

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 35 (1981)

Heft: 1

Artikel: Die Manipulation von Omina und ihre Beurteilung bei Hofe : das Beispiel der Himmelsbriefe Wang Ch'in-hos unter Chen-Tsung : regierte 998-1023

Autor: Schmidt-Glintzer, Helwig

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-146615>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 01.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIE MANIPULATION VON OMINA UND IHRE BEURTEILUNG BEI HOFE – DAS BEISPIEL DER HIMMELSBRIEFE WANG CH'IN-JOS UNTER CHEN-TSUNG (REGIERTE 998–1023)

HELGWIG SCHMIDT-GLINTZER, UNIVERSITÄT BONN

Omina, glückverheissende wie unheilkündende, hat es in China gegeben, soweit wir zurücksehen. Über die Funktion der Erwähnung unheilkündender, schlechter Vorzeichen in der Geschichtsschreibung sind bereits einige Überlegungen vorgetragen worden¹. Ob diese Erwähnungen erst von den Historikern selbst herrühren oder ob die Erwähnung bzw. Nichterwähnung ihren Grund darin hat, dass die jeweilige Beamtenschaft in Eingaben darauf hingewiesen hatte und der Historiker dies dann nur noch verzeichnete, das soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden². Auch die Frage, ob es die Beamten der Hauptstadt oder auch die Massen waren, die auf die Omina reagierten und so dem Herrscher eine Warnung zukommen liessen, soll hier unberührt bleiben³.

Darüber, dass der Verweis auf Omina als Regulativ gegenüber der Machtfülle des Herrschers, als «check upon the ruler», dienen sollte, besteht kein Zweifel⁴. Mit der Funktion der Omina als Ausdruck von Kritik

1 Siehe Herbert Franke, *Some remarks on the interpretation of Chinese dynastic histories*, in: *Oriens* 3 (1950) p. 113–122; am ausführlichsten ist das Problem für die Han-Zeit bearbeitet worden, siehe H.H. Dubs, *The History of the Former Han Dynasty*, Transl., 3 Bde, Baltimore 1938–1955, *passim*; Wolfram Eberhard, *Beiträge zur kosmologischen Spekulation der Han-Zeit*, Berlin 1933; Hans Bielenstein, *An Interpretation of the Portents in the Ts'ien-Han-shu*, in: *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 22 (1950) p. 127–143; W. Eberhard, *The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China*, in: John K. Fairbank (Ed.), *Chinese Thought and Institutions*, Chicago 1957, p. 33–70; Ngo Van Xuyet, *Divination, Magie et politique dans la Chine ancienne*, Paris 1976; Rafe de Crespigny, *Portents of protest in the Later Han Dynasty. The memorials of Hsiang K'ai to Emperor Huan*, Canberra 1976.

2 Siehe Hans Bielenstein, *op.cit.*, p. 137 und p. 143 sowie W. Eberhard, *op.cit.* (1957), p. 51 und p. 59ff.

3 Siehe z.B. Bielenstein, *op.cit.*, p. 137.

4 Dies hat besonders W. Eberhard hervorgehoben und zum Thema seines Beitrages gemacht, wenn er schreibt: «The problems to be discussed are: (1) what were the positions assigned to the ruler and to government in the cosmos during the time under consideration, and (2) what was the function of astronomy or astrology, and astronomers

am Herrscher oder an bestimmten Zuständen lag es nahe, solche Omina nach Bedarf zu produzieren, wenn nicht gerade ein solches wie etwa eine Überschwemmung oder eine Sonnenfinsternis zur Hand war. Daher ist es auch verständlich, wenn das Verzeichnen einer Sonnenfinsternis, die nicht stattgefunden hatte, unter Strafe gestellt wurde⁵.

Ebenso wie Omina Anzeichen für Unordnung im Reich sein konnten, so konnten sie auch Ordnung signalisieren. Dabei war allerdings immer offen, was als Vorzeichen anzusehen sei. So war im Jahre 30 v.Chr. Wang Shang der einzige, der angesichts einer Panik in Ch'angan, der Hauptstadt, aus Furcht vor einer Überschwemmung von allen Notstandsmassnahmen abriet mit der Begründung, dass die Regierung in Ordnung und auch sonst keine Konflikte vorhanden und daher keine Überschwemmung zu befürchten sei⁶.

So konnten bestimmte Vorzeichen vernachlässigt werden mit dem Argument, es bestehe Ordnung; andererseits konnten Erscheinungen als Bestätigung geordneter Verhältnisse interpretiert werden. Das Thema reizt zu ausführlicherer Darstellung, wobei dann auch die Träume des Herrschers⁷ ebenso berücksichtigt werden müssten wie von Einzelnen erfahrene Offenbarungen oder gesetzte oder angedrohte Fanale wie Selbstverbrennung, Armabhacken usf.⁸

In jedem Falle aber bedeuteten Omina, gute wie schlechte, eine Beurteilung der Zustände im Reich. Gegen die Beachtung von Omina erhoben sich allerdings schon sehr früh Stimmen, die im allgemeinen der «rationalistischen Tradition» zugewiesen werden. So lesen wir im *Tso chuan*, einem Kommentar zum *Ch'un ch'iu*, den «Frühling- und Herbst-Annalen», unter dem Jahre 662 v.Chr.:

or astrologists, in relation to ruler and government?», *op.cit.* (1957), p. 34. – Eberhard ging es u.a. auch um den Erweis der Tatsache, dass der Herrscher der Han-Zeit nicht als Despot zu bezeichnen ist. An anderer Stelle (*Conquerors and Rulers*, Leiden 1952, p. 12 n. 4) schreibt Eberhard, Ch'in Shih Huang-ti sei «the only Chinese ruler who could be called a despot», s.a. *ibid.*, p. 27.

5 Siehe H.H. Dubs, *op.cit.*, I, p. 212.

6 Michael Loewe, *Crisis and Conflict in Han China, 194 BC to AD 9*, London 1974, p. 154f.

7 Siehe z.B. M. Loewe, *op.cit.*, p. 180.

8 Als Beispiel sei nur die Androhung des T'ien-t'ai-Patriarchen Chih-li im Jahre 1017 genannt, der sich nach einer dreijährigen Zeremonie selbst zu verbrennen drohte. – Offenbarungen finden wir zahlreiche in der Nord-Sung-Zeit, vor allem von taoistischer Seite. Hier sei nur die Offenbarung des Jade-Kalenders genannt, der im Jahre 1098 veröffentlicht wurde.

«Wenn ein Staat einen Aufschwung erlebt, hört [sein Herrscher] auf das Volk, wenn er unterzugehen droht, hört er auf die Geister⁹.»

Zwar gab es auch Stimmen wie die im *Chung yung*:

«Sind Staat und Hausstand im Begriff aufzublühen, so gibt es immer günstige Vorzeichen. Sind Staat und Hausstand im Begriff unterzugehen, so gibt es immer unheilvolle Vorzeichen¹⁰.»

doch ebenso häufig gab es die gegenteilige Auffassung, die besagte:

«Noch niemals hat einer, der sich auf günstige Vorzeichen verliess, sich eines langen Lebens erfreut¹¹.»

Diese radikale These Liu Tsung-yüans (773–819 n.Chr.) scheint in der Tat eine Epoche einzuleiten, in der die Legitimität des Himmels schlecht-hin angezweifelt wurde. So soll Wang An-shih (1021–1086) im Jahre 1069 zu dem Kaiser Shen-tsung anlässlich einer Dürrekatastrophe bemerkt haben:

«Katastrophen [dieser Art] und sonderbare Phänomene liegen alle in der ‘Mathematik des Himmels’ (*T’ien-shu*). Sie stehen in keiner Beziehung zu dem, was Gedeih und Verderb der Menschheitsangelegenheiten bewirkt¹².»

Sein damaliger Hauptgegner soll gesagt haben:

«Wenn der Herr der Menschheit etwas zu fürchten hat, dann ist das einzig der Himmel. Wenn er den nicht mehr fürchtet, wessen wäre er dann nicht fähig¹³?»

Die Formulierung des «rationalistischen» Arguments steht freilich selbst in engstem Zusammenhang mit der Herausbildung von Strategien

9 Siehe James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. V, p. 120; dieser Ausspruch wurde auch von den Gegnern der Feng-shan-Zeremonie angeführt, siehe *Sung shih chi shih pen mo*, Ed. Peking 1977, ch. 22, p. 168–169.

10 Siehe Peter Weber-Schäfer, *Der Edle und der Weise*, München 1963, p. 56; vgl. James Legge, op.cit., Vol. I, p. 417; s.a. Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, N.J., 1963, p. 108 und p. 246; zu einer ähnlichen Äusserung Tsou Yens (ca. 305–240 v.Ch.) siehe Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. II, Cambridge 1956, p. 238.

11 Liu Tsung-yüan, in: *Chen-fu* («Proper omens»), *Liu Ho-tung chi*, Shanghai 1974, Bd. I, p. 22; s.a. H.G. Lamont, *An Early Ninth Century Debate on Heaven*, I, II, in: *Asia Maior*, N.S., 18 (1973) p. 181–208 und 19 (1975) p. 37–85, hier 18, p. 201.

12 Werner Eichhorn, *Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen*, Leiden/Köln 1976, p. 200; *T’ung-chien kang-mu hsü-pien* 8, p. 8r; unter dem Ausdruck «Himmelsmathematik» (*T’ien-shu*) ist wohl einfach das Schicksal zu verstehen.

13 W. Eichhorn, *op.cit.*

zur Legitimation von Herrschaft, die wir unter der Dynastie Han in verstärktem Masse finden. Dabei spielten prognostische Texte, denen in der Regel übernatürliche Herkunft zugeschrieben wurde, eine herausragende Rolle. Während sich deren Geschichte bis in die Chan-kuo-Periode zurückverfolgen lässt, erreichten sie ihre grösste Bedeutung erst seit der Usurpation Wang Mangs¹⁴. Das «rationalistische» Argument richtete sich gegen ein Spezialistentum, bei dem einer Gruppe von Astronomen und Kosmologen eine entscheidende Rolle im politischen Entscheidungsprozess zugefallen wäre¹⁵. Insofern stand der Funktion von Omina als «check upon the ruler» die Kritik an der Verknüpfung der sozialen Sphäre im weitesten Sinne mit dem Kosmos als «check upon the astronomers» gegenüber, womit wir zugleich den «rationalistischen» Charakter des Arguments gegen die Beachtung von Omina als im Grunde und wesentlich interessenbezogen erkennen.

Nun ist die Sung-Zeit, namentlich das 11. Jahrhundert, immer wieder als eine Zeit der Aufklärung bezeichnet worden, in der eben gerade solche kritische Stimmen von einem grösseren Kreis geäussert wurden. Und es ist kennzeichnend für diese Zeit, dass Omina *ausdrücklich* gefälscht werden konnten, wie es auch charakteristisch ist, dass man auf Omina zurückgreifen musste¹⁶. Wie man sich auch sonstiger Traditionen nicht mehr sicher war, so konnte sich auch Herrschaft nicht mehr mit selbstverständlichen Mitteln legitimieren, sondern musste die Mittel der Legitimation herstellen, wobei man diese bezeichnenderweise nur in der Vergangenheit und nirgends sonst meinte finden zu können. Das trefflichste Beispiel für diese Situation unerfüllter und unerfüllbarer Erwartungen und der zugleich selbst die historische Wende bezeichnende Vorgang ist

14 Siehe Jack Dull, *A Historical Introduction to the Apocryphal (Ch'an-wei) Texts of the Han Dynasty*, Diss. Washington 1966, p. 11; vgl. Barbara Kandel, *Taiping Jing. The Origin and Transmission of the «Scripture on General Welfare» – The History of an Unofficial Text*, [Mitteilungen LXXV der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V., Hamburg] Hamburg 1979, p. 4f.

15 Zu diesem Gedanken im Zusammenhang mit der T'aip'ing-Fraktion der Han-Zeit siehe B. Kandel, *op.cit.*, p. 19f.

16 Das Problem der Fälschungen von Omina muss auch vor dem Hintergrund sonstiger Fälschungspraxis im traditionellen China gesehen werden. Die wichtigsten Arbeiten hierzu sind: Wen Fong, *The problem of forgeries in Chinese painting*, in: *Artibus Asiae* XXV, 1-2/3, p. 95-140, Ascona 1962; Wang Yao, *Ni-ku yü tsuo-wei* [«Fälschungen und Imitation des Altertums»], in: Ders., *Chung-ku wen-jen sheng-huo*, Peking 1949, p. 110-134; Makita Tairyō, *Gikyō kenkyū* [«Studies on Apocryphal Sutras»], Kyōto 1976; Mau-tsai Liu, et al., *Betrug und Fälschung im T'ang-Recht. Das 25. Kapitel des T'ang-lü shu-i*, in: *Oriens Extremus* 25. Jg., Heft 2, 1978, p. 123-170.

uns mit der Himmelsbriefaktion des Wang Ch'in-jo (962–1025) und den nachfolgenden Feng-shan-Opfern gegeben.

Die Himmelsbriefaktion des Wang Ch'in-jo

Aus allen Quellen geht eindeutig hervor, dass die Feng-shan-Opfer und die damit zusammenhängenden Himmelsbriefe zu Beginn des 11. Jahrhunderts aufs engste verknüpft sind mit der Politik gegenüber den nördlichen Nachbarn¹⁷. Dieser aussenpolitische Aspekt soll hier unberührt bleiben.

Am 30. Dezember des Jahres 1007 machte Chao Hsiang den Vorschlag, das Feng-shan-Opfer auszuführen¹⁸, doch Wang Tan (957–1017) konnte diesen Plan abwenden. Wang Ch'in-jo aber, der ein militärisches Vorgehen gegen die Kitan nicht durchsetzen konnte, sagte gegenüber dem Herrscher:

«Wenn Ihr nicht das Militär einsetzen wollt, dann müsst Ihr ein Grossverdienst erwerben, um Euch die Welt untertan zu machen und Euch gegenüber den Jung- und den Ti-Barbaren in angemessener Form darzustellen.» – Der Herrscher fragte: «Was ist mit dem 'Grossverdienst' gemeint?» [Wang] Ch'in-jo sagte: «Es ist das Feng-shan-Opfer! Doch das Feng-shan-Opfer erfordert als himmlisches Vorzeichen ein seltenes und ganz aussergewöhnliches Ereignis, damit man es ausführen kann.» Und schliesslich sagte er noch: «Doch wie kann man sicher erreichen, dass es ein (derartiges)

17 Dieser Zusammenhang geht aus allen Texten hervor, die uns von der Himmelsbriefaktion und den Feng-shan-Opfern berichten; siehe *Hsü Tzu chih t'ung chien ch'ang pien*, ch. 67, *Sung shih* ch. 7, *Sung shih chi shih pen mo* ch. 22; in der sog. «privaten» Historiographie finden wir zahlreiche Erwähnungen, s. z.B. *Fo tsu t'ung chi* 44, Ed. *Taishō Tripitaka* Bd. 49, p. 403ff oder die Glossen bei Hung Mai, s.u. Anm. 40. In der westlichen Literatur finden wir etliche Bezugnahmen in H. Franke, *Sung Biographies*, Wiesbaden 1976, s.v. Wang Ch'in-jo, Wang Tan, u.a.; bei E. Chavannes, *Le T'ai Chan. Essai de Monographie d'un Culte Chinois*, Paris 1910, p. 235ff. sowie p. 329ff. und 344ff.; Otto Franke, *Geschichte des Chinesischen Reiches*, Band IV, Berlin 1948, p. 145ff. und Band V, Berlin 1952, p. 78ff. Seit einiger Zeit haben wir die Arbeit von Werner Eichhorn, *Die Wiedereinrichtung der Staatsreligion im Anfang der Sung-Zeit*, in: *Monumenta Serica* 23 (1964) p. 205–263, bes. p. 249ff. sowie seine kürzeren Zusammenfassungen in: *Die Religionen Chinas*, Stuttgart 1973, p. 275f. und in: *Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen*, Leiden/Köln 1976, p. 195ff. Eine Darstellung im Zusammenhang der Bewertung der sich verändernden Entscheidungswege bei Hofe gibt auch Karl F. Olsson, *The Structure of Power under the Third Emperor of Sung China: The Shifting Balance after the Peace of Shan-yüan*, Ph. D. Diss., Univ. of Chicago, 1974, p. 161ff.

18 *Hsü Tzu chih t'ung chien ch'ang pien* (im Folgenden abgek. als CP) 67, 10a 12.

himmlisches Vorzeichen gibt? Frühere Dynastien haben sie mit menschlicher Hilfe zustande gebracht. Wenn der Herrscher nur fest daran glaubt und ihnen respektvoll opfert und sie in der Welt deutlich verkündet, dann gibt es keinen Unterschied zu (echten) himmlischen Vorzeichen . . .^{19»}

Der Herrscher war zunächst unentschlossen, doch nachdem er sich im kaiserlichen Archiv erkundigt und die Argumente Wang Ch'in-jos als stichhaltig bestätigt gefunden hatte, konnte auch Wang Tan nicht mehr seine Zustimmung versagen.

Im ersten, vierten und sechsten Monat des Jahres 1008²⁰ kamen drei Himmelsbriefe herab, und der Kaiser berichtete seinem Berater Wang Tan, dass an einem Abend im Jahre 1007 ein Geist zu ihm gekommen sei, der ihm angekündigt habe, dass er Himmelsbriefe empfangen werde.²¹ Ein Brief wurde an der südlichen Ecke des Ch'eng-t'ien-Tores gefunden, der andere kam im inneren Palast an und der dritte wurde von Wang Ch'in-jo am Süssquellen-Pavillon auf dem T'ai-shan gefunden. Die Ankunft dieses Briefes soll dem Herrscher im Traum mitgeteilt worden sein.²² Auf die einzelnen Feiern, Kultstättenbauten und Titelverleihungen, die anlässlich dieser Erscheinungen unternommen wurden, will ich hier nicht näher eingehen, da sie an anderer Stelle behandelt worden und auch in den Quellen leicht nachzulesen sind.²³

Die Feng-shan-Opfer, die als Himmels- und Erdopfer des Herrschers viele sonstige Rituale hatten ersetzen sollen und die aufs engste mit der Entwicklung der Yin-Yang-Theorie im 1. Jahrhundert v.Chr. verknüpft sind,²⁴ hatten seit der Han-Zeit die Funktion, die Erreichung des Grossen Friedens zu verkünden, und sie waren auch stets von günstigen Omina abhängig.²⁵ Doch es ist bemerkenswert, dass dies Opfer entgegen eindringlichsten Vorschlägen der Beamtenschaft gerade von starken Herrschern immer wieder abgelehnt wurde.

19 CP 67, 10b.

20 Ch'en Chun, *Huang ch'ao pien nien kang mu pei yao, Ta chung hsiang fu* 1,1; *Sung hui yao, Jui i* 1, 29a-31b.

21 CP 68, 1a; das Datum, 17. Tag des 11. Monats, ist jenes, unter dem Chao Hsiangs Vorschlag und die Unterredung mit Wang Ch'in-jo verzeichnet ist.

22 *Sung shih* 283, Ed. Chung-hua shu-chü, Peking 1977, p. 9561.

23 Siehe z.B. Olsson, *op.cit.*, p. 164f.

24 Siehe Michael Loewe, *op.cit.*, p. 184ff.; s.a. E. Chavannes, *Mémoires Historiques*, Bd. III, Paris 1898, p. 413ff.

25 W. Eichhorn, *Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen*, Leiden/Köln 1976, p. 90; s.a. *ibid.*, p. 89ff., p. 114 und passim.

So hatte Wei-Ming-ti den Vollzug des Opfers abgelehnt mit der Begründung, er herrsche nur über einen Teil des Reiches.²⁶ Im Jahre 594 lehnte Sui Wen-ti die Abhaltung der Feng-shan-Opfer ab mit den Worten:

«Diese Angelegenheit ist sehr gross. Wie aber steht es um mein *te* (Tugendkraft), dass ich sie auf mich nehmen könnte?»²⁷

Li Shih-min, d.i. T'ang T'ai-tsung (regierte 627–650), lehnte im Jahre 631 ebenfalls ab und liess sich dann auch im folgenden Jahr von einem Berater mit dem Argument abbringen, die Durchführung sei zu aufwendig.²⁸

Die Vermutung, dass die Zustimmung zur Durchführung der Feng-shan-Zeremonie zugleich eine Unterwerfung unter den Einfluss von Beratergruppen bedeutete, wird bei genauerer Beschäftigung mit den Quellen bestätigt.²⁹ So hat denn auch Karl F. Olsson die Himmelsbriefaktion unter Chen-tsung als eine Station in der Änderung der Entscheidungswege bei Hofe gedeutet. Nach dem Frieden von Shan-yüan³⁰ sei die unmittelbare Beteiligung des Herrschers an Entscheidungen geringer geworden, während eine Beratungsfunktion nur noch von verhältnismässig wenigen Personen wahrgenommen worden sei.³¹ Olsson hat die Periode zwischen 1006 und 1023, dem Todesjahr Chen-tsungs, in dieser Hinsicht denn auch als «a pivotal period in Northern Sung history» bezeichnet, in der es eine Reihe von Veränderungen gegeben habe, von denen er drei benennt:

26 *Tzu chih t'ung chien*, p. 2543–2544; s.a. W. Eichhorn, *op.cit.*, p. 130; zur Zeit der Regierung Wei Ming-tis (227–239 n.Chr.) sollen im Jahre 235 n.Chr. Himmelsschriften erschienen sein, bei denen 35 Schriftzeichen auf weissen Steintafeln in dem Weidental des Goldberges im Distrikt Shan-tan in Chang-ye, dem heutigen Kansu, zu lesen waren. Diese Himmelsschriften, über die Wei Ming-ti nicht sonderlich erbaut gewesen sein soll, zeigen, dass Himmelsschriften nicht nur eine taoistische Erscheinung waren; siehe *Sung shu* 27.

27 *Tzu chih t'ung chien*, p. 5548; s.a. W. Eichhorn, *op.cit.*, p. 173.

28 *Tzu chih t'ung chien*, p. 6093–6094; s.a. W. Eichhorn, *op.cit.*, p. 173ff.

29 Angesichts dieser Tradition ist es überraschend, dass Sung T'ai-tsung die Feng-shan-Opfer geplant, wenngleich dann aber nach einem Brand unterlassen habe. Siehe Olsson, *op.cit.*, p. 165f. Welche Bedeutung den Feng-shan-Opfern gerade für die Beurteilung der Position des Herrschers zukommt, wird z.B. in dem Einwand H. Wechslers gegen R.W.L. Guissos Einschätzung dieser Opfer durch Wu Tse-t'ien deutlich, siehe *Journal of Asian Studies*, Bd. 38 (1979) p. 748 (Bespr. von R.W.L. Guisso, Wu Tse-t'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China, Bellingham, Wash. 1978).

30 Siehe hierzu die Arbeit von Christian Schwarz-Schilling, *Der Friede von Shan-yüan (1005 n.Chr.)*, Wiesbaden 1959.

31 Siehe *Sung shih* 282, p. 9542ff.; vgl. Olsson, *op.cit.*, p. 142, und Wang Ch'eng (um 1163), *Tu tung shih lüeh*, Ed. Wen-hai, Taipei 1967, p. 618–619.

«from a military to a civil preoccupation in government policy»; «from a regionally homogenous bureaucracy to one more diverse»; «from tight imperial control over policy to more relaxed control».³²

Olsson bringt die Autokratie der ersten beiden Sung-Herrschern und den Rückgang kaiserlicher Einflussnahme in die Entscheidungsprozesse vor allem unter Chen-tsung in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Arbeitsrhythmus der einzelnen Herrschern. So wurde Sung T'ai-tsung während der letzten Jahre seiner Herrschaft häufig von Ratgebern aufgefordert, mehr Pausen einzulegen.³³ Dies deutet darauf hin, dass die Beamtenchaft sich ihrer Kompetenzen beraubt sah und sich auf diese Weise wieder mehr Verantwortung und Befugnisse verschaffen wollte. Doch auch noch unter Chen-tsung war der Tagesablauf des Kaisers so ausgefüllt, dass dies alleine die These von der Sung-Autokratie stützen würde. Deshalb sieht Olsson auch die entscheidende Veränderung zur Zeit Chen-tsungs vor allem in der stärkeren Isolierung des Herrschers durch eine kleine Beratergruppe, während ein weiterer Grund für die schwerere Zugänglichkeit des Herrschers wohl auch in der Ausdehnung der Verwaltung zu suchen ist.

Im Jahre 1006 beschränkte der Herrscher, nachdem er eine Empfehlung von dem *shu-mi-yüan* (Kriegsministerium) erhalten hatte, die Anzahl der Ranggruppen, die in der vorderen Staatshalle Eingaben machen konnten, und in den folgenden Jahren setzte er diese restriktive Verordnungsweise fort.³⁵ Im Jahre 1011 äusserte sich der Herrscher selbst dahingehend, dass er nicht mit allen unwichtigen Entscheidungen befasst werden wolle.³⁶ Hierzu bemerkt Olsson, dass zu jener Zeit der Herrscher bereits die wichtigsten Entscheidungen in die Hände Wang Tans gelegt habe.³⁷

Mit wachsender Komplexität der Verwaltung war der Herrscher nicht mehr in der Lage, die meisten Entscheidungen selbst zu treffen, und er musste delegieren. Die Wende zu dieser Entwicklung wird durch die Himmelsbriefaktion und die Durchführung der Feng-shan-Opfer sinnfällig ge-

32 Siehe Olsson, *op.cit.*, p. 24.

33 Siehe *ibid.* p. 45ff.

34 Siehe *ibid.* p. 52f.

35 Siehe *ibid.* p. 56f.

36 CP 76, 16a; vgl. Olsson, *op.cit.*, p. 58.

37 Zwar hatte es auch Vorschläge gegeben, die Lösung von Problemen durch Handbücher zu formalisieren, s. z.B. im Jahre 1009, doch scheint dies wenig Erfolg gehabt zu haben. Im Jahre 1016 wurde offenbar, dass der Herrscher die Entscheidungskompe-

kennzeichnet. Daher scheint es uns auch reichlich naiv, wenn Chen-tsung seinen Berater fragt:

«Immer wenn ich der früheren Dynastien gedenke, so gab es wohl [viele] fähige Herrscher, doch nur wenige, die die Feng-shan-Opfer ausführen konnten. Doch ich war dazu in der Lage. Seit der Yung-hsi-Ära (984–988) waren die Vorbereitungen, die Kostenstischätzungen und die Einzelvorschriften, abgeschlossen. Wie kommt es, dass ich die Kraft hatte, sie auszuführen?»³⁸

Und Wang Tan beruhigt ihn mit der Antwort, es sei sein eigenes Verdienst, und erst der Friedensschluss – gemeint ist wohl jener von Shan-yü-an – habe dies ermöglicht.

Bei aller Kritik, die sich später an diese Vorgänge heftete, kommt der Herrscher relativ gut weg. Er wird als einer geschildert, der sich bei anderen Beratern versicherte, so auch bei Tu Hao, bevor er einem Rat folgte. Die Kritik an der Himmelsbriefaktion, die sogleich vorgetragen und später häufiger wiederholt wurde, richtete sich nicht gegen den Herrscher, sondern gegen seine Berater.

Die Kritik an der Himmelsbriefaktion

Die Anzahl der Kritiker der Himmelsbriefaktion kann nicht gering gewesen sein, doch scheinen nur wenige offen dagegen protestiert zu haben. So berichtet Hung Mai in seinem *Jung-chai sui-pi* [«Pinselaufzeichnungen des Hung Mai»], wobei er sich in der Zitierung auf einen Text stützt, der umfanglicher im *Sung-shih* 431 zu finden ist, davon, dass es nach dem Erscheinen der Himmelsbriefe bei Hofe eine Erörterung über die Durchführung der einzelnen Opferzeremonien gegeben habe, und obwohl «der Hof voller alter aufrechter Gelehrter war, wagten es nur wenige, aufrechte Worte zu äussern, um diesen verderblichen Eifer zu stoppen.» Und nur einer, Sun Shih nämlich, habe eine Eingabe an den Herrscher gerichtet.³⁹

tenz über wichtige Fragen, die eigentlich nur von ihm selbst entschieden werden dürfen, an Wang Tan abgegeben hatte. Und auch unter den folgenden Herrschern finden sich solche, eigentlich regelwidrige, Fälle der stillschweigenden Delegation oder auch der Usurpation durch einzelne Ämter oder Berater, worüber uns die Eingabe Ou-yang Hsius aus dem Jahre 1043 beredte Auskunft gibt; siehe *Ou-yang Hsiu ch'üan chi*, Taipei: Wen-yu 1969, Teil 4, p. 155; vgl. Olsson, *op.cit.*, p. 68 und p. 87–89.

38 CP 71, 17b 7.

39 Zu Sun Shih siehe seine Biographie in *Sung shih* 431, p. 12801f.; O. Franke schreibt von dieser Eingabe, sie verdiene eine besondere Übersetzung, siehe O. Franke, *Geschichte des chinesischen Reiches*, Band V, Berlin 1952, p. 80.

Mit der Begründung, Wang Ch'in-jo habe deren Inhalt nicht vollständig an die Öffentlichkeit gebracht, fasst er deren Inhalt zusammen.⁴⁰

Sun Shihs Argument ist zunächst einmal, dass die historischen Vorbilder nicht anwendbar seien, da die Lage der Hauptstadt eine andere und eine lange gefahrvolle Reise des Herrschers nicht zu vertreten sei. Dieses Argument Sun Shihs erinnert uns an eine ähnliche Argumentation K'uang Hengs zur Zeit der Westlichen Han-Dynastie, des damaligen Kanzlers, und Chang T'ans, des Kaiserlichen Beraters, die auch die neue Lage der Hauptstadt zum Anlass nahmen, die Opferungen an abgelegenen Plätzen aufzuheben, darunter die Opferung in Fen-yin.⁴¹ Und Sun Shih gemahnt an das Vorbild der Heiligen Könige des Altertums, die zuerst ihre Verantwortung gegenüber dem Volke erfüllten und dann erst ihre Kraft dafür einsetzten, den Geistern zu opfern. Und wenn jetzt von einem Zustand des Grossen Friedens gesprochen werde, so sei dies absolut unwahr. Schliesslich habe ja gerade T'ai-tsung im Jahre 984 die Opfer nicht ausführen lassen, weil er sich noch nicht der Bedrägnis im Norden entledigt hatte. Und diejenigen, die gegenwärtig für die Durchführung der Opfer einträten, hätten einen Schmachfrieden mit den Kitan unterstützt, statt den Herrscher zu unterstützen. Ja sie wollten ihn zum Narren halten.

Mit diesen Vorhaltungen drang Sun Shih nicht durch, zweifellos auch des besonderen Einflusses Wang Ch'in-jos wegen. Dieser selbst soll den Erinnerungsnotizen Ssu-ma Kuangs zufolge die ganze Aktion gegenüber dem Herrscher mit einem reinen aussenpolitischen Argument begründet haben, indem er sagte:

«Wenn unsere Regierung jetzt die Kitan mit Gewalt unterwerfen wollte, so wäre das nicht möglich. Es gehört aber zum Charakter der Jung und Ti, dass sie den Himmel fürchten und auf Dämonen und Geister vertrauen. Am besten ist, wir fabrizieren jetzt eine Anzahl von Wunderzeichen und geben uns so durch Hinweise auf den Auftrag des Himmels selber Gewicht. Wenn die Jung und Ti das hören, werden sie vielleicht nicht wagen, das Mittelreich leicht zu nehmen.»⁴²

Die Opfer wurden jedenfalls ausgeführt; doch die Tatsache, dass sie zum letzten Male überhaupt ausgeführt wurden, zeigt, dass ihre Begründ-

40 Siehe Hung Mai, *Jung chai sui pi (san pi)*, Shanghai 1978, p. 493ff.; s.a. Olsson, *op.cit.*, p. 170ff. und *Sung shih chi shih pen mo* 22, Ed. Peking 1977, p. 166ff. – Die Himmelsbriefaktion erregte Hung Mai derart, dass er immer wieder darauf zu sprechen kam, s. z.B. *Jung chai sui pi* p. 54, p. 54f., p. 138f., p. 139f., p. 809.

41 Siehe M. Loewe, *op.cit.*, p. 171f.

42 Zitiert nach W. Eichhorn, *Die Wiedereinrichtung der Staatsreligion . . .*, in: *Monumenta Serica* 23 (1964) p. 251.

barkeit zu jener Zeit schon recht schwach gewesen sein muss. Und selbst wenn die eben zitierten Worte Wang Ch'in-jo in den Mund gelegt worden sein sollten, sie verdeutlichen doch, dass davon die Rede sein konnte, nur die Barbaren glaubten an den Himmel und vielleicht auch noch einfaches Volk.

Die Feng-shan-Opfer wurden mit Eifer durchgeführt, obwohl allen bewusst war, dass sie ein grosser Mummenschanz waren; die Gruppe von Beratern hatte sich durchgesetzt, die den Herrscher nicht in der gefährdeten Hauptstadt oder an der Spitze der kämpfenden Truppe sehen wollte, sondern die ihn zum Mummenschanz brauchte. Wenngleich sich – aus welchen Gründen auch immer – der Herrscher nicht als Autokrat behaupten konnte, so behielt doch auch jene Gruppe nicht die Oberhand, die durch das Ritual dem Herrscher die Kompetenz beschnitt. Hierdurch wird die These von dem Beginn autokratischer Herrschaft in China mit der Sung-Zeit ebenso relativiert wie die Rede von der Rationalität jener Epoche.

In die spätere Geschichtsschreibung ist K'ou Chun (961–1023), die treibende Kraft hinter dem Friedensvertrag von Shan-yüan, eingegangen als der Typus des zwar rauhbeinigen, aber die Position gegen Bedrängnis durch feindliche Völker behauptenden Ministers. Dass er damit auch die Person des Herrschers gefährdete, ist bisweilen kritisiert worden.⁴³ Die damit bezeichneten unterschiedlichen Positionen finden sich noch in der moralisierenden Geschichtsschreibung unserer Tage, wenn etwa Christian Schwarz-Schilling die Himmelsbriefaktion als Scharlatanerie darstellt, während K'ou Chun als der eigentliche Held erscheint, Werner Eichhorn demgegenüber darauf besteht, dass die Himmelsbriefaktion einer rational-politischen Überlegung entsprungen sei. Im Vordergrund, so Eichhorn, habe dabei die Einsicht gestanden, dass eine rasche Reorganisation der schlagkräftigen Sung-Armee schon allein wegen der damit verbundenen Kosten nicht möglich gewesen sei.⁴⁴ Während Schwarz-Schilling die Schändlichkeit der Intrigen Wang Ch'in-jos betont, hebt Eichhorn den legitimatorischen Charakter der Himmelsbriefaktion hervor, und damit wiederholen beide eigentlich nur diejenigen Positionen, die wir schon im 11. Jahrhundert in China selbst finden und die auch in der Folgezeit mit Variationen immer wieder vorgetragen werden sollten.

43 Siehe hierzu W. Franke, *Historical Precedent or Accidental Repetition of Events? K'ou Chun in 1004 and Yu Ch'ien in 1449*, in: *Études Song*, Sér. I,3, Françoise Aubin, Hrsg., o.O. (Mouton) 1976, p. 198–206.

44 Siehe W. Eichhorn, *op.cit.*, p. 252, und Schwarz-Schilling, *op.cit.*, p. 65 und passim.

Die Absicht des Historikers bei der Beschäftigung mit der Himmelsbriefaktion kann nun nicht die Wiederholung bestimmter Positionen sein, obwohl die Persistenz bestimmter Typen bis gar in die westliche Sinologie hinein für sich genommen schon ein interessantes Phänomen darstellt, sondern der auszumachende und der zu erschliessende Begründungszusammenhang für die Durchführung der Feng-shan-Opfer ist es, was den Historiker interessiert wie zugleich das Besondere an dem Ereignis vor allem gegenüber ähnlichen früheren.

Rationalität vs. Glaube an Götter und Geister – Das Dilemma der «Aufklärung» in der Sung-Zeit

Es war bereits davon die Rede, dass von vielen die Sung-Zeit sowohl geistesgeschichtlich als auch unter herrschaftssoziologischem Aspekt als Beginn einer neuen Epoche bezeichnet wird. Von anderer Seite ist demgegenüber der Aspekt der Kontinuität betont worden. Nun haben beide Positionen sicherlich ihre Berechtigung. Denn es gab zwar einen Bruch, doch war die Lösung ein traditionalistischer Rückgriff. Es muss hier betont werden, dass eine solche Spannung bereits für die Anfänge des chinesischen Kaiserreiches erkannt und von einigen sogar schon für frühere Zeiten behauptet wurde.⁴⁵ Hierzu wurden vor allem Befunde aus dem ideologischen Bereich herangezogen, und wie bereits angesprochen, waren bestimmte agnostische Argumente, die in der Sung-Zeit vorgebracht wurden, nur Zitate aus einem festen und verbürgten Traditionszusammenhang.

Dennoch lässt sich die Auffassung vertreten, dass mit der Sung-Zeit diese Spannung eine neue Qualität gewonnen hat. Und wenn auf keine andere Weise sonst, so sind doch bestimmte Neuentwicklungen nach der Jahrtausendwende nur durch die Annahme einer solchen neuen Qualität überhaupt zu erklären.

Während in der T'ang-Zeit der Himmel noch als Problem erörtert worden war,⁴⁶ konnten nun Äusserungen des Himmels gefälscht oder des Himmels Instanz ganz abgelehnt werden. Die damit verbundene Hinwendung zum Naheliegenden brachte nun nicht eine Rationalisierung mit sich, sondern der Himmel hatte seine Funktion verloren und musste nun

45 Siehe David N. Keightley, *The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture*, in: *History of Religions*, Vol. 17 (1978) p. 211–225.

46 Hierzu H.G. Lamont, siehe oben Anm. 11.

von anderen Bereichen erfüllt werden. Diesen Zusammenhang hat Hsü Dao-lin m.E. ganz richtig benannt, wenn er schreibt:

«Phenomenalism of the *Wu-hsing chih*-Tradition was dead by 1060. It is most remarkable that during the Sung, when cosmology lost its influence in Chinese historiography, its dominance was transferred with increased rigour to the area of Chinese Philosophy and laid down the foundation for Neo-Confucian orthodoxy.»⁴⁷

Mit dem Verlust der Glaubwürdigkeit der Omina, die ja auch die Macht des Herrschers einschränkten, wurde ein Ersatz gesucht, doch der konnte nicht in neuen Offenbarungen gefunden werden, von denen andererseits im 11. Jahrhundert immer wieder die Rede ist, sondern es bedurfte einer Lehre, die dem «rationalistischen» Zugriff entzogen blieb. Die Anthropomorphisierung der Natur, «auch Pflanzen haben Bewusstsein»,⁴⁸ eine Steigerung des Tötungsverbots der Buddhisten, wenn von Chou Tun-i berichtet wird, er habe nicht das Gras vor seinem Fenster geschnitten, mit der Begründung, er empfinde für das Gras wie für sich selbst (es heisst nicht: für andere!), scheint eine Folge aus dieser Neuorientierung zu sein. Die Natur ist nicht mehr fern, sie ist vor dem Fenster, und doch bleibt sie dem Zugriff entzogen.

Wenn die Sung-Zeit als eine Epoche des Rationalismus bezeichnet wird und als Beginn einer Periode autokratischer Herrschaft, so zeigt doch gerade die Himmelsbriefaktion den Herrscher als in höchstem Masse abhängig von seinen Beratern. Karl F. Olsson hat diesen Umstand, in Anlehnung an E.A. Kracke, vor allem mit der Persönlichkeit Chen-tsungs zu erklären versucht.

Nun haben zweifellos diejenigen, die von autokratischer Herrschaft seit der Sung-Zeit sprechen, ein richtiges Gespür, wie wir auch jenen zustimmen müssen, die von einem Zeitalter der Rationalität sprechen. Doch auch diesen Befunden diametral widersprechende Ereignisse und Stimmen lassen sich finden, und die hieraus folgenden Widersprüche und Ungereimtheiten sind bisher nicht erklärt worden. Manche scheinen die einander widersprechenden Positionen unterschiedlichen Gruppen zuzuordnen zu wollen. So folgt W. Eichhorn für den religiösen Bereich der ja recht nützlichen, in mancher Hinsicht aber auch zu mechanistisch verstandenen Unterscheidung von Grosser und Kleiner Tradition, wenn er schreibt:

47 Hsü Dau-lin, *Crime and Cosmic Order*, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 30 (1970) p. 111–125, hier p. 117; dieser Bruch war in der T'ang-Zeit vorbereitet, worauf H.G. Lamont in seiner Arbeit, s. oben Anm. 11, p. 194 Anm. 49, hinweist.

48 Siehe Wing-sit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, N.J., 1963, p. 623.

«Dieser fast modern anmutenden Aufklärung eines kleinen Kreises der sozialen Oberschicht stand in den breiten Massen des Volkes ein geradezu unbegrenzter Glaube an Götter, Geister, Dämonen und Mirakel aller Art gegenüber.»⁴⁹

Das Nebeneinander von Rationalität und Glaube an Götter und Geister, das Max Weber mit dem Satz unterstrich:

«Die innere Voraussetzung dieser (sc. der konfuzianischen) Ethik der unbedingten Weltbejahung und Weltanpassung war der ungebrochene Fortbestand rein magischer Religiosität.»⁵⁰,

lässt sich wohl nicht einfach auf die Oberschicht einerseits und die Massenreligiosität andererseits verteilen, denn solche Ereignisse wie die Himmelsbriefaktion wurden eben auch von denen wenigstens teilweise ernst genommen, die sie selbst noch als Täuschung inszenierten. Vor allem aber wurden solche Unternehmungen ja gerade ihrer *Funktion* wegen inszeniert.

Vielleicht ist es eine der wichtigsten Eigenschaften dessen, was immer wieder als Rationalismus in der chinesischen Tradition bezeichnet wurde, dass dies keine Folge einer Entzauberung, keine Folge einer Säkularisation war, sondern das Ergebnis einer Selbstbeschränkung, die durchaus verträglich war mit einem Pantheon von Funktionsgöttern.⁵¹

Das Beispiel der Himmelsbriefaktion zeigt uns, dass die erstrebte autokratische Position des Herrschers gleichwohl nicht aufrechtzuerhalten war, weil es trotz einiger Bemühungen nicht gelang, Naturerscheinungen jedweder Art als etwas jenseits der Herrschaftsverhältnisse zu interpretieren, und weil jede Entsühnung des Herrschers zugleich seine Unterwerfung unter ein Ritual bedeutete. Die Entkoppelung von Herrschaftslegitimation und Omina hätte nur gelingen können, wenn sich der Herrscher selbst jenes Bereiches versichert hätte, der bislang und gerade von den Rationalisten als nicht erfahrbare behauptet wurde. Ansätze zu einer solchen Bemächtigung hat es im Sinne taoistischer Theokratie-Vorstellungen gegeben, doch haben sich diese nie auf Dauer durchsetzen können.

49 W. Eichhorn, *Die Religionen Chinas*, Stuttgart 1973, p. 267.

50 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920, p. 515.

51 Beispiele hierfür finden sich bei James T.C. Liu, *Ou-yang Hsiu*, Stanford, Cal. 1967, p. 155–172.