

Die Drucklegung wurde freundlicherweise
durch einen Zuschuß der Universität Bremen unterstützt

UNIVERSITÄT LEIPZIG
Universitätsbibliothek
Zweigstelle Orientwissenschaften
Schillerstraße 6 · 04109 Leipzig
Germany

K
25.11.98

DER
KIP
12. 2013

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Lokale Religionsgeschichte / hrsg. von Hans G. Kippenberg
und Brigitte Luchesi. – Marburg : Diagonal-Verl., 1995
ISBN 3-927165-41-7
NE: Kippenberg, Hans G. [Hrsg.]

© 1995 by diagonal-Verlag,
Alte Kasseler Str. 43, D-35039 Marburg
Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck oder sonstige Vervielfältigung, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Verlages.
Satz: diagonal-Verlag Marburg
Druck: Difo-Druck Bamberg

ISBN 3-927165-41-7

Inhalt

<i>Vorwort</i>	9
Hans G. Kippenberg <i>Einleitung: Lokale Religionsgeschichte von Schriftreligionen</i> Beispiele für ein nützliches Konzept	11
Burkhard Gladigow <i>Europäische Religionsgeschichte</i>	21
Martin Riesebrodt <i>Kulturmilieus und Klassenkulturen</i> Überlegungen zur Konzeptionalisierung religiöser Bewegungen	43
Regionale Abwandlungen von Schriftreligionen	
Ulrike Brunotte <i>Exodus, Wüste und Neue Welt</i> Die Faszination der <i>wilderness</i> als Herausforderung für den amerikanischen Protestantismus: Cotton Mathers »Magnalia Christi Americana«	61
Manfred Hutter <i>Leichenaussetzung und Erdbestattung</i> Eine Entwicklung im iranischen Zoroastrismus als Minderheitenreligion in islamischer Umgebung	73
Hermann Schulz <i>Aspekte des Islamismus in Algerien</i>	85
Lokale Bedingungen religiöser Loyalitäten	
Fabio Mora <i>Theophore Namen als Urkunden lokaler Religion</i>	101
Holger Preißler <i>Baghdad und seine Prediger</i>	119

- Kohl, Karl-Heinz, »Religiöser Partikularismus und kulturelle Transzendenz. Über den Untergang von Stammesreligionen in Indonesien«, in: Zinser, Hartmut (Hg.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986, 193-220.
- Kohl, Karl-Heinz, »Ein verlorener Gegenstand? Zur Widerstandsfähigkeit autochthoner Religionen gegenüber dem Vordringen der Weltreligionen«, in: Zinser, Hartmut (Hg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, 252-273.
- Kohl, Karl-Heinz, »Der Mythos von Tonu Wujo. Religiöse Weltsicht in Ost-Flores«, in: Mensen, Bernhard (Hg.), *Die Schöpfung in den Religionen*, Nettetal 1990, 79-90.
- Rein, Anette, *Tempeltanz auf Bali: Rejang – der Tanz der Reisseelen*, Münster, Hamburg 1994.
- Rickleffs, M. C., *A History of Modern Indonesia, c. 1300 to present*, Bloomington 1981.
- Thomas, Nicholas, »Taking People Seriously. Cultural Autonomy and the Global System«, in: *Critique of Anthropology* 9, 1989, 59-69.
- Vatter, Ernst, *Ata Kiwan. Unbekannte Bergvölker im tropischen Holland. Ein Reisebericht*, Leipzig 1932.
- Webb, Paul R. A. F., *Rural Development and Tradition: The Churches in Bali and Flores*, Clayton: Monash University, Centre of Southeast Asian Studies Working Papers, 1990.

Hubert Seiwert

Orthodoxie und Heterodoxie im lokalen Kontext Südchinas

Zusammenfassung

Ziel der folgenden Darstellung ist es, anhand der regionalen Religionsgeschichte Südchinas einige der Besonderheiten des lokal- und regionalhistorischen Ansatzes der Religionsgeschichte zu illustrieren. Es geht also nicht in erster Linie um die Darbietung religionshistorischer Details, sondern um die Erläuterung der spezifischen Probleme und Resultate eines regionalhistorischen Zugangs zur Religionsgeschichte. Dabei soll verdeutlicht werden, daß dieser Zugang nicht nur eine wichtige Ergänzung zu traditionellen religionsgeschichtlichen Betrachtungsweisen ist, sondern auch Anlaß gibt, den empirischen Gegenstand der Religionswissenschaft und damit zugleich den Religionsbegriff neu zu überdenken.

Quellenprobleme

Jeder, der auch nur oberflächliche Kenntnisse der chinesischen Religionsgeschichte besitzt, weiß, daß in China seit alters ein religiöser Pluralismus besteht, ein Nebeneinander von mindestens drei religiösen Traditionen, Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus. Die Erforschung der chinesischen Religionen konzentriert sich denn auch traditionell auf diese drei Traditionen, wobei dem Forscher eine kaum zu überschauende Fülle von literarischen Quellen zur Verfügung steht.

Das gewaltige Corpus der offiziellen religiösen und religionshistorischen Quellen bildet ein nahezu unerschöpfliches Reservoir an Quellen für die religionsgeschichtliche Forschung. Es sind deshalb auch vor allem diese Quellen, aus denen das bisher vorherrschende Bild der chinesischen Religionsgeschichte gewonnen wurde. Der Vorzug, zugleich aber auch die Begrenzung dieses Quellentyps liegt darin, daß er die Interessen und Sichtweisen der intellektuellen Elite widerspiegelt, der konfuzianischen Gelehrten, der gebildeten buddhistischen Mönche und daoistischen Adepten. Es handelt sich hier um eine Klasse von Literatur, die in ihrer Summe das repräsentiert, was man als die nationale Kulturtradition Chinas bezeichnen kann, geschrieben von Vertretern der Oberschicht für Vertreter der Oberschicht.

Die überwiegende Mehrzahl der Quellen vermittelt uns also ein ganz bestimmtes Bild der chinesischen Religionsgeschichte, nämlich die Sichtweisen, Bewertungen und Interpretationen der politischen und intellektuellen Eliten. Dies wird dann zum Problem, wenn sich unser Interesse weniger auf das Weltbild und die Ideale der Oberschicht konzentriert als vielmehr auf die Frage, welche Bedeutung Religion in der chinesischen Gesellschaft besessen hat. Wir müssen dann versuchen, die Wirklichkeit der chinesischen Religionen gewissermaßen mit eigenen Augen zu sehen, anstatt sie nur durch die gefärbte Brille der nationalen Eliten zu betrachten.

Der lokal- und regionalhistorische Ansatz ist eine Möglichkeit, diesem Ziel näher zu kommen. Die Konzentration auf überschaubare geographische Räume erlaubt es, Religion als Bestandteil der alltäglichen Lebenswelt wahrzunehmen. Dabei wird deutlich, daß die soziale Realität oft nur in sehr eingeschränktem Maße dem Bild entspricht, das die autoritativen Quellen vermitteln.

Die lokalhistorische Betrachtung der Religionsgeschichte bildet gewissermaßen eine historische Ergänzung zu den Ergebnissen, die im Rahmen von Feldforschung über zeitgenössische Religionen gewonnen wurden. Hier wie dort konzentriert sich das Interesse auf die konkreten Erscheinungsformen von Religion als Teil des sozialen Lebens und nicht in erster Linie auf die in den literarischen Traditionen systematisierten religiösen Sinnbildungen. Hier wie dort stehen nicht religiöse Deutungen und Normierungen der Wirklichkeit im Vordergrund, sondern die Frage, ob und in welcher Weise diese Normen und Deutungen im sozialen Leben relevant wurden. Anthropologische und ethnographische Forschung hat dabei gegenüber der historischen Forschung den Vorzug eines direkteren Zugangs zur empirischen Wirklichkeit; in historischen Quellen, die die Sichtweise der literarischen Eliten widerspiegeln, erscheint das alltägliche soziale und religiöse Leben dagegen oft nur bruchstückhaft und ideologisch zensiert. Für den regionalhistorischen Ansatz bedeutet dies, daß bei der Interpretation der Quellen die Ergebnisse ethnographischer Forschung so weit wie möglich berücksichtigt werden müssen, weil erst so viele der oft isolierten Hinweise in einen weiteren Kontext gestellt werden können. Im Unterschied zur in der Geschichtswissenschaft gängigen Verfahrensweise, bei der in der Regel das zeitlich Frühere als Voraussetzung für ein Verständnis des Späteren angesehen wird, läßt sich beim regionalhistorischen Zugang zur Religionsgeschichte das Frühere oft erst vor dem Hintergrund des besser dokumentierten Späteren angemessen interpretieren.

Volksreligiöse Traditionen in Südchina

Auf der Basis neuzeitlicher Quellen zur Lokalgeschichte der südostchinesischen Küstenregionen läßt sich feststellen, daß das normative Bild der chinesischen Gesellschaft, das uns die Elitentraditionen zu vermitteln suchen, nicht mit der sozialen Wirklichkeit verwechselt werden darf. Selbst zentrale Punkte der konfuzianischen Sozialordnung, wie die patriarchalisch-hierarchische Familienordnung und der ordnungsgemäße Ahnenkult, wurden in der Praxis oft nicht beachtet.¹ In den Quellen wird kritisiert, daß religiöse Feste nicht der vorgeschriebenen Form entsprächen und daß die Bevölkerung ihr Vertrauen Schamanen, Zauberern und Hexen schenke. Trotz dieser Kritik wurde allerdings nur selten ernsthaft versucht, an diesen Praktiken etwas zu ändern. Die historische Erfahrung hatte die meisten Beamten von der Aussichtslosigkeit derartiger Anstrengungen überzeugt. Berichte über Fälle, in denen populäre religiöse Kulte gewaltsam unterdrückt und die Götterbilder zerstört wurden, sind deshalb nicht allzu häufig.²

Immerhin verdanken wir es in erster Linie Berichten dieser Art, daß wir überhaupt Kenntnis von lokalen Kulturen besitzen, die außerhalb der nationalen Traditionen von Buddhismus und Daoismus standen. Es ist kennzeichnend für die offiziellen Quellen, daß sie die religiösen Praktiken des Volkes überwiegend negativ bewerten und deshalb in der Regel ignorieren. Erst in der historischen Zusammenschau wird erkennbar, daß die gelegentlichen Hinweise auf »Dämonenverehrung«, »heterodoxe Lehren« und »unsittliche Kulte« sich nicht auf punktuelle Abweichungen von der Norm beziehen, sondern auf wesentliche Elemente der regionalen Religion Südchinas. Die Kontinuität dieser volksreligiösen Tradition Südchinas zeigt sich zum Beispiel darin, daß schon in vorchristlicher Zeit die religiösen Bräuche der südchinesischen Lokalkulturen mit fast den gleichen Worten beschrieben werden wie im 19. und 20. Jahrhundert: Ein Kennzeichen seien die große Bedeutung von Schamanen und Zauberern sowie die Verehrung von Dämonen. In vorchristlicher Zeit bezog sich diese Beschreibung übrigens auf die Religion der lokalen Eingeborenen, die von den Chinesen als Barbaren angesehen wurden. Die Kultur dieser nichtchinesischen Bevölkerungsgruppen dürfte eine der Wur-

1) Siehe dazu Hubert Seiwert, *Volksreligion und nationale Tradition in Taiwan. Studien zur regionalen Religionsgeschichte einer chinesischen Provinz* (Münchener Ostasiatische Studien 38), Stuttgart 1985, 231-236.

2) Vgl. Seiwert, *Volksreligion...*, 235 f. Zur Unterdrückung volksreligiöser Kulte in der chinesischen Geschichte siehe J. J. M. De Groot, *Sectarianism and religious persecution in China. A page in the history of religions*, Amsterdam 1903, 16-95.

zeln der sich im Laufe des ersten Jahrtausends herausbildenden südchinesischen Volksreligion gewesen sein.³

In welchem Verhältnis standen diese lokalen und regionalen religiösen Traditionen zu den nationalen Traditionen? Es ist auffallend, daß trotz aller sonstiger Rivalität zwischen Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus eine bemerkenswerte Einmütigkeit in der Ablehnung lokaler Kulte bestand. Freilich waren die Methoden, mit denen die Kulte jeweils bekämpft wurden, unterschiedlich. Die Konfuzianer setzten zumindest in der Theorie vor allem auf Erziehung und Aufklärung der Bevölkerung, gingen in der Praxis allerdings auch mit Zwangsmaßnahmen gegen die lokalen Schamanen vor. Buddhisten und Daoisten bedienten sich dagegen eher religiöser Mittel zur Bekämpfung der Kulte, etwa indem sie die Dämonen, d. h. die lokalen Gottheiten mit exorzistischen Mitteln vertrieben.⁴

Selbstverständlich berichten uns die offiziellen Quellen der Konfuzianer, Buddhisten und Daoisten ausschließlich von Erfolgen beim Kampf gegen lokale Kulte und Dämonen. Sicherlich gelang es auch im Laufe der Jahrhunderte, den politischen Einfluß der Schamanen zu begrenzen und die Kulte zurückzudrängen. Gleichwohl läßt sich aus der Tatsache, daß bis in die Gegenwart hinein die Aktivitäten volksreligiöser Schamanen und die Beteiligung an ungesetzlichen Kulturen von den Behörden als zu bekämpfende Mißstände vor allem in Südchina bezeichnet werden, ersehen, wie tiefverwurzelt die lokalen Traditionen im Leben der Bevölkerung waren und sind. Sie besaßen auf der lokalen Ebene einen offenbar erheblichen Einfluß, der sich auch nach Jahrhundertelanger Unterdrückung nicht hat völlig eliminieren lassen.

Das Verhältnis zwischen den als ungesetzlich oder heterodox angesehenen volksreligiösen Kulturen auf der einen Seite, und den orthodoxen, d. h. vom Staat protegierten Religionen Buddhismus und Daoismus auf der anderen ist keineswegs so klar, wie man aufgrund der formalen Abgrenzung vermuten könnte. In der Praxis bestand vor allem zwischen Daoismus und volksreligiösen Kulturen eine enge Beziehung.

Schon die Entstehung der daoistischen Religion im zweiten Jahrhundert ist untrennbar mit den lokalen Traditionen Südchinas verbunden. Die Fünf-

3) Dazu und zum Folgenden vgl. Hubert Seiwert, »Religion und kulturelle Integration in China: Die Sinisierung Fujians und die Integration der chinesischen Nationalkultur«, in: *Saeculum* 38 (1987), 225-265.

4) Für Einzelheiten siehe Hisayuki Miyakawa, »The confucianization of south China«, in: Arthur F. Wright (Hg.), *The Confucian Persuasion*, Stanford 1960, 21-46; ders., »Local cults around Mount Lu at the time of Sun En's rebellion«, in: Holmes Welch; Anna Seidel (Hg.), *Facets of Taoism. Essays in Chinese religion*, New Haven; London, 1979, 83-101; Rolf A. Stein: »Religious Taoism and popular religion from the second to the seventh centuries«, in: Holmes Welch; Anna Seidel (Hg.): *Facets of Taoism...*, 53-82.

Scheffel-Reis-Sekte wird in frühen Quellen als »Dämonenreligion« (*guidao*) bezeichnet, also mit der gleichen abwertenden Terminologie belegt wie auch die lokalen Kulte.⁵ Diese Sekte bildete die Keimzelle der bis heute vor allem in Südchina verbreiteten daoistischen Schule der Himmlischen Meister. Obwohl diese Schule schon in dritten Jahrhundert staatlich anerkannt wurde, und damit das Stigma eines heterodoxen Kultes abstreifte, hat sie ihre Verbindung zur lokalen Volksreligion nie völlig aufgegeben.⁶ Die daoistischen Priester übernahmen nicht selten Praktiken der volksreligiösen Schamanen, wie umgekehrt diese sich bemühten, durch den Gebrauch daoistischer Formen ihr eigenes Prestige zu erhöhen. Auf lokaler Ebene ist es deshalb oft nicht möglich, beide Traditionen klar voneinander zu unterscheiden. Die scharfe Trennung, die in den daoistischen Texten zu den volksreligiösen Kulturen und Praktiken gezogen wird, muß also als die Beschreibung einer Norm angesehen werden, die in der alltäglichen Praxis nicht immer erfüllt wurde.⁷ Die lokale Bedeutung der volksreligiösen Traditionen war so groß, daß viele von ihnen im Laufe der Jahrhunderte formal in den Daoismus integriert wurden, d. h. sie wurden als daoistische Sekten angesehen.⁸ Nichts belegt besser, wie fließend die Übergänge hier waren.⁹

5) Für Quellenbelege siehe Qing Xitai, *Zhongguo dao jiao shi gong*, Bd. 1, Chengdu 1980, 147 f.; Ren Jiyu (Hg.), *Zhongguo dao jiao shi*, Shanghai 1990, 34-36.

6) Vgl. Kristofer M. Schipper: »Taoist ritual and local cults of the Tang dynasty«, in: *Proceedings of the international conference on sinology. Section on folklore and culture*, Taipei 1981, 101-115; weitere Beispiele bei Seiwert: »Religion und kulturelle Integration...«, 245-253.

7) Vgl. *Xin Wudai Shi*, j. 68, S. 848 (Zhonghua shuju-Ausgabe); dazu: Seiwert, »Religion und kulturelle Integration...«, 246, Anm. 104.

8) Wie erwähnt, kann schon die Entstehung der daoistischen Religion als Transformation eines regionalen Kultes in eine offiziell anerkannte Religion interpretiert werden. Ein neueres Beispiel ist die Unterscheidung von »Schwarzhaupt« und »Rothaupt-Daoisten« im heutigen Taiwan, wobei erstere als »orthodox«, letztere als »volksreligiös« angesehen werden (vgl. Michael Saso, *The teachings of Taoist master Chuang*, New Haven; London, 1978, 60 f.). Eine der populärsten daoistischen Sekten in Fujian ist die der Sannai Lüshan Daoisten, die vor allem auf exorzistische Riten spezialisiert sind und über keine schriftliche Tradition verfügen (ebd.), beides typische Merkmale der Volksreligion. Es ist in diesem Zusammenhang aufschlußreich, daß die Verbreitung dieser Sekte in Fujian schon während der Song-Zeit von dem berühmten Daoisten Bai Yuchan erwähnt wird. Allerdings rechnet er sie nicht zum Daoismus, sondern grenzt sie explizit als »Hexenriten« (d. h. schamanistische Praktiken) aus (vgl. *Haiqiong Bai Zhenren yulu [Daozang 1016]*, I, 8b-9a). Dies belegt, wie unscharf die Grenzen zwischen Daoismus und Volksreligion waren.

9) Auch in der Gegenwart ist die Grenze zwischen Daoismus und volksreligiösen Kulturen oft nur schwer zu ziehen. Vgl. dazu Kenneth Dean, *Taoist ritual and popular cults of*

Heterodoxe Sekten

Auch die Stellung des Buddhismus innerhalb der lokalen religiösen Traditionen ist keineswegs so eindeutig, wie man vermuten könnte. Obwohl der orthodoxe Buddhismus auf regionaler Ebene in Gestalt der großen, staatlich anerkannten Klöster durchaus präsent war, gab es eine ganze Reihe von buddhistischen Vereinigungen und Sekten, deren orthodoxer Charakter zweifelhaft war. Schon während der Zeit der Nördlichen und Südlichen Dynastien und während der Tang-Zeit, also etwa vom 4. bis 9. Jahrhundert, wird immer wieder von buddhistischen Gruppen berichtet, die im Volk heterodoxe Lehren verbreiteten.¹⁰ Vor allem aber seit der Song-Dynastie, etwa seit dem 11. Jahrhundert, häufen sich Berichte über buddhistische Laienvereinigungen in Südostchina, die häufig von den etablierten Mönchen und auch vom Staat mit Mißtrauen beobachtet wurden. Ab dem 12. Jahrhundert kommt es dann gelegentlich zu staatlichen Verboten buddhistischer Sekten wie der Weiße Lotus Gesellschaft und der Weiße Wolke Sekte und lokaler Kulte, deren genauer Charakter nicht ganz geklärt ist. Die Vorwürfe, die gegen diese Gruppen erhoben wurden, sind in hohem Maße stereotypisiert. Mit einer gewissen Regelmäßigkeit finden sich die Formeln: »Männer und Frauen haben ungehinderten Umgang miteinander« und »Sie essen vegetarisch und verehren den Teufel«.¹¹

Es ist hier nicht notwendig, genauer auf diese populären buddhistisch gefärbten Kulte einzugehen. Die Interpretationen der Historiker sind im übrigen in höchstem Maße kontrovers. Ich will hier nur erwähnen, daß die bislang vorherrschende Meinung die Bemerkung »sie essen vegetarisch und verehren den Teufel« als Hinweis auf manichäische Gruppen interpretiert. Diese Auffassung ist in jüngster Zeit mit, wie ich meine, ernst zu nehmenden Argumenten bestritten worden.¹² Für unseren Zusammenhang von Bedeutung ist weniger die genaue geistesgeschichtliche Zuordnung der Sekten, sondern folgendes: Spätestens seit dem 12. Jahrhundert sind in Südostchina volksreligiöse Gruppierungen nachweisbar, die sich selbst als buddhistisch bezeichneten, die

southeast China, Princeton 1993, und meine Rezension dazu in: *Journal of Chinese Religions* 22 (1994).

10) Überblick bei Ma Xisha; Han Bingfang, *Zhongguo minjian zongjiao shi*, Shanghai 1992, 36-69.

11) Zu laienbuddhistischen Bewegungen der Song Zeit siehe B. J. ter Haar, *The White Lotus teachings in Chinese religious history*, Leiden 1992, 64-110; D. L. Overmyer, »The White Cloud Sect in Sung and Yuan China«, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42 (1982), 615-642.

12) Ter Haar, *The White Lotus teachings...*, 120-123.

jedoch von den Vertretern des orthodoxen Buddhismus als heterodox angesehen wurden.

Die historischen Wurzeln und die weitere Entwicklung dieser volksreligiösen Sekten sind bisher erst in Umrissen erkennbar. Erst ab dem 16. Jahrhundert, in der Ming- und Qing-Zeit, wird die Quellenlage besser. Durch die Forschung der beiden letzten Jahrzehnte ist deutlich geworden, daß in der ausgehenden Kaiserzeit eine kaum überschaubare Zahl von volksreligiösen Sekten und Kulturen bestand und das religiöse Leben der Bevölkerung wesentlich mitprägte. Von den meisten dieser Gruppen waren bislang allenfalls die Namen bekannt, und auch heute steht die Erforschung der Geschichte, Lehren und Praktiken der neuzeitlichen volksreligiösen Sekten erst am Anfang. Sicher ist jedoch, daß trotz einer überwiegend buddhistisch, teilweise auch daoistisch gefärbten Terminologie die Sekten eine eigenständige Tradition verkörpern, in die Elemente eingeflossen sind, deren Ursprünge bis heute unklar sind.¹³

Daß diese volksreligiösen Sekten nicht als Teil der staatlich anerkannten religiösen Traditionen angesehen wurden, wird unter anderem darin erkennbar, daß sie seit ihrem Auftreten im 16. Jahrhundert bis in die Gegenwart Gegenstand von Verfolgungen waren. Aus der Sicht des Staates wie auch des offiziellen Buddhismus handelte es sich bei den Sekten um heterodoxe Bewegungen. Freilich ist auch hier die Unterscheidung zwischen Heterodoxie und Orthodoxie in der alltäglichen Praxis weit weniger klar, als es zunächst den Anschein hat. Auch bei den mit den Verfolgungen befaßten Beamten bestand in diesem Punkt zuweilen erhebliche Unsicherheit. So wird aus dem Jahre 1730 berichtet, daß der Gouverneur der Provinz Fujian gegen Anhänger der Wuwei-Sekte ein strenges Verbot erlassen wollte. Die Wuwei-Sekte war in Südchina weit verbreitet, nicht selten gehörten ihr ganze Familien an. Wie in den meisten anderen Sekten waren die Anhänger strenge Vegetarier, was den Behörden eine Möglichkeit bot, Sektenmitglieder anhand ihrer Eßgewohnheiten zu identifizieren. In diesem Fall wurde das Verbot des Gouverneurs jedoch vom Yongzheng-Kaiser persönlich aufgehoben mit der Argument, es sei Aufgabe der lokalen Behörden, heterodoxe Sekten auszumerzen und nicht zu verbieten, daß die Leute vegetarische Gebote beachten.¹⁴

13) Es fehlt eine neuere Monographie in einer westlichen Sprache zu diesem Bereich der chinesischen Religionsgeschichte. Brauchbar sind immer noch de Groot, *Sectarianism...* sowie Daniel Overmyer, *Folk Buddhist religion. Dissenting sects in late traditional China* (Harvard East Asian Series 83), Cambridge, Mass. 1976. Für neuere Literatur siehe Ter Haar, *The White Lotus teachings...* Eine umfassende Darstellung bieten Ma Xisha und Han Bingfang, *Zhongguo minjian zongjiao ...*

14) Vgl. Ma Xisha: *Qingdai Bagua jiao*, Beijing 1989, 80 f.

Knapp zwei Jahrzehnte später kam es in derselben Provinz zu einer Rebellion unter Führung einer anderen vegetarischen Sekte. Im Rahmen der Verfolgungsmaßnahmen wurde angeordnet, alle Personen, die Vegetarier waren, festzunehmen. Diesmal intervenierte der Kaiser, es war inzwischen der Qianlong-Herrscher, nicht, denn der Kampf gegen heterodoxe Sekten war inzwischen ein wichtiges Staatsziel geworden. Jedoch mußten die Maßnahmen aus einem anderen Grund eingestellt werden. Als nämlich die Festnahme von Anhängern vegetarischer Gruppen bekannt wurde, flohen die Bewohner der Nachbardörfer in die Berge, und auch in den Städten der gesamten Region geriet die Bevölkerung in Unruhe, so daß die Sicherheitslage prekär wurde und die Gefahr einer Rebellion aufkam.¹⁵

Diese Beispiele machen zweierlei deutlich: Einmal war es offenbar nicht leicht möglich, die Anhänger heterodoxer Sekten von gewöhnlichen Laienbuddhisten zu unterscheiden, die ebenfalls in der Regel Vegetarier waren. Die Sekten waren ein normaler Teil des lokalen religiösen Lebens, für Außenstehende und teilweise wohl auch für die Mitglieder selbst war es keineswegs eindeutig klar, ob es sich um orthodoxe oder um heterodoxe Gruppen handelte.¹⁶

Der zweite Punkt betrifft die offenbar weite Verbreitung heterodoxer Sekten. In den Küstenprovinzen Südostchinas waren sie praktisch überall vertreten. Ihre Anhänger zählten an manchen Orten nach Zehntausenden.¹⁷ Es kann kein Zweifel bestehen, daß während der Qing-Zeit volksreligiöse Sekten, die offiziell als heterodox angesehen wurden, zu den dynamischsten religiösen Kräften der chinesischen Gesellschaft auf lokaler Ebene gehörten. Die soziale Bewegung, die von ihnen ausging, übertraf die des orthodoxen Buddhismus und Daoismus bei weitem. Dies dürfte auch einer der Hauptgründe dafür gewesen sein, daß die Behörden angesichts der Sektenaktivitäten äußerst beunruhigt waren und mit allen Mitteln, die dem staatlichen Repressionsapparat zur Verfügung standen, dagegen vorgingen.

15) Throneingabe des Gouverneurs Ka'erjishan, datiert Qianlong 13/3/4 (1748), publiziert in *Shilliao xunkan*, No. 27. Vgl. Hubert Seiwert, »Popular religious sects in south-east China: Sect connections and the problem of the Luo Jiao/Bailian Jiao dichotomy«, in: *Journal of Chinese Religions* 20 (1992), 33-60, hier: 53 f.

16) In Taiwan wurden im 19. Jahrhundert die vegetarischen Sekten als »Hausbuddhisten« bezeichnet, also als gewöhnliche Laienbuddhisten angesehen, obwohl es sich aus offizieller Sicht um heterodoxe Sekten handelte. Vgl. Seiwert, *Volksreligion...*, 161 ff.

17) Siehe z. B. Ma, *Qingdai Bagua jiao...*, 79 f.; Seiwert, »Popular religious sects in south-east China...«, 53-57.

Zusammenfassung: Heterodoxe und orthodoxe Religionen

Betrachten wir nun einige der Implikationen des hier skizzierten regionalhistorischen Zugangs zur chinesischen Religionsgeschichte. Zunächst einmal ist festzuhalten, daß das alltägliche religiöse Leben in China in starkem Maße von religiösen Kulturen und Sekten mitgeprägt wurde, die nicht den Normen der nationalen Traditionen des Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus entsprachen. Die Abwertung dieser volksreligiösen Traditionen als »heterodox« oder »unsittlich« führte dazu, daß sie in den offiziellen Quellen kaum erwähnt werden.¹⁸ Auf der Basis lokalhistorischer Untersuchungen können wir jedoch feststellen, daß das Bild, das uns die offiziellen Quellen vermitteln, in vieler Hinsicht verzerrt ist. Die scharfe Trennung von Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus ist das Produkt einer vorwiegend literaturhistorischen Betrachtung. Für den größten Teil der Bevölkerung, und zwar einschließlich der lokalen Eliten, hatte diese Unterscheidung in der religiösen Praxis keine oder nur geringe Bedeutung. Mehr noch, auch die Unterscheidung von »orthodox« und »heterodox« war in erster Linie das Resultat einer von außen, nämlich von den Vertretern der Nationalkultur, vorgenommenen Bewertung. Sie erweckt den falschen Eindruck, bei den als »heterodox« angesehenen Kulturen habe es sich um marginale Ausnahmereischeinungen gehandelt, während »orthodoxe« Religionsformen die Regel gewesen seien. Die lokalhistorische Betrachtung zeigt hier, daß die Unterscheidung in der Praxis weitgehend bedeutungslos war. Sekten und Kultformen, die nach offizieller Lesart als »heterodox« zu bezeichnen waren, bildeten einen normalen Bestandteil des lokalen und regionalen religiösen Lebens. In den meisten Fällen wurden sie von den lokalen Behörden toleriert. Erst seit Mitte des achtzehnten Jahrhunderts kommt es in verstärktem Maße zu Verfolgungen einiger überregional agierender Sekten, die als Bedrohung für die politische Stabilität angesehen wurden.

Angesichts der großen gesellschaftlichen Bedeutung nichtorthodoxer Religionsformen muß es erstaunen, daß dieser Aspekt der chinesischen Religionsgeschichte erst seit einigen Jahren Gegenstand systematischer Forschungen ist. Die Fixierung auf die großen Religionen Buddhismus und Daoismus und ihre literarische Überlieferungen hat dazu geführt, daß lange Zeit der Blick auf Religion als Teil des sozialen Alltags verstellt wurde. Diese keineswegs auf die chinesische Religionsgeschichte beschränkte Einseitigkeit der Betrachtung birgt die Gefahr gravierender Fehlinterpretationen, weil das

18) Zur Problematik der Verwendung der Begriffe *Orthodoxie* und *Heterodoxie* in China siehe Hubert Seiwert: »Orthodoxie, Orthopraxie und Zivilreligion im vorneuezeitlichen China«, in: Holger Preißler; Hubert Seiwert (Hg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph*, Marburg 1994, 529-541.

Weltbild der intellektuellen und politischen Eliten irrtümlich für die Welt gehalten wird. Eine lokalhistorische Betrachtung vermag hier als Korrektiv zu wirken, weil sie uns dazu zwingt, statt Religionen Religion zu untersuchen.

Postskript: Lokale Religionsgeschichte und Religionsbegriff

Der vorige Satz bedarf einer Erläuterung. Denn die Forderung, Religion statt Religionen als Gegenstand der Forschung zu betrachten, scheint ein Rückfall in Positionen der traditionellen Religionsphänomenologie zu sein, der es um die Erkenntnis »der Religion«, d. h. des den historischen Manifestationen zugrunde liegenden Wesens von Religion geht. Dieser Position wird kritisch entgegengehalten, daß »die Religion« kein Gegenstand historischer oder sonstwie empirischer Forschung sei. Nicht mit »der Religion« sei Religionswissenschaft konfrontiert, sondern mit konkreten Religionen.¹⁹

So richtig die Kritik an der Reifikation von Religion durch die Religionsphänomenologie ist, so problematisch ist die vorgeschlagene Alternative, statt »die Religion« »die Religionen« als empirischen Gegenstand der Religionswissenschaft anzusehen. Denn auch »die Religionen« sind keine konkreten, d. h. in Raum und Zeit bestimmte, Gegenstände, sondern Abstraktionen. »Der Buddhismus«, um ein Beispiel zu nennen, ist um nichts konkreter als »die Religion«. Dies wird spätestens dann deutlich, wenn wir lokale Religionsgeschichte betreiben.

Forschungen auf dem Gebiet der lokalen Religionsgeschichte erlauben es, ja sie zwingen dazu, konkrete, räumlich und zeitlich spezifizierte Ereignisse und Prozesse in den Blick zu nehmen. Nicht »der Buddhismus« begegnet uns in den Quellen, sondern ein bestimmtes Ritual oder eine bestimmte Institution an einem angebbaren Ort zu einer angebbaren Zeit. Natürlich mag es unter Umständen möglich sein, das betreffende Ritual oder die betreffende Institution als »buddhistisch« zu qualifizieren, sei es aufgrund des Selbstverständnisses der Beteiligten, sei es aufgrund unserer eigenen historischen Zuordnung. Doch auf der gleichen Basis ist es auch möglich, das Ritual oder die Institution als »religiös« zu kennzeichnen. So wenig wie wir gleichwohl »die Religion« als empirischen Gegenstand zur Verfügung haben, so wenig liegt uns »der Buddhismus« vor.

Lokale Religionsgeschichte zeigt zudem, dies hat der Überblick deutlich gemacht, daß selbst die Kennzeichnung einzelner konkreter Sachverhalte

oder Ereignisse als »buddhistisch« (oder »daoistisch« oder was auch immer) oft nicht unproblematisch ist. Da gibt es Gruppen, die sich selbst als »buddhistisch« bezeichnen, aber aus »orthodoxer« Sicht keineswegs so gelten. Andere erscheinen vor dem Hintergrund geistesgeschichtlicher Abhängigkeiten als »buddhistisch«, begreifen sich selbst aber als etwas eigenständiges. Jeder, der einmal Gläubige in einem chinesischen Tempel befragt hat, weiß, daß die Zuordnung zum Buddhismus oder Daoismus den wenigsten klar ist.

Der regionalhistorische Ansatz ergänzt den ideen- und literaturgeschichtlichen Zugang zur Religionsgeschichte. Die literarischen Werke vermitteln uns in der Regel ein systematisiertes, weitgehend kohärentes Bild der großen religiösen Traditionen. Dies sind wichtige Quellen, aus denen wir erschließen können, wie bestimmte soziale Gruppen, zumeist die Eliten, ihre eigene Religion und die Geschichte interpretiert haben. Wir müssen jedoch erkennen, daß diese Interpretationen sinnhafte Deutungen der historischen Wirklichkeit sind und nicht die Wirklichkeit selbst. Gewiß sind die historische Erforschung und Rekonstruktion solcher Sinndeutungen ein wichtiges Ziel der Religionsgeschichtsschreibung. Hier ist der Ort der Hermeneutik, der es um das Verstehen des intendierten Sinns geht. Der historischen Forschung geht es jedoch nicht nur um die Rekonstruktion von Deutungen, sondern auch um die Erkenntnis der historischen Wirklichkeit. Der lokal- und regionalhistorische Zugang zur Religionsgeschichte zeigt uns, daß die konkreten Formen des religiösen Lebens oft in beträchtlichem Maße von den Normen der literarischen Traditionen abweichen. Auf der lokalen Ebene begegnen uns nicht Religionen als kohärente Deutungssysteme, sondern handelnde Menschen.

Damit ist zugleich auch der empirische Gegenstand der Religionswissenschaft benannt. Es sind menschliches Handeln und die Produkte menschlichen Handelns – wozu Deutungen der Welt ebenso gehören wie soziale Institutionen und materielle Objekte –, mit denen wir konfrontiert sind. Erst unsere eigene, wissenschaftliche Interpretation klassifiziert diese empirische Wirklichkeit und ordnet sie Kategorien wie Ökonomie, Politik oder auch Religion zu. Religion und Religionen sind keine empirischen Gegenstände, sondern Kategorien unseres Denkens.

19) Vgl. dazu Rainer Flasche, *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs*, Berlin; New York 1978, 277. Flasche liefert eine fundierte Kritik des »phänomenologischen« Religionsverständnisses.