoxy and civilizational dynamics: some analytical and comparative indications«, in: Shamuël N. Eisenstadt; Reuven Kahane; David Shulman (Hg.): *Orthodoxy, heterodoxy and dissent in India* (Religion and Society 23), The Hague 1984; Sheily McDonough: »Orthodoxy and heterodoxy«, in: *The encyclopedia of religions*. New York 1987, Bd. 11, 124-129; Jean-Pierre Deconchy: *Orthodoxie religieuse et sciences humaines* (Religion and Reason 14). The Hague 1980.

4 Da es uns hier nicht primär um terminologische Fragen geht, können wir auch darauf verzichten, die Etymologie und Begriffsgeschichte des Wortes *Orthodoxie* zu untersuchen. Vgl. dazu Chi-yun Chen: »Orthodoxy as a mode of statecraft. The ancient concept of *cheng*«, in: *Orthodoxy in late imperial China*, ed. by Kwang-ching Liu, Berkeley 1990, 26-52; 26, Anm. 1.

impliziert nämlich, daß in China entweder überhaupt keine klare Unterscheidung von richtigen und falschen Lehren getroffen wurde (starke Implikation)⁵ oder zumindest diese Unterscheidung nicht sozial sanktioniert wurde (schwache Implikation)⁶. Allein um diese Implikation geht es mir, und zwar in erster Linie in der schwachen Form.⁷ Die klärende Frage lautet: Gab es in China einen Bestand an religiösen oder ideologischen Vorstellungen, die als sozial verbindlich angesehen wurden und die aus diesem Grund nur unter Inkaufnahme sozialer Sanktionen in Zweifel gezogen oder bestritten werden konnten? Ich werde zu zeigen versuchen, daß diese Frage zu bejahen ist, daß soziale Verbindlichkeit nicht nur für die Befolgung bestimmter Normen des Verhaltens galt (Orthopraxie), sondern auch für bestimmte Formen der Weltinterpretation (Orthodoxie).⁸

Der Gebrauch des Terminus »Orthodoxie« ist in diesem Zusammenhang pragmatisch begründet und impliziert nicht, daß damit etwa in China die gleichen Strukturen zur Festlegung und Durchsetzung von Rechtgläubigkeit bestanden hätten wie etwa in Europa. Die Unterschiede in der Verfaßtheit der religiösen Institutionen sind zu offensichtlich, als daß dies weiter erläutert werden müßte. Gleichwohl ist der Terminus insofern nicht völlig irrelevant, als er den Gegenbegriff der Heterodoxie ermöglicht. Es wird deutlich werden, daß die Etablierung und die Sicherung von Orthodoxie auch in China begleitet war von einem kontinuierlichen Prozeß der Abgrenzung gegen damit unvereinbare Lehren und Vorstellungen, für die den Terminus »heterodox« zu benutzen sich anbietet.

Ideologische Kontrolle und soziale Verbindlichkeit der Zivilreligion

Daß es nicht angemessen ist, die soziale Verbindlichkeit von Orthopraxie und Orthodoxie als sich wechselseitig ausschließende Alternativen zu begreifen, läßt sich zunächst durch eine theoretische Überlegung plausibel machen: In allen Gesellschaften muß ein Mindestmaß an Gleichgerichtetheit in der Interpretation der Welt bestehen, weil andernfalls eine Orientierung in einer *gemeinsamen* Welt nicht

-
- 5 »Die logische Grundlage, von der aus wir eine Dichotomie zwischen orthodox und heterodox formulieren können, war also im chinesischen Denken gar nicht vorhanden« (G. Alitto: »Orthodoxie in der chinesischen Kultur...«, 130).
 - 6 »Nicht darauf, was der einzelne denkt, kommt es an, sondern darauf, daß er seine Stellung in der Gemeinschaft richtig ausfüllt und den Sippenpartikularismus durch sein Handeln nicht in Frage stellt« (H. Schmidt-Glintzer, »Viele Pfade oder ein Weg?...«, 306).
 - 7 Die starke Form zu diskutieren, scheint mir nicht notwendig, da sie zu offensichtlich dem historischen Befund widerspricht. Dies wird schon daran erkennbar, daß Alitto, nachdem er zu Beginn seines Aufsatzes das Fehlen einer Orthodoxie behauptet hat, im weiteren Verlauf nicht umhin kann, beständig von »Orthodoxie« zu sprechen (siehe z. B. G. Alitto: »Orthodoxie in der chinesischen Kultur...«, 141).
 - 8 Schon Durkheim hat auf den doppelten Aspekt religiöser Verbindlichkeit hingewiesen: »rites« und »croyances« (Émile Durkheim: »*De la définition des phénomènes religieux*«, in: *Année sociologique* 1, 1898, 1-28).

möglich ist. Die Interpretation der Welt und Handeln in der Welt sind untrennbar aufeinander bezogen, Handeln ist geleitet von bestimmten Annahmen über die Wirklichkeit (kognitiver Aspekt) und orientiert sich an bestimmten Zielen und Normen (normativer Aspekt). Die Gesamtheit der *kognitiven und normativen Orientierungen (KUNO)* des Handelns sind Teil des Weltbildes.⁹ Das bedeutet: Die Anerkennung der sozialen Verbindlichkeit bestimmter Handlungen ist nicht zu trennen von der sozialen Verbindlichkeit bestimmter *KUNO*. Dies bringt uns zu der Hypothese: *Orthopraxie hat als Voraussetzung Orthodoxie.*

Die Hypothese scheint in der hier formulierten Allgemeinheit unhaltbar, impliziert sie doch, daß letztlich in *allen* Gesellschaften Orthodoxie und Orthopraxie nebeneinander bestehen, jedenfalls unter der Kondition, daß ihre Mitglieder in einer *gemeinsamen* Wirklichkeit leben. Der Befund in vielen modernen Gesellschaften scheint dem ebenso zu widersprechen wie die Auffassung mancher ihrer Theoretiker, die im Fehlen normativer Verbindlichkeit von Weltinterpretationen gerade ein Merkmal moderner Gesellschaften sehen. Wir müssen leider darauf verzichten, an dieser Stelle auf diese und andere Implikationen der obigen Hypothese einzugehen. Wir werden uns darauf beschränken, sie am Beispiel der chinesischen Religionsgeschichte zu erläutern, nicht ohne den Nebengedanken, daß dabei auch manches zum Verständnis moderner Gesellschaften beigetragen werden kann. Dies gilt, obwohl wir nicht etwa das neuzeitliche und moderne China ins Zentrum der Betrachtung stellen werden, sondern die vornezeitliche Epoche bis zur Song-Dynastie (960-1279).

Die Auffassung, soziale Sanktionen hätten im traditionellen China (wie auch in modernen Gesellschaften) allein Normenkonformität im Bereich des Verhaltens zum Ziel gehabt, nicht jedoch die Anerkennung bestimmter Formen der Weltinterpretation, kann sich auf den Augenschein berufen: Ideologische Kontrolle, gar in der Form inquisitorischer Glaubensüberprüfung, begegnet uns kaum im vormoderne China, schon gar nicht, wenn wir uns auf diejenige soziale Schicht konzentrieren, aus der die Mehrzahl der überlieferten Zeugnisse stammt: die Eliten.¹⁰ Freilich muß der Umstand, daß innerhalb der Elitenkultur kaum Maßnahmen zur Unterdrückung ideologischer Abweichungen erkennbar sind, nicht unbedingt in dem Sinne gedeutet werden, daß ideologische Konformität nicht mit Sanktionen belegt war. Man kann im Gegenteil aus dem gleichen Befund auch den Schluß ziehen, daß die Mechanismen zur Sicherung ideologischer Konformität so erfolgreich waren, daß Abweichungen davon nicht oder nur in Ausnahmefällen vorkamen.

Sobald wir allerdings den Bereich der ideologisch homogenen Elitenkultur verlassen, wird deutlich, daß die kognitiven und normativen Orientierungen der Eliten zwar universelle Geltung beanspruchten, aber keineswegs besaßen. Die chi-

9 Es ist möglich, das »Weltbild« eines Individuums oder einer Gesellschaft als »Gesamtheit der kognitiven und normativen Orientierungen« zu definieren. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, daß die *KUNO* nicht alle *unmittelbare* Handlungsrelevanz besitzen, sondern auch intellektuelle Elaborierungen umfassen, die der Legitimation und Begründung elementarer *KUNO* dienen.

10 »Elite« wird hier im nicht wertenden Sinne gebraucht. Gemeint sind die politischen Eliten (die Inhaber institutioneller politischer Macht) und die intellektuellen Eliten, d. h. diejenigen intellektuellen Kreise, die direkten oder indirekten Zugang zur politischen Elite besitzen.

nesische Geschichte (nicht nur die vorneuzeitliche) ist voll von Beispielen für Versuche, die Gesellschaft ideologisch zu kontrollieren, »falsche« (»heterodoxe«) Lehren und Schriften zu eliminieren und der richtigen Interpretation der Welt allgemeine Geltung zu verschaffen. Erst vor dem Spiegel des ideologisch Ausgegrenzten wird das ideologisch Gebotene erkennbar. Die Grenzen der Orthodoxie bleiben naturgemäß verborgen, solange wir uns nur innerhalb desjenigen Teils der Gesellschaft bewegen, in der nicht an diese Grenzen gestoßen wird.

Wie aber konnte ein solch hoher Grad an ideologischer Homogenität innerhalb der Elitenkultur erreicht werden, anscheinend ohne daß Abweichung von der Orthodoxie mit Sanktionen geahndet wurden? Wir müssen dazu feststellen, daß dieser Anschein trügt, allerdings waren die Mechanismen ideologischer Kontrolle so subtil und erfolgreich, daß sie kaum als solche wahrgenommen werden. In knappster Form: Orthodoxie war die Voraussetzung für den Zugang zur Elitenkultur und damit die Voraussetzung für die Teilhabe an der institutionellen Macht, für Prestige und legalen Reichtum. Umgekehrt bedeutet dies, daß die Nichtanerkennung des orthodoxen Weltbildes damit geahndet wurde, daß eben diese Gratifikationen vorenthalten wurden. Der Sanktionsmechanismus ist sicher weniger manifest als etwa eine Verbrennung auf dem Scheiterhaufen, aber langfristig nicht weniger wirksam.

Es ist an dieser Stelle nicht länger möglich, diejenige religiös-philosophische Tradition unerwähnt zu lassen, die üblicherweise als Synonym für Orthodoxie in China gebraucht wird: den Konfuzianismus. Allerdings wollen wir zunächst nur feststellen, daß diejenigen *KUNO*, die den Kern dessen ausmachen, was hier als »Orthodoxie« bezeichnet wird, nicht mit der konfuzianischen Tradition gleichgesetzt werden können. Die Elitenkultur umfaßte – zumal im vorneuzeitlichen China – nicht nur Konfuzianer, sondern ebenso Buddhisten und Daoisten. Die orthodoxen, d. h. sozial verbindlichen Elemente des Weltbildes waren nicht exklusiver Bestandteil einer dieser drei Traditionen, sondern wurden von allen geteilt – jedenfalls soweit sie in die Elitenkultur integriert waren. Nicht zuletzt aus diesem Grund ist es so schwierig, inhaltlich genau zu bestimmen, worin denn dieses orthodoxe Weltbild bestanden habe. Die grundlegenden *KUNO* des orthodoxen Weltbildes prägten in diffuser Weise das Denken und Handeln der politischen und intellektuellen Eliten, ein selbstverständlich vorausgesetzter Hintergrund des Weltverständnisses, den explizit zu formulieren weder notwendig noch möglich war. Denn dazu hätte es des Bewußtseins von Alternativen bedurft, die aber innerhalb der Elitenkultur gerade nicht formuliert wurden. Wie in modernen Gesellschaften verhinderte die ideologische Homogenität des Weltbildes der Eliten, sich seiner Begrenztheit überhaupt bewußt zu werden. Hier liegt sicher einer der wesentlichen Unterschiede zur Orthodoxie im Christentum, die sich während der ersten Jahrhunderte gerade im Bewußtsein der später als Heterodoxie bewerteten Alternativen herausgebildet hat¹¹ und deshalb auch eine explizite und systematische Formulierung ermöglichte und notwendig machte.

¹¹ Grundlegend dazu Walter Bauer: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Beiträge zur Historischen Theologie 10), Tübingen 21964.

Gleichwohl läßt sich im Falle Chinas zumindest von außen ein Grundbestand an kognitiven und normativen Orientierungen benennen, die anzuerkennen für alle, die Zugang zu den Fleischöpfen oder Ruhmeshallen der Eliten anstrebten, unumgänglich war. Es handelt sich – zweifellos unter anderem, eine systematische Untersuchung dieser Frage steht noch aus – um: (a) ein bestimmtes Geschichtsbild, in dem China als das Zentrum der Zivilisation und als eine von den Urkaisern ausgehende ununterbrochene staatliche Tradition interpretiert wurde; (b) einen Komplex kosmologischer Vorstellungen, in dem die Interdependenz der verschiedenen Sphären der Wirklichkeit, symbolisiert durch die Chiffren »Himmel«, »Erde« und »Mensch«, sowie die Einheit der zugrundeliegenden Ordnung eine zentrale Rolle spielten; damit in Verbindung stand (c) die Legitimierung einer hierarchisch gegliederten Gesellschaft als in der kosmischen Ordnung begründet. Dieser Grundbestand an *KUNO* bildete seit der Han-Zeit gewissermaßen den Kern des für die Eliten selbstverständlichen Weltbildes, um den herum mannigfache Elaborierungen und Konkretisierungen möglich waren und der damit gleichzeitig auch beträchtliche Spielräume für Anpassungen an jeweils gegebene historische und gesellschaftliche Rahmenbedingungen ließ.

Wir wollen auf diesen Grundbestand kognitiver und normativer Orientierungen und darauf basierende, aber historisch durchaus wandelbare Konkretisierungen in Ermangelung eines besseren Terminus als »Zivilreligion«¹² bezeichnen. Obwohl die Konfuzianer gewissermaßen als die Theologen der Zivilreligion angesehen werden können, war diese nicht identisch mit dem Konfuzianismus. »Orthodox« im Sinne der Zivilreligion bedeutete nicht notwendig »orthodox« im Sinne des Konfuzianismus. Was von den Angehörigen der Elitenkultur erwartet wurde, war nicht unbedingt ein Bekenntnis zum Konfuzianismus, wohl aber ein Bekenntnis zu den grundlegenden *KUNO* der Zivilreligion. Hier nun stoßen wir wieder auf die Bedeutung der Orthopraxie.

Obwohl die Zivilreligion nicht in Form eines kodifizierten Dogmengebäudes verfügbar war, war es dennoch möglich und auch notwendig, sich zu den grundlegenden *KUNO* der Zivilreligion zu bekennen. Wie anders hätte auch sonst ideologische Kontrolle mit dem Ergebnis einer Homogenisierung des Weltbildes wirksam werden können? Indes, die »Bekenntnisse« zur Orthodoxie hatten in China nicht die Form sprachlich formulierter Glaubensformeln, sondern es waren *symbola* anderer Art. Wichtiger als Worte waren Taten. Orthopraxie des Handelns konnte als Ausdruck für die Orthodoxie des Denkens gewertet werden.¹³ Der Zusammenhang wird besonders deutlich bei denjenigen Handlungen, die als im engeren Sinne rituell angesehen werden können, also etwa dem Ahnenkult, aber auch

12 Der Terminus *Zivilreligion* geht auf Rousseau zurück und ist vor allem durch Bellah in die moderne religionssoziologische Diskussion eingebracht worden. Vgl. Robert N. Bellah; Phillip E. Hammond: *Varieties of civil religion*. San Francisco 1980; Gail Gehrig: *American civil religion. An assessment* (Society of the Scientific Study of Religion, Monograph Series 3), Storrs, Conn. 1979; Robert Nisbet: »Civil religion«, in: *The encyclopedia of religions*, Bd. 3, 524-527.

13 Es ist hier unerheblich, ob diese Entsprechung im konkreten Einzelfall auch tatsächlich immer bestand. Auch bei verbal formulierten Glaubensformeln als Ausdruck der Orthodoxie ist hinreichend bekannt, daß damit nicht unbedingt die entsprechende »innere« Überzeugung verbunden sein muß. Es handelt sich in beiden Fällen um Glaubenssymbole.

bei Höflichkeitsritualen im Umgang mit Höhergestellten bis hin zur Hofetikette. Die große Bedeutung, die Orthopraxie in diesem Kontext besaß, wird nur verständlich, wenn ihr symbolischer Gehalt in Rechnung gestellt wird. Während in Fällen gemeiner Kriminalität die materiellen Konsequenzen der inkriminierten Handlung Grund für die sozialen Sanktionen sind, werden rituelle Verstöße als Ausdruck dafür gewertet, daß die Normen der Gruppe mißachtet werden. Die Sanktionen richten sich also nicht gegen den materiellen Gehalt der Handlung, sondern gegen den symbolischen Gehalt. Heteropraxie wird im Unterschied zu Kriminalität als Ausdruck von Heterodoxie gewertet und aus *diesem* Grund mit Sanktionen belegt.

Abgesehen von orthopraxem Verhalten bestanden im traditionellen China freilich durchaus auch Möglichkeiten, *verbal* die eigene Orthodoxie unter Beweis zu stellen. Es ist oft darauf hingewiesen worden, daß bei den Beamtenprüfungen in erster Linie literarische und historische Kenntnisse und Fähigkeiten verlangt wurden, nicht jedoch spezialisierte Fachkenntnisse. »Le candidat à une charge devait montrer surtout qu'il était *moralelement et politiquement* habilité à exécuter les ordres du gouvernement.«¹⁴ Es ist sicher nicht falsch, wenn wir diesen Nachweis moralischer und politischer Qualifikation als Nachweis der Orthodoxie im Sinne der Zivilreligion interpretieren. Übrigens bestand auch unabhängig von den Beamtenprüfungen hinreichend Gelegenheit, diesen Nachweis zu erbringen. Gleichgültig, ob es sich um konfuzianisch gesonnene Literaten, Buddhisten oder Daoisten handelte, die Angehörigen der Elitenkultur dokumentierten nicht nur in ihrem rituellen Verhalten, sondern auch in ihren literarischen Äußerungen (und vermutlich auch in ihren Gesprächen), daß sie die grundlegenden kognitiven und normativen Orientierungen eben dieser Elitenkultur teilten. Durch literarische Anspielungen und Zitate aus den kanonischen Schriften wurde nicht nur von Konfuzianern, sondern auch von Buddhisten und Daoisten die Anerkennung und Verwurzelung in der orthodoxen Tradition der Zivilreligion signalisiert.

Die weitgehende ideologische Konformität der Elitenkultur, die als Zivilreligion die ideologischen Teilsysteme Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus überwölbte, darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß in der Gesamtgesellschaft eine vergleichbare Homogenität der *KUNO* keineswegs bestand. Die elementaren Orientierungen der Zivilreligion waren zunächst nur für die Schicht relevant, die Zugang zur literarischen Tradition hatte. Der Geltungsanspruch der Zivilreligion erstreckte sich jedoch auf die gesamte Gesellschaft, ja implizit auf die gesamte zivilisierte Welt. Dieser universale Geltungsanspruch erklärt, daß Maßnahmen zur ideologischen Homogenisierung der Bevölkerung nicht auf die Elitenkultur beschränkt blieben. Wir können auf diesen Prozeß der Verbreitung der grundlegenden *KUNO* der Zivilreligion in der Bevölkerung, der in einzelnen Regionen erst mit der Song-Zeit abgeschlossen war, hier nicht eingehen. Es sei nur

14 Zu den Beamtenprüfungen, die seit der Sui-Dynastie (581-618) institutionalisiert waren, vgl. Étienne Balazs: »Le nouvel empire: l'époque des Souei et des T'ang«, in: Henri Maspero; Étienne Balazs: *Histoire et institutions de la Chine ancienne des origines au XII^e siècle après J. C.*, Paris 1967, 161-265, Zitat auf Seite 177 (Hervorhebung von mir).

erwähnt, daß der Buddhismus und der Daoismus dabei eine mindestens ebenso große Rolle gespielt haben wie Vertreter des Konfuzianismus.¹⁵

Herausbildung der Zivilreligion

Gleichwohl ist nicht zu bestreiten, daß die Konfuzianer bei der Herausbildung und historischen Entwicklung der Zivilreligion eine Sonderrolle einnehmen. Die Konstituierung der traditionellen chinesischen Zivilreligion ist untrennbar verbunden mit der Kanonisierung des von den Konfuzianern überlieferten Korpus klassischer Schriften während der Früheren Han-Zeit (206 v. Chr. – 23. n. Chr.).¹⁶ Man wertet die Errichtung von Lehrstühlen für die Fünf Klassiker (*Wu Jing*) üblicherweise als »Sieg des Konfuzianismus« oder gar als Erhebung des Konfuzianismus zur »Staatsorthodoxie«. ¹⁷ Diese Wertung entspricht zweifellos der Selbstinterpretation der konfuzianischen Geschichtsschreibung, die historischen Verhältnisse waren jedoch keineswegs so eindeutig wie es die Formulierungen suggerieren.

Als »Sieg des Konfuzianismus« lassen sich vor allem zwei Entwicklungen interpretieren: (1) Ein Korpus klassischer Schriften, die alle mit Konfuzius in Verbindung gebracht wurden, die jedoch – vielleicht mit Ausnahme des *Chunqiu* («Frühling-und-Herbst-Annalen») – nicht von Konfuzius verfaßt waren, wurde kanonisiert und zur Grundlage der Ausbildung von Beamtenanwärtern gemacht¹⁸; gleichzeitig wurde damit die Kenntnis der wesentlichen Elemente dieser Überlieferung zum Allgemeingut der Eliten. (2) Das staatliche Ritualwesen wurde im Sinne der von den Konfuzianern gepflegten Riten-tradition organisiert, die auf diese Weise eine Schlüsselstellung bei der Legitimierung und Symbolisierung der kaiserlichen Herrschaft besetzen konnten.¹⁹ Damit war die Grundlage für eine rund zwei-

-
- 15 Vgl. dazu Hubert Seiwert: »Religion und kulturelle Integration in China. Die Sinisierung Fujians und die Integration der chinesischen Nationalkultur«, in: *Saeculum* 38, 1987, 225-265; Hisayuki Miyakawa: »The confucianization of south China«, in: Arthur P. Wright (Hg.): *The Confucian persuasion*, Stanford 1960, 21-46.
- 16 Vgl. Robert P. Kramers: »The development of the Confucian schools«, in: *The Cambridge History of China*, Bd. 1, Cambridge 1986, 747-765; Ch'en Ch'i-yün: »Confucian, Legalist, and Taoist thought in Later Han«, in: *The Cambridge History of China*, Bd. 1, Cambridge 1986, 766-807.
- 17 Vgl. Hsu Cho-yun: »Historische Bedingungen für die Entstehung und Herauskristallisierung des konfuzianischen Systems«, in: Samuel N. Eisenstadt (Hg.): *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt. Teil 2: Spätantike, Indien, China, Islam*, Frankfurt a. Main 1987, 108-133.
- 18 Zum System der Beamtenrekrutierung unter der Han Dynastie siehe Henri Maspero: »L'empire des Ts'in et des Han«, in: H. Maspero; É. Balazs: *Histoire et institutions...*, 41-79, bes. 69 f.
- 19 Zum Staatskult und den Kulturreformen siehe E. B. Ord: *State sacrifices in the Former Han dynasty according to the official histories*. Thesis, Univ. of California, 1967; Michael Loewe: *Crisis and conflict in Han China 104 BC to AD 9*. London 1974, 154-192; ders.: »The imperial tombs of the Former Han dynasty and their shrines«, in: *T'oung Pao* 78, 1992, 302-340.

tausend Jahre währende Dominanz der konfuzianischen Tradition innerhalb der staatlichen Orthodoxie gelegt.

Dennoch war der Sieg des Konfuzianismus kein Sieg auf ganzer Linie. Er hatte keineswegs zur Folge, daß alle anderen religiösen und philosophischen Traditionen von den politischen Machträgern oder gar innerhalb der Elitenkultur insgesamt als »unorthodox« abgelehnt wurden. Selbst Kaiser Han Wudi (reg. 141-87 v. Chr.), unter dessen Regierung die Kanonisierung der konfuzianischen Tradition erfolgte, war offen auch für andere Lehren und stand lange Zeit unter dem (aus Sicht der Konfuzianer) verhängnisvollen Einfluß der *fangshi*, Kennern magischer Riten, zu deren Umfeld auch der sich herausbildende Daoismus gehörte.²⁰ Der Einfluß der daoistischen Tradition blieb innerhalb der Elitenkultur auch während der Späteren Han-Dynastie (23-220 n. Chr.) bestehen und unter Kaiser Huandi (reg. 147-168) wurde sogar ein staatlicher Kult für Lao Zi eingerichtet.²¹ Dieses Bild änderte sich auch nicht grundsätzlich nach dem Ende der Han-Dynastie. Im Gegenteil, der Konfuzianismus als philosophische Schule verlor während der Zeit der Teilungen (220-581) zunehmend an Einfluß innerhalb der Elitenkultur, sei es, weil man sich daoistisch inspirierten metaphysischen Spekulationen hingab, sei es, weil man sich dem sich ausbreitenden Buddhismus zuwandte.²² Obwohl während der folgenden Dynastien Sui (581-618) und Tang (618-907) das Studium der konfuzianischen Überlieferung wieder in staatlichen Akademien institutionalisiert wurde²³, wurde das religiöse und intellektuelle Leben der Eliten weiterhin von Buddhismus und Daoismus dominiert.

Es ist also zumindest mißverständlich, wenn vom »Sieg des Konfuzianismus« und seiner Etablierung als »Staatsorthodoxie« während der Han-Zeit die Rede ist. Die Konfuzianer als Vertreter einer distinkten, d. h. sich gegen Buddhismus und Daoismus abgrenzenden Tradition waren bis zum Ende der Tang-Zeit nicht einflußreicher als die Vertreter der konkurrierenden Schulen. Ob und in welchem Maße sie im Einzelfall an Einfluß gewinnen konnten, hing im wesentlichen von der politischen Konstellation und den Vorlieben des jeweiligen Herrschers ab.

Was die Zivilorthodoxie dominierte, war nicht der Konfuzianismus als eine distinkte Tradition, sondern die kognitiven und normativen Orientierungen, die während der Han-Zeit auf der Basis der kanonischen, aber auch der außerkanonischen Schriften der Konfuzianer als Zivilreligion etabliert worden waren. Gewiß, es waren konfuzianische Schriften, aber mit ihrer Kanonisierung durch den Kaiser waren sie gleichzeitig zur autoritativen Grundlage der Zivilreligion geworden. Um

20 Zur Rolle der »proto-daoistischen« *fangshi* am Kaiserhof siehe Anna K. Seidel: *La divinisation de Lao Tseu dans le Taoisme des Han*. Paris 1969, 24-26; Qing Xitai: *Zhongguo Daojiao sixiang shi gang*, Bd. 1, Chengdu 1980, 34-44.

21 Dazu A. K. Seidel: *La divinisation de Lao-tseu...*, 36-38.

22 Siehe Paul Demiéville, »Philosophy and religion from Han to Sui«, in: *The Cambridge History of China*. Bd. 1, 808-872. Wie gering der Einfluß der Konfuzianer teilweise war, läßt sich u. a. daran ablesen, daß in den offiziellen Dynastiegeschichten der Song-Dynastie (420-479) und der Qi-Dynastie (479-502) kein Abschnitt über »Konfuzianer« (*Rulin*) enthalten ist. Vgl. Pi Xirui [Qing Dynasty]: *Jingxue lishi*, Beijing: Zhonghua Shuju 1959 (1981) 182 f.

23 Zur Wiedereinrichtung konfuzianischer Akademien und Kultwesens unter der Tang-Dynastie siehe *Jiu Tangshu*, j. 189a, 9490-9492 (Zhonghua-shuju-Ausgabe).

ihre autoritative Geltung anzuerkennen, mußte man fortan nicht mehr Konfuzianer sein; jeder, der die grundlegenden *KUNO* der Elitenkultur teilte, akzeptierte die Autorität der Fünf Klassiker. Vor diesem Hintergrund wird es leicht verständlich, daß die »konfuzianischen« kanonischen Schriften auch in buddhistischen Klöstern studiert wurden²⁴ und daß es auch für Daoisten – soweit sie der Elitenkultur zuzurechnen sind – selbstverständlich war, die »konfuzianischen« Normen der Zivilreligion anzuerkennen und zu integrieren.²⁵

Zivilreligiöse Orthodoxie und konfuzianische Orthodoxie

Die konfuzianische Tradition war, nicht anders als die daoistische und buddhistische, keineswegs ein geschlossenes, dogmatisch fixiertes Lehrgebäude. Schon vor der Han-Zeit bestanden verschiedene Traditionslinien des Konfuzianismus, die sich jeweils an einem der später als kanonisch angesehenen Texte orientierten. Daneben gab es aber auch schon divergierende Schulen der Textexegese.²⁶ Auch die Kanonisierung der Texte während der Han-Zeit und die Einrichtung von Lehrstühlen zu ihrer Unterweisung führte zu keiner Vereinheitlichung der konfuzianischen Lehre. Der Gegensatz zwischen »Neutext-Schule« und »Alttext-Schule«, der ja nur vordergründig an unterschiedlichen Texttraditionen festgemacht wurde, tatsächlich aber in gravierenden Unterschieden in der Interpretation der Texte bestand, blieb bis zum Ende der Späteren Han-Dynastie erhalten. Die Nachwirkungen dieser Schulstreitigkeiten waren noch ein halbes Jahrtausend später zu Beginn der Tang-Dynastie spürbar.²⁷

Es ließen sich leicht weitere Beispiele für die Heterogenität des Konfuzianismus im Altertum und frühen Mittelalter anführen. Während der Zeit der Reichsteilung bestanden beträchtliche Divergenzen zwischen den konfuzianischen Schulen des Nordens und des Südens, die nach der Einigung durch die Sui-Dynastie (581-618) zwar ihre geographische Zuordnung verloren, aber als Schultraditionen nicht völlig verschwanden.²⁸ Wir brauchen darauf nicht im einzelnen einzugehen. Es genügt in unserem Zusammenhang festzustellen, daß solche innerkonfuzianischen Schulrivalitäten keinen unmittelbaren Einfluß auf die Entwicklung der Zivilreligion ausübten. Das, was im Sinne der Zivilreligion als jeweils orthodox galt, war nicht das Resultat innerkonfuzianischer gelehrter Diskurse über das richtige Verständnis der Lehre, sondern das Ergebnis politischer Entscheidungen des Kaisers

24 Siehe dazu Erik Zürcher: *The Buddhist conquest of China*. Bd. 1. Leiden 21972, 9, 231 f.

25 Vgl. dazu unten Anm. 38 und 40.

26 Pi Xirui: *Jingxue lishi...*, 75-78.

27 Vgl. Howard J. Wechsler: *Offerings of jade and silk. Ritual and symbol in the legitimation of the T'ang dynasty*. New Haven 1985, 48. Zur Heterogenität des Han Konfuzianismus siehe Ch'en: »Confucian, Legalist, and Taoist thought...«, 783-794.

28 Pi Xirui: *Jingxue lishi...*, 182-196.

und seiner Berater. So wurden Fragen, die die Organisation des Staatskultes betrafen, zwar vordergründig als Konflikte zwischen unterschiedlichen Schultraditionen behandelt. Da jedoch innerhalb der konfuzianischen Tradition weder eigene Institutionen noch allgemein anerkannte Kriterien zur Festlegung von Orthodoxie bestanden, konnte eine Entscheidung nur durch die politischen Autoritäten gefällt werden.

Allerdings wäre es irreführend, solche Schulstreitigkeiten vor der Matrix »orthodox« – »heterodox« zu interpretieren. Die Orthodoxie der Zivilreligion jedenfalls überwölbte derartige innerkonfuzianische Divergenzen genauso wie sie die unbestreitbaren Divergenzen überlagerte, die zwischen Konfuzianismus und den beiden anderen Traditionen der Elitenkultur bestanden. Es ist deshalb nicht gerechtfertigt, zivilreligiöse Orthodoxie und konfuzianische Orthodoxie miteinander zu identifizieren. Die Zivilreligion besaß beträchtliche Spielräume, die weit über das hinausgehen konnten, was die Konfuzianer als orthodox in ihrem Sinne betrachteten. Auch aus der kaiserlichen Förderung konfuzianischer Studien und der Einrichtung von Akademien kann nicht geschlossen werden, daß damit der Konfuzianismus in den Rang einer staatlichen Orthodoxie erhoben wurde. Nicht selten waren die gleichen Kaiser auch Förderer von Buddhismus und Daoismus.²⁹

Zivilreligiöse Orthodoxie und Heterodoxie

Durch die *KUNO* der Zivilreligion wurde der Bereich ideologischer Korrektheit bestimmt und gleichzeitig damit wurden die Grenzen zur Heterodoxie festgelegt. Wo die Grenzen gezogen wurden, unterlag dem historischen Wandel und läßt sich nur an Einzelfällen zeigen. Es sind dies Fälle, in denen versucht wurde, Lehren, Schriften oder religiöse Gruppierungen zu unterdrücken und auszugrenzen.³⁰

Wir wollen hier die zahlreichen Fälle, in denen volksreligiöse Kulte Gegenstand staatlicher Kontroll- und Unterdrückungsmaßnahmen waren, ausklammern und uns auf die Ausgrenzung heterodoxer Elemente in den drei von den Eliten akzeptierten Traditionen beschränken. Auch dabei müssen wegen der vorgegebenen Begrenzung des Umfangs wenige Hinweise genügen.

29 Bemerkenswert ist der Fall des Liang Kaisers Wudi (reg. 502-549), der als überzeugter Buddhist seine Beamten aufforderte, die »konfuzianische« Kritik des Fan Zhen am Buddhismus zu widerlegen (vgl. Helwig Schmidt-Glintzer: *Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China*. Wiesbaden 1976, 119-123). Gleichzeitig trat Wudi aber auch als Förderer des Studiums der »konfuzianischen« Klassiker auf und verfügte die erneute Einrichtung von entsprechenden Lehrstühlen (*Liang shu*, j. 42, 662 [Zhonghua-shuju-Ausgabe]). Dies zeigt, daß die Anerkennung der Klassiker als autoritativen Kanon der Zivilreligion keineswegs eine Übernahme »orthodox« konfuzianischer Positionen implizierte.

30 Zur Geschichte religiöser Unterdrückungsmaßnahmen immer noch grundlegend J. J. M. de Groot: *Sectarianism and religious persecution in China. A page in the history of religions*. Amsterdam 1903/1904. Allerdings interpretiert de Groot die Geschichte zu sehr aus der Sicht der konfuzianischen Quellen und kommt so zu einer weitgehenden Identifizierung von Staatsorthodoxie und Konfuzianismus.

Zunächst ist zu betonen, daß auch die konfuzianische Tradition keineswegs grundsätzlich orthodox im Sinne der Zivilreligion war. Ein ganzes Genre der konfuzianischen Literatur, das sich während der Han-Dynastie großer Popularität und auch kaiserlicher Anerkennung erfreut hatte, wurde von späteren Dynastien als unvereinbar mit dem staatliche tolerierten Weltbild angesehen und als heterodox ausgegrenzt. Es handelt sich dabei um die *Chenwei*-Literatur, Texte prognostischen Inhalts und Traditionen über die »verborgene« Bedeutung der kanonischen Schriften. Wegen ihrer späteren Eliminierung werden sie auch als »apokryphe« konfuzianische Schriften bezeichnet.³¹

Nach der Han-Zeit wurden die *Chenwei*-Texte wegen ihrer heterodoxen Inhalte von mehreren Dynastien verboten³², jedoch scheinen Texte dieser Art noch zu Beginn des 7. Jahrhunderts vorhanden gewesen und bei der Interpretation der Klassiker gelegentlich berücksichtigt worden zu sein.³³ Die konfuzianische Tradition war also nicht *in toto* eine im Sinne der Zivilreligion orthodoxe Tradition, sondern mußte diesen Status durch die Ausgrenzung von heterodoxen Elementen sichern. Die Maßstäbe für Heterodoxie hatten sich seit der Han-Zeit nicht unwesentlich geändert.

Nach der Han-Zeit wurden Texte, die Prophezeiungen beinhalteten oder von der Erwartung eines neuen Zeitalters handelten, offenbar zunehmend als gefährlich empfunden, weil dies als Bedrohung der politischen Stabilität betrachtet wurde. Unter der Tang-Dynastie war die Verfassung und Verbreitung derartiger Schriften mit der Todesstrafe bedroht. Daß es dabei um den Versuch der Unterdrückung heterodoxer Ideen und Lehren ging und nicht allein um heteropraxes Handeln, etwa in Form von Vorbereitung einer Rebellion, wird daraus ersichtlich, daß schon der bloße Besitz unter Strafe gestellt war.³⁴

Auch der Buddhismus mußte heterodoxe Elemente dieser Art ausgrenzen, um seinen Status als orthodoxe Religion im Sinne der Zivilreligion nicht zu gefährden. Die Autoren der mittelalterlichen Kataloge buddhistischer Schriften bemühten sich, gefälschte Texte, d. h. solche, die nicht auf einer authentischen buddhistischen Überlieferung basierten, zu identifizieren und aus dem Kanon zu eliminieren.³⁵ In der Praxis scheint es sich dabei zum großen Teil um Schriften gehandelt haben, in denen Prophezeiungen und Omina vorkamen und die damit die buddhistische Tradition in ähnlicher Weise interpretierten wie es die *Chenwei*-Texte mit

31 Zu *Chenwei*-Texten siehe Tjan Tjoe Som (Hrsg.): *Po Hu T'ung. The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall. A contribution to the history of classical studies in the Han dynasty*. Bd. 1 (Sinica Leidensia 6). Leiden 1949, 100-120; Jack L. Dull: *A historical introduction to the apocryphal (ch'an-wei) texts of the Han dynasty*. Diss. University of Washington, 1966.

32 Verbot durch die Jin-Dynastie im Jahre 282 (*Jinshu, Wudi benji* [nach *Gujin tushu jicheng, Jing ji dian*, j. 267, 71471, Zhonghua-Shuju-Ausgabe 1985]); durch die Nördliche Wei-Dynastie im Jahre 485 (*Weishu*, j. 7 a, 155, Zhonghua-Shuju-Ausgabe); im Jahre 593 durch die Sui-Dynastie (*Beishi*, j. 11 [nach Tokuno, Kyoko: »The evaluation of indigenous scriptures in Chinese Buddhist bibliographical catalogues«, in: Robert E. Buswell (Hrsg.): *Chinese Buddhist apocrypha*. Honolulu 1990, 31-74, hier 42]).

33 Vgl. Pi Xirui: *Jingxue lishi...*, 201.

34 *Tang liu shu yi*, j. 18, 345, Zhonghua-Shuju-Ausgabe, Beijing 1983.

35 Dazu ausführlich: Tokuno, Kyoko: »The evaluation of indigenous scriptures...«.

der konfuzianischen Tradition taten.³⁶ Bemerkenswert ist, daß auch im Falle der buddhistischen Schriften die Kriterien für das, was als heterodox zu verwerfen sei, letztlich vom Kaiser festgelegt wurden und auch entsprechend von den jeweils gegebenen politischen Prioritäten abhingen.³⁷ Es ging also nicht um Heterodoxie im Sinne traditionsinterner Kriterien des Buddhismus, sondern um Heterodoxie im Sinne der Zivilreligion.

In ähnlicher Weise läßt sich auch zeigen, daß die Herausbildung des Daoismus als eine orthodoxe Religion mit der Ausgrenzung eines Teil der daoistischen Tradition einherging. Ein gutes Beispiel dafür ist der Reformdaoismus des Kou Qianzhi, der im 5. Jahrhundert für kurze Zeit Staatsreligion der Nördlichen Wei-Dynastie war.³⁸ Kou Qianzhi beabsichtigte »die daoistische Lehre zu reinigen und zu reformieren«, indem die anstößigen Praktiken des populären Daoismus der Himmelsmeister beseitigt wurden.³⁹ Hier wird deutlich die Tendenz erkennbar, den Daoismus »hoffähig« zu machen, d. h. diejenigen Elemente auszugrenzen, die den kognitiven und normativen Orientierungen der Zivilreligion widersprachen. Schon im 3. Jahrhundert war durch Ge Hong (283-343), einen Vertreter des Elitendoismus, der volksreligiöse Daoismus scharf angegriffen worden. Ge Hong hatte in der Befolgung der »konfuzianischen« Moralvorschriften der Zivilreligion eine Voraussetzung zur Erlangung der Unsterblichkeit gesehen.⁴⁰

Da der Daoismus als religiöse Bewegung sehr viel heterogener war als der Buddhismus und teilweise eng mit volksreligiösen Kulturen und Bewegungen verwoben war, mußte der Prozeß, durch den er als eine im Sinne der Zivilreligion orthodoxe Religion konstituiert wurde, große Teile der Tradition ausgrenzen. So wurden bei der ersten Zusammenstellung eines daoistischen Kanons ausschließlich die Schriften der in den aristokratischen Kreisen Südchinas verbreiteten Traditionen berücksichtigt, während die Literatur der stärker im Volk verwurzelten Himmelsmeister-Sekte zunächst ausgeschlossen blieb.⁴¹ Die gleichzeitig entstandene

36 Vgl. etwa den Katalog *Zhongjing mulu* aus dem Jahre 594, wo davon die Rede ist, daß solche Texte *yao chen* (»kursierende Prophezeiungen«) enthalten (T 2146, Bd. 55, 127c).

37 Unter der Sui-Dynastie wurden nicht nur konfuzianische *Chenwei*-Texte vernichtet, sondern insgesamt auch 500 *juan* buddhistischer Schriften (vgl. *Da Tang neidian lu*, T 2149, Bd. 55, 333c, 25-26). Im *Da Zhou kanding zhongjing mulu* wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die Einstufung von Texten der *Sanjie jiao* (»Sekte der drei Zeitalter«) als heterodox im Jahre 695 auf kaiserlichen Befehl erfolgte (T 2153, Bd. 55, 475a, 8-11). Forte hat gezeigt, daß ein und derselbe Text unter wechselnden politischen Vorgaben unterschiedlich eingestuft wurde (Antonino Forte: »The relativity of the concept of orthodoxy in Chinese Buddhism: Chih-sheng's indictment of Shih-li and the proscription of the Dharma Mirror Sūtra«, in: R. E. Buswell [Hg.]: *Chinese Buddhist apocrypha...*, 239-249).

38 Zu Kou Qianzhi siehe Richard B. Mather: »K'ou Ch'ien-chih and the Taoist theocracy at the Northern Wei court, 425-451«, in: Holmes Welch; Anna K. Seidel (Hg.): *Facets of Taoism*, New Haven; London, 1979, 103-122; Ren Jiyu (Hg.): *Zhongguo Daojiao shi*, Shanghai 1990, 199-219.

39 *Weishu, Shi Lao zhi*, j. 114, 3051 (Zhonghua-Shuju-Ausgabe). Dieses Ziel wurde dem Kou Qianzhi in einer Offenbarung des Taishang Laojun gegeben.

40 Vgl. Qing Xitai: *Zhongguo Daojiao sixiang shi gang*, Bd. 1, Chengdu 1980, 177. Zu Ge Hong siehe Isabelle Robinet: *Histoire du Taoïsme des origines au XII^e siècle*, Paris 1991, 85-117.

41 Ofuchi, Ninji: »The formation of the Taoist canon«, in: H. Welch; A. K. Seidel (Hg.): *Facets of Taoism...*, 253-268, bes. 265.

Sekte des Zhang Jue, die im zweiten Jahrhundert für den Aufstand der Gelben Turbane verantwortlich war, wurde niemals als Teil der »orthodoxen« Tradition des Daoismus anerkannt.

Wir müssen unseren kurzen Überblick hier abbrechen. Die historischen Beispiele genügen, um zumindest die Plausibilität der hier vorgelegten Interpretation zu begründen. Wir haben deutlich gemacht, daß im vorneuzeitlichen China soziale Kontrolle nicht nur die Orthopraxie des Handelns, sondern auch die Orthodoxie der vertretenen Anschauungen regulierte. Die Verbindlichkeit der orthodoxen kognitiven und normativen Orientierungen wurde als solche innerhalb der Elitenkultur kaum wahrgenommen, ist jedoch klar erkennbar, wenn wir die Grenzen der Elitenkultur betrachten. Zugang zur Elitenkultur und ihren Ressourcen konnte nur erlangen, wer nicht gegen die orthodoxen Anschauungen der Zivilreligion verstieß. Dies galt für Individuen ebenso wie für religiöse Gruppen. Wir finden deshalb in allen drei Traditionen, Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus immer wieder Hinweise darauf, daß Teile der Tradition ausgegrenzt wurden, um so den zivilreligiösen Kriterien von Orthodoxie zu genügen.