

Tempel und Daoisten im urbanen China seit 1980

Vincent Goossaert und Fang Ling

Seit 1980 vollzieht sich die Erneuerung der daoistischen Tempel, sowohl mit wie auch ohne residierendem Klerus, im urbanen Raum Chinas in zwei verschiedene Richtungen. Auf der einen Seite beanspruchen die „offiziellen“, von der Daoistischen Vereinigung geführten Tempel, einen modernen Daoismus zu verkörpern, und bieten eine Reihe religiöser Dienste an. Auf der anderen Seite gestalten Gemeinschaftstempel das religiöse Leben in den Nachbarschaften,¹ die oft in der Peripherie der Städte liegen, neu. Der vorliegende Artikel beschäftigt sich mit den komplexen Beziehungen zwischen diesen verschiedenen Typen von Tempeln, mit den Gruppen von Anhängern, die sie aufsuchen, und mit dem daoistischen Klerus.

Die Ausweitung religiöser Praktiken in der Öffentlichkeit der Volksrepublik China ist sowohl in den städtischen Gebieten als auch auf dem Land spektakulär, auch wenn diese sehr verschiedenen Modalitäten folgen. Charakterisiert sie sich auf dem Land vor allem durch die Erneuerung gemeinschaftlicher Formen der Religion (wie Tempel für lokale Gottheiten, Abstammungslinien, Wallfahrten usw.), sind diese gemeinschaftlichen Formen in den Großstädten aus politischen (die Gesetze, die religiöse Aktivitäten außerhalb der ordnungsgemäß registrierten „Stätten für religiöse Aktivitäten“ verbieten, werden hier strikter befolgt), aber auch aus städtebaulichen Gründen sehr eingeschränkt.

In den Städten beobachtet man eher eine Expansion neuer religiöser Formen, die sich in dynamischen, weitgehend deterritorialiserten Netzen organisieren (konfuzianische Bewegungen, buddhistische Laiengemeinschaften, Hauskirchen, neue religiöse Bewegungen, die auf Körperübungen zentriert sind) und die sich außerhalb der festen, sichtbaren Strukturen wie der Tempel entwickeln.² Während in gewissen ländlichen Regionen (vor allem in der Provinz Fujian) die Anzahl der Tempel wieder zum Stand vor deren Zerstörungen während des 20. Jahrhunderts zurückgefunden hat (ein Tempel auf durchschnittlich 100 Familien), ist diese Relation in den Großstädten unendlich viel niedriger.³ Dieser Unterschied zwischen städtischen und ländlichen Regionen – ist eines der markantesten Resultate der chinesischen Modernität.

Zwei Faktoren begünstigen die Aktivität der Tempel in den modernen Großstädten: Erstens die Ausdehnung der Städte, deren Vorstädte immer weiter zahlreiche Dörfer mit ihren Tempeln absorbieren, und zweitens eine politische Veränderung, die zwar sehr stark von einem Ort zum andern variiert, die jedoch überall feststellbar ist und bei der Integration der religiösen Komponente in den chinesischen Nationalismus die „chinesischen“ Religionen bevorzugt (Buddhismus und Daoismus, im Gegensatz zu den verschiedenen Formen des Christentums). Bisherige Untersuchungen dieser Expansion der städtischen Tempel haben sich vor allem mit buddhistischen Tempeln beschäftigt.⁴ Wir interessieren uns hingegen für den Platz, den daoistische Tempel im religiösen Leben in den Städten einnehmen. Dabei gebrauchen wir eine sehr weite Definition des Begriffs „daoistischer Tempel“, der alle Tempel einbezieht, die fortlaufend oder regelmäßig rituelle Dienste von Mitgliedern des daoistischen Klerus in Anspruch nehmen. Wie wir sehen werden, untergliedert sich diese Kategorie in zwei recht unterschiedlichen Typen, deren Gegenüberstellung

Der Beitrag ist zuerst unter dem Titel „Temples et taoïstes en Chine urbaine depuis 1980“ in *Perspectives chinoises* 2009, Nr. 4, S. 34-43, erschienen, einer Nummer, die dem Thema „Reconfigurations religieuses en République populaire de Chine“ gewidmet ist. Er wurde von Daniel Salzgeber CRB mit freundlicher Genehmigung des Centre d'Études Français sur la Chine contemporaine (CEFC, www.cefc.com.hk) aus dem Französischen übersetzt. Eine englische Version mit dem Titel „Temples and Daoists in Urban China Since 1980“ erschien in *China Perspectives* 2009, Nr. 4, S. 32-41. Vincent Goossaert ist Senior Researcher am CNRS in Paris. Er und Fang Ling sind zudem Senior Researcher bzw. Research Fellow der Gruppe Religions, Sociétés, Laïcité, EPHE-CNRS.

1 [Im Original frz. *quartier*, engl. *neighbourhood*. In der deutschen Übersetzung wird im Folgenden der Begriff „Nachbarschaft“ verwendet. Zu diesem Phänomen schreibt Ph. Clart, die „Ortsgemeinde“ sei „die elementarste Territorialeinheit (...), die sich als solche durch ein gemeinschaftliches Kultzentrum definiert. Normalerweise wird dies ein Dorf oder ein Stadtviertel sein, das häufig (wenn auch nicht immer) mit einer amtlichen Verwaltungseinheit zusammenfällt“; siehe Philip Clart, *Die Religionen Chinas*, Göttingen 2009, S. 185. Anm. der Red. von *China heute*.]

2 David Palmer – Vincent Goossaert, *The Religious Question in Modern China*, Chicago: University of Chicago Press, noch nicht erschienen, Kapitel 10 und 11. Zu den konfuzianischen Bewegungen siehe Sébastien Billioud – Joël Thoraval, „*Anshen liming* ou la dimension religieuse du confucianisme“, in: *Perspectives chinoises* 2008, Nr. 3, S. 96-116.

3 Kenneth Dean, „Further Partings of the Way: The Chinese State and Daoist Ritual Traditions in Contemporary China“, in: Ashiwa Yoshiko – David L. Wank (Hrsg.), *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Contemporary China*, Stanford 2009, S. 178-210. Der Autor beobachtet dabei den Umstand, dass, während das Netzwerk daoistischer Rituale in ländlichen Gebieten wiederhergestellt worden ist, dieses in den Städten oft bloß nur noch eine Erinnerung ist.

4 Ji Zhe, „Buddhism in the Reform-Era China: A Secularised Revival?“, in: Adam Yuet Chau (Hrsg.), *Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation*, London: Routledge, noch nicht erschienen; Ashiwa Yoshiko – David L. Wank, „The Politics of a Reviving Buddhist Tempel: State, Association, and Religion in Southeast China“, in: *Journal of Asian Studies* 65 (2006) 2, S. 337-359.

die verschiedenen Ausrichtungen zu verstehen erlaubt, in denen sich der gegenwärtige Daoismus entwickelt.

Dieser Artikel ist ein Resultat des Projekts „Temples, Urban Society, and Taoists“,⁵ welches einen Ansatz der modernen Geschichte mit Beobachtungen vor Ort in verschiedenen Großstädten kombiniert, mit dem Ziel, die Entwicklung des Daoismus im urbanen Raum seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zu verstehen. Die von den anderen Mitgliedern des Projekts in Städten wie Wuhan oder Guangzhou gesammelten Ergebnisse aufnehmend und auch die veröffentlichte Literatur einbeziehend, haben wir uns vor allem auf die Tempel in Shanghai, Suzhou und Hangzhou konzentriert. Aus diesen Städten stammen denn auch die meisten der hier aufgeführten Beispiele. Der historische Ansatz unseres Projekts veranlasst uns, diesen Artikel mit einer kurzen Vorstellung der Situation vor 1949 einzuleiten. Dadurch können wir auch besser die gegenwärtigen Brüche verstehen, die zwischen den großen, direkt von der Daoistischen Vereinigung geführten Tempeln und den Gemeinschaftstempeln bestehen, die mit dieser Vereinigung komplexe Beziehungen unterhalten. Indem wir die soziale Rolle und die rituellen Dienste dieser Tempel detailliert aufzeigen, werden wir die verschiedenen Formen des Daoismus im urbanen Raum skizzieren. Es geht darum, die Komplexität und die Spannungen innerhalb des gegenwärtigen urbanen Daoismus in seinem politischen und sozialen Kontext zu erfassen. Die Erforschung der gegenwärtigen daoistischen Kultur wird der Gegenstand anderer Veröffentlichungen im Rahmen des Projekts „Temples, Urban Society, and Taoists“ bilden.

Die Situation vor 1949

Die Organisation der urbanen Tempel wurde durch die sehr aggressive Religionspolitik der verschiedenen Regierungen, die seit dem Ende des Kaiserreichs aufeinander folgten, tiefgreifend verändert.⁶ Man konnte indessen noch 1949 die Hauptzüge dieser Organisation erkennen. In jeder Großstadt gab es einen oder zwei große daoistische Tempel, die wir als „zentrale Tempel“ bezeichnen. Diese wurden durch lokale daoistische Eliten geführt, die enge Beziehungen zu den Lokalbeamten sowie zu den wirtschaftlichen und kulturellen Eliten der Stadt unterhielten. Oft spielten die Tempel des Stadtgottes (Chenghuang miao 城隍廟) oder jene des Östlichen Gipfels (Dongyue miao 東嶽廟) die Rolle des zentralen Tempels.⁷ Die daoistischen Eliten, die diese

großen Tempel kontrollierten, gehörten einem der beiden großen Klerikerorden, Quanzhen 全真 oder Zhengyi 正一, an. Obwohl diese beiden Orden verschieden organisiert sind, ist ihre Liturgie in weiten Teilen ähnlich.

Daneben beschäftigte eine große Anzahl kleinerer Tempel, die in der Regel Nachbarschaftsvereinigungen, Gilden oder anderen Institutionen gleichen Typs gehörten, Daoisten, entweder ständig oder auf Vertragsbasis, um bei Festtagen Zeremonien zu feiern.⁸ Die Tempel waren zwar alle autonom, aber sie waren durch hierarchische Systeme alle untereinander verbunden. Die Organisation der großen Feiern auf Stadtebene (wie z.B. der großen Prozessionen für den Stadtgott, die dreimal im Jahr stattfanden) lag zumeist in den Händen der Daoisten der zentralen Tempel. Diese bezogen aber alle kleinen Tempel mit ein. Repräsentanten der kleinen Tempel suchten regelmässig den zentralen Tempel auf und nahmen an dessen Prozessionen teil. Die vollständige Reorganisation der Tempel und des Daoismus nach 1949 setzte dieser Organisation ein Ende und ersetzte sie durch eine bürokratische Verwaltung, die nach einer ganz anderen Logik funktionierte.

Die Tempel der Daoistischen Vereinigung seit 1980

Die Daoistische Vereinigung (Daojiao xiehui 道教協會) wurde 1957 gegründet, 1966 aufgelöst und 1980 wieder gegründet. Eine ihrer wichtigsten Aufgaben seit diesem Datum besteht in der Verhandlung mit den Lokalbehörden über die Rückgabe der seit 1949 konfiszierten Tempel.⁹ Heute zählt man mehr als 1.000 Tempel, die zur Daoistischen Vereinigung gehören. Auch wenn die wichtigsten Entscheidungen (bezüglich der Frage, was in den Tempeln erlaubt oder verboten ist) der Regierung und ihren Religionsbüros auf den verschiedenen Stufen der administrativen Hierarchie vorbehalten sind, verwaltet die Vereinigung in Alltagsangelegenheiten die Tempel im von der Regierung vorgegebenen Rahmen und unter ihrer Kontrolle.

Bei diesen Tempeln muss man zwei verschiedene Situationen unterscheiden. Zuerst jene von einigen Stätten, die vor 1949 zentrale Tempel waren, vor allem die großen Quanzhen-Klöster, welche die ersten Tempel waren, die nach 1980 wieder geöffnet worden sind. (Diese Bevorzu-

5 Dieses internationale Gemeinschaftsprojekt (2007–2010) wird durch die ANR und die Chiang Ching-Kuo Stiftung finanziert. Siehe die Internetseite <http://www.gsrl.cnrs.fr/taoist-and-temple/>.

6 Zur Politik gegen den Aberglauben und deren Auswirkungen auf die Tempel siehe Palmer – Goossaert, *Religious Question*, Kapitel 2 und 5.

7 Vincent Goossaert, „Bureaucratie, taxation et justice“, wird in den *Annales HSS* erscheinen.

8 Zu den Publikationen über die Rolle der Nachbarschaftstempel im religiösen und sozialen Leben der chinesischen Städte vor 1949 sei hier auf die Arbeiten zu Beijing hingewiesen: Susan Naquin, *Peking, Temples and City Life, 1400–1900*, Berkeley 2000; Kristofer Schipper, „Structures liturgiques et société civile à Pékin“, in: *Matériaux pour l'étude de la religion chinoise – Sanjiao wenxian* 1 (1997), S. 9–23; und das Projekt „Epigraphie et mémoire orale des temples de Pékin – Histoire sociale d'une capitale d'empire“, geleitet von Marianne Bujard.

9 Lai Chi-tim, „Daoism in China Today, 1980–2002“, in: Daniel Overmeyer (Hrsg.), *Religion in China Today, The China Quarterly* 2003, Nr. 174 (auch als Buch herausgekommen bei der Cambridge University Press, 2003), S. 413–427.

gung des Quanzhen-Ordens hängt einerseits mit seiner überproportional starken Vertretung innerhalb der Führung der Daoistischen Vereinigung wie andererseits mit dem Faktum zusammen, dass seine großen Tempel vom Geflecht der städtischen Gesellschaft oft stärker getrennt sind als die großen Zhengyi-Tempel). Diese Tempel, die für ihre Restaurierung oft finanzielle Unterstützung durch den Staat erhielten, spielen gleichzeitig mehrere Rollen: als Sitz der lokalen Zweige der Daoistischen Vereinigung, Ort der Ausbildung (sie beherbergen die daoistischen Seminare) und touristische Stätten.

Die Rückkehr der Tempel des Stadtgottes erfolgte später. Sie war unvollständig und schwieriger als jene der Quanzhen-Klöster. Diese Tempel wurden häufig während der Revolution von 1911–1912 oder während des Nordfeldzugs von 1926–1928 zerstört, gerade weil sie im Zentrum der traditionellen sozialen Strukturen standen, welche die Revolutionäre zerstören wollten, um sie durch die neuen Institutionen des Nationalstaates zu ersetzen. Sie werden heute noch in ihrer Mehrheit als Museen oder Schulen genutzt. Der Tempel des Stadtgottes von Shanghai, einer der ersten, die wieder geöffnet worden sind, wurde 1994 der Daoistischen Vereinigung anvertraut, jener von Xi'an folgte 2003 und jener von Guangzhou ist noch in Restaurierung.¹⁰ Der Tempel des Östlichen Gipfels von Beijing, der 1999 zunächst als Museum wieder geöffnet worden ist, konnte schließlich wieder Daoisten aufnehmen, die seit 2008 ihre Riten zelebrieren können. Man muss jedoch ein Faktum unterstreichen: Zwar sind eine gewisse Anzahl der zentralen Tempeln von vor 1949 jetzt Tempel, die direkt von der Daoistischen Vereinigung geführt werden, doch trifft dies nicht auf alle zu. Manche wurden zerstört oder sind heute noch durch verschiedene Institutionen besetzt, oder aber sie wurden außerhalb der Daoistischen Vereinigung wieder aufgebaut und sind Gemeinschaftstempel geworden.

Wenden wir uns zuerst den großen Tempeln zu, die von der Vereinigung geführt werden, bevor wir uns im nächsten Abschnitt mit den Gemeinschaftstempeln befassen. Das in den von der Vereinigung geführten großen Tempeln angewandte Modell ist jenes eines Konservatoriums und eines Ausstellungsortes der „daoistischen Kultur“, die oft als das Herz der chinesischen Kultur im weitesten Sinn begriffen wird. Diese Rolle findet ihren Ausdruck durch die kleinen Verkaufsläden für Bücher und Devotionalien, in welchen man sowohl Artikel finden kann, die mit dem *Yijing* und der Weissagung als auch mit dem eigentlichen Daoismus zusammenhängen; durch vegetarische Restaurants und Teestuben, in welchen eine daoistische Ästhetik entfaltet wird; und durch verschiedene Tafeln, auf welchen die daoistische Kultur vorgestellt wird, die vor allem die großen spekulativen Texte favorisiert (diese werden dabei

im Sinn der „harmonischen Gesellschaft“ ausgelegt), aber auch Kunst und Musik, Mythologie und die Hauptgötter sowie Körpertechniken und Techniken zur Erlangung eines langen Lebens (*yangsheng*). Die Daoisten zeigen den Besuchern (hauptsächlich Städter, deren Kenntnisse von der traditionellen religiösen Kultur im Vergleich zu jenen der Landbevölkerung oft schwach sind, was auch mit der Seltenheit sowohl von Tempeln wie auch von religiösen Festen im Zentrum der Städte zusammenhängt) die Grundzüge der in einem Tempel zu vollziehenden Gesten: wie man die Räucherstäbchen hält, wie man sich vor den Gottheiten verneigt usw.

Man findet bisweilen auch Heilzentren für „daoistische Medizin“: Einige Daoisten haben eine Ausbildung in chinesischer Medizin, wie das vor 1949 oft der Fall war, und sind sehr bestrebt zu praktizieren (diese Bestrebung wird durch eine echte soziale Nachfrage nach daoistischer Medizin gefördert),¹¹ aber nur wenige von ihnen haben Diplome, die es ihnen erlauben, legal zu praktizieren. Daher benutzen sie Bezeichnungen aus dem Bereich der Alternativmedizin, oder sie nennen sich sogar psychologische Beratungszentren.¹² Manche Daoisten, die in den 1980er Jahren die Erlaubnis zum Praktizieren erhielten, haben durch ihre Tätigkeit ein bedeutendes Einkommen für ihre Tempel erzielen können.

Des Weiteren finanzieren gewisse Tempel, wie der Tempel des Stadtgottes in Shanghai oder der Qinci yangdian 欽賜仰殿 (dem Östlichen Gipfel geweiht, ist er der größte und aktivste daoistische Tempel der Stadt Shanghai), eine Bücherkollektion und unterhalten Internetseiten zur daoistischen Kultur. Seit Beginn des neuen Jahrhunderts werden auch Bücher über die traditionelle Moral (*shanshu* 善書) herausgegeben, die kostenlos in den daoistischen Tempeln verteilt werden, wie das seit jeher der Brauch in Taiwan und in Hongkong sowie dem Rest der chinesischen Welt ist.

Die Rolle der großen daoistischen Tempel als Ausstellungsort einer modernen religiösen Kultur ähnelt sehr jener der großen buddhistischen Tempel. Wie ihre buddhistischen Pendanten müssen auch sie eine Rolle der politischen Repräsentation ausüben, indem sie auf große Ereignisse zu reagieren haben (wie z.B. die Rückgabe Hongkongs, große diplomatische Ereignisse, die Olympischen Sommerspiele von 2008, Naturkatastrophen ...), indem sie Zeremonien, Versammlungen oder Kampagnen organisieren, welche die Unterstützung der Daoisten für die Regierung bekunden.

Ein wichtiger Unterschied zwischen den großen Tempeln der Daoisten und jenen der Buddhisten liegt allerdings in der Rolle der Laien. Die Gruppen buddhistischer

10 Fan Guangchun, „Urban Daoism, Commodity Markets and Tourism: The Restoration of the Xi'an City God Temple“, in: David A. Palmer – Liu Xun (Hrsg.), *Daoism in the Twentieth Century: Between Eternity and Modernity*, Berkeley, University of California Press, noch nicht erschienen.

11 Zum Fall eines zeitgenössischen daoistischen Arztes, der im großen Tempel von Wuhan praktiziert, siehe Liu Xun, „Profile of a Quanzhen Doctor, Abbot Huang Zongsheng of Monastery of Eternal Spring in Wuhan“, in: *Journal of Daoist Studies* 1 (2008), S. 154–160.

12 Im Changchun guan 長春觀 von Wuhan wurde bei unserem Besuch im Jahr 2007 ein Sprechzimmer für Lebensberatung durch eine Laienschülerin der Klosteräbtissin geführt.



Eine Pilgergruppe besucht den Fuxing guan am Yuhuang shan (Februar 2007), einen der drei daoistischen Tempel, die von der Daoistischen Vereinigung in Hangzhou betrieben werden. Die Daoisten des Tempels (sie gehören zum Quanzhen-Orden) halten kein Ritual für die Gruppe ab.
© Fang Ling.

Laien (*jushi*), denen in den Klöstern eine wichtige Rolle zukommt, wo sie Konferenzen, Ausbildungskurse und andere Aktivitäten mit dem Ziel der Verbreitung ihrer Lehre organisieren,¹³ finden in den großen daoistischen Klöstern keine direkte Entsprechung. Die Daoistische Vereinigung händigt verschiedenen Gruppen von Personen Laienmitgliedskarten aus (darunter auch den spiritistischen Medien, die natürlich nicht als solche anerkannt sind, für die jedoch diese Mitgliedskarten als „daoistische Laien“ gleichwohl eine Art Schutz darstellen).¹⁴ Die Äbte und andere bedeutende Daoisten haben auch persönliche Schüler, bisweilen in großer Anzahl, die manchmal auf Grund einer Heilung Schüler wurden, die bei ihrem Meister verschiedene individuelle Techniken erlernen oder die ihn regelmässig einfach um einen geistlichen Rat fragen. Diese Schüler helfen auf verschiedene Weise dem Tempel (Gaben, politische Unterstützung und Hilfe bei der Organisation von Festen). Sie sind jedoch nicht kollektiv als Laiengruppe organisiert, die eine spezifische Funktion hätte. Die organisierten Gruppen, die in den Tempeln am meisten präsent sind, sind, wie wir sehen werden, aus den lokalen Gemeinschaftsstrukturen hervorgehende Vereinigungen von Gläubigen, die sich selbst nicht als aus daoistischen Laien zusammengesetzt darstellen.

13 Gareth John Fisher, „Universal Rescue: Re-making Post-Mao China in a Beijing Temple“, PhD Dissertation, University of Virginia, 2006.

14 Wir haben diese Situation vor allem in mittelgroßen Städten beobachtet. Sie ist zweifelsohne weniger häufig in den großen Metropolen anzutreffen; aber selbst dort unterscheidet sich die Situation stark von einer Stadt zur andern.

Die großen, von der Vereinigung geführten Tempel müssen ihre Rolle als Ausstellungsort der daoistischen Kultur finanziell selbständig ausüben. Sie leben vom Eintrittsgeld, vom Verkauf religiöser Produkte (Bücher, Talismane und Souvenirs), von Spenden und von den Einnahmen für abgehaltene Zeremonien. In den 1980er Jahren bezogen die Daoisten dieser Tempel ihren Lohn direkt von der Vereinigung und waren wenig an einer Integration in die lokale religiöse Kultur interessiert. Mit dem Ende der Subventionen des Staates in den 1990er Jahren mussten die Tempel andere Finanzierungsmittel suchen (auch wenn die Daoisten dieser Tempel weiterhin entlohnt werden). Nun mussten sie sich auch den anderen religiösen Akteuren annähern.¹⁵ Seit dieser Zeit arbeiten die Zhengyi-Daoisten der offiziellen Tempel mit den zu Hause lebenden Daoisten (*huoju dao-shi* 火居道士, die ohne eine Affiliation zu einem Tempel arbeiten)¹⁶ zusammen. So rufen sie diese bei wichtigen Zeremonien zu Hilfe, für welche die im Tempel residierenden Daoisten nicht hinreichend zahlreich sind.

Die Beziehungen zwischen den großen Tempeln der Daoistischen Vereinigung und den lokalen religiösen Akteuren hängen auch von deren Standort ab. In den von den

15 Yang Der-Ruey, „The Changing Economy of Temple Daoism in Shanghai“, in: Yang Fenggang – Joseph B. Tamney (Hrsg.), *State, Market, and Religion in Chinese Societies*, Leiden 2005, S. 113-148; „The Education of Taoist Priests in Contemporary Shanghai, China“, PhD Dissertation, London School of Economics and Political Science, 2003.

16 Alle zu Hause lebenden Daoisten, die wir befragt haben und denen wir begegnet sind, gehören dem Zhengyi-Orden an, und dies scheint in den Großstädten der Region Jiangnan die Regel zu sein. Es gibt aber in anderen Gebieten Chinas zu Hause lebende Daoisten, die dem Quanzhen-Orden angehören.

Touristen stark besuchten Tempeln wie dem Tempel des Stadtgottes in Shanghai oder dem Xuanmiao guan 玄妙觀 in Suzhou genügt der Besucherstrom (zum großen Teil Touristen), um die Betreibung des Tempels zu finanzieren. Andere, wie der Tempel des Stadtgottes in Suzhou (wenige hundert Meter vom Xuanmiao guan entfernt) verkaufen keine Eintrittskarten und scheinen für die Pilgergruppen (*xianghui* 香會),¹⁷ die der lokalen Gesellschaft entstammen, offener zu sein. Die Beziehung zu den *xianghui* ist für die großen daoistischen Tempel eine delikate Frage, vor allem, aber nicht nur, in den Großstädten von Jiangnan. Die religiöse Kultur dieser Region hat seit spätestens der Song-Dynastie eine äußerst reiche Tradition von Pilgergruppen entwickelt, die mehrheitlich aus Frauen bestehen. Oft anfangs mit dem Ursprungsort verbunden (ein Dorf oder eine Nachbarschaft repräsentierend), haben sich diese Gruppen zunehmend gänzlich vereinsmäßig organisiert (ihre Mitglieder sind an verschiedene Orte gezogen, haben aber ihren Bezug zur Gruppe behalten). Zu diesen Gruppen kamen seit den 1990er Jahren ehemalige Bauern, die bei Immobilien- oder Industrieprojekten enteignet worden sind. Diese beziehen jetzt eine Rente und verfügen über viel Freizeit, die sie in religiöse Aktivitäten investieren. Die traditionelle Rolle der Frauen (vor allem der Großmütter), die darin besteht, die ganze Familie vor den Gottheiten zu repräsentieren und für diese zu beten, ist mit der Zunahme der Einkindfamilien nicht geschwächt worden.

Diese Gruppen besuchen oft die großen daoistischen und buddhistischen Tempel. Ihre Besuche der daoistischen Tempel werden dabei bisweilen als ein Besuch bei den höheren Gottheiten des Pantheons verstanden. So haben uns Führer einer Gruppe, die wir im Juni 2009 im Tempel des Stadtgottes in Suzhou beobachteten, bestätigt, dass sie zur Audienz beim Jadekaiser (Yuhuang 玉皇), das heißt zum Himmel, an der Spitze des Pantheons, gekommen sind. Die Daoisten des Tempels haben für sie jene Rituale durchgeführt, die sie als Standardzeremonie (die etwa drei Stunden dauert) für solche Gruppen vollziehen. Diese bestehen aus dem Herbeirufen der göttlichen Gesandten (*fafu* 發符), dem Opfer an den Himmel (*zhaitian* 齋天) und der Entsendung der Bitte (*biaochao* 表朝).

Viele dieser Gruppen kommen einmal im Jahr in den entsprechenden Tempel. Manchmal, wenn die Gruppen darum im Voraus anfragen, organisieren die Daoisten des Klosters ein Ritual für sie (was diese nicht daran hindert, die Praktiken der Gruppe zu kritisieren). Dies geschieht jedoch nicht systematisch und es kommt vor, dass sich die Daoisten äußerst hochnäsig und herablassend gegenüber diesen Gruppen zeigen. Während die Gemeinschaftstempel Räume für die Pilgergruppen bereitstellen (Massenlager, Kantinen, Räume, in denen diese Gruppen buddhis-

tische und daoistische Texte rezitieren und ihr Opfergeld vorbereiten können), ist dies in den großen von der Daoistischen Vereinigung geführten Tempeln fast nie der Fall. Die Eintrittspreise sind ein anderer Grund, der diese Gruppen von den offiziellen, großen Tempeln fern hält. So ist etwa die Pilgerroute in die großen (buddhistischen und daoistischen) Tempel in Hangzhou zum Neujahrsfest, die jahrhundertlang unverändert blieb, heute oft abgeändert, weil der Eintrittspreis in den stark von Touristen besuchten Tempeln extrem hoch ist. Darum wenden sich dies Gruppen immer stärker den Gemeinschaftstempeln zu.

Die Daoisten der großen Tempel haben daher diesen Gruppen und ihren Führern (*xiangtou* 香頭) gegenüber ein gemischtes Gefühl. Diese Führer sind oft (aber nicht notwendigerweise) Medien (Frauen oder, seltener, Männer), die in den Gemeinschaften der Dörfer oder der städtischen Außenbezirke wirken, um von Krankheiten oder unerklärlichen Unglücksfällen zu heilen. Auch wenn die *xiangtou*, die oft als Laienmitglieder der Daoistischen Vereinigung angehören, normalerweise nicht besessen sind und während ihrer Besuche in den großen Tempeln der Vereinigung nicht als Medien agieren (die Besessenheit kann allerdings zu jedem Zeitpunkt eintreten), bleibt ihre Identität problematisch, weil die Besessenheit und die Ausübung der Aktivitäten als Medium illegal sind. Sie missfällt auch gewissen Daoisten – ihr Widerstand hat eine lange Geschichte, die über zweitausend Jahre zurückreicht. Die Zusammenarbeit zwischen Daoisten und Medien, die in gewissen ländlichen Gebieten Chinas sehr natürlich und unproblematisch ist, passt in den großen städtischen Tempeln nicht zur offiziell geförderten Vorstellung der „daoistischen Kultur“, die dort gezeigt wird.

Die Gemeinschaftstempel

Im Gegensatz zu diesen aus den zentralen Tempeln hervorgegangenen großen Tempeln, die eine daoistische Identität definieren wollen, beabsichtigen die Gemeinschaftstempel keineswegs, den Daoismus definieren und verbreiten zu wollen. Sie wollen viel eher den lokalen Gemeinschaften dienen. Es trifft zu, dass die Daoistische Vereinigung einige alte Nachbarschaftstempel restauriert hat, wie etwa 2003 den Renwei miao 仁威廟 in Guangzhou (der Zhenwu gewidmet ist). Dieser ist seit Jahrhunderten ein wichtiger Nachbarschaftstempel. Er zieht aber auch viele Gläubige aus dem ganzen Osten Guangzhous und den angrenzenden Bezirken von Nanhai, Panyu und Shunde an.¹⁸ Aber, was wir Gemeinschaftstempel nennen, sind Tempel, die nicht von der Daoistischen Vereinigung, sondern von Nachbarschaftsvereinigungen oder Familienlinien kontrolliert werden. Oft zählt man sogar aktive oder pensionierte Parteika-

17 Dieser Terminus, der in der ganzen chinesischen Welt sehr geläufig ist, kann verschiedene Bedeutungen haben; in Jiangnan bezeichnet er vor allem Pilgergruppen, die keinen Tempel besitzen, die aber regelmässig zu Tempeln in der näheren oder weiteren Umgebung pilgern.

18 Dieser Tempel ist Gegenstand einer Studie von Lai Chi-tim im Rahmen des Projekts „Temples, Urban Society, and Taoists“.

der (oder Angehörige von ihnen) zu deren Führern. Viele von diesen Tempeln betreffen bloß die Einwohner einer Nachbarschaft, wie beispielsweise der Tempel des Sonnengottes, aber bei gewissen Tempeln überschreitet das Netzwerk der Gläubigen bei weitem den Rahmen der Nachbarschaft und dehnt sich auf eine oder mehrere Regionen aus.

Im Verlauf des Wiederaufbaus haben manche Tempel ihre Leiter gewechselt, so etwa der Tempel Lao Dongyue miao 老東嶽廟 in einem nordwestlichen Vorort von Hangzhou, der früher ein zentraler Tempel und eines der wichtigsten Zentren des Kultes des Gottes des Östlichen Gipfels in der Region Jiangnan war.¹⁹ Dieser Tempel wurde jahrhundertlang durch den Zheng-Clan geführt, der noch 1949 gut hundert daoistische Meister in seinen Reihen zählte. Der Zheng-Clan stellte im Dorf die Mehrheit der Einwohner und dominierte das lokale Leben. Aus politischen Gründen wurde der Tempel 1958 geschlossen. 1959 wurde er total zerstört und einige Daoisten wurden zu Gefängnisstrafen verurteilt (die anderen wurden als Konterrevolutionäre gebrandmarkt). Der Zheng-Clan verlor seine ganze Macht im Dorf. In den 1980er Jahren wurde der Tempel wiederaufgebaut. Einige Daoisten des Zheng-Clans, die die Massenbewegungen überlebt hatten, sind seither vom Dorf angestellt, um Rituale durchzuführen. Aber sie spielen keine Rolle in der Leitung des Tempels, und die Beziehung zwischen ihnen und den Dorfführern ist alles andere als einvernehmlich.

Wenn Gemeinschaftstempel die Kulturrevolution überstanden haben oder danach wiederaufgebaut worden sind, haben sie dies in erster Linie ihrer Lage an der Peripherie der Städte zu verdanken. Seit Beginn der Wirtschaftsreform hat China eine extrem schnelle Verstädterung erlebt, in deren Folge sich die ländlichen Gebiete nahe der Städte zunehmend in städtische Außenbezirke verwandelt haben. Wenn heute die Daoistische Vereinigung von Shanghai erklärt, dass sie 22 Tempel unter ihrer Leitung habe, so befinden sich nur gerade deren drei in der Altstadt Shanghais. Die Verstädterung bringt die Zerstörung und den Neuaufbau von Nachbarschaften mit sich. Viele von ihnen sind gänzlich verschwunden. In den alten ländlichen oder suburbanen Dörfern konnten manche Tempel umziehen oder wiederaufgebaut werden. Man kann auch sehen, dass kleine Tempel zu einem großen Tempel fusionierten. Das ist zum Beispiel der Fall beim Yuhuang gong 玉皇宮 in Suzhou. Dieser sich auf über 4.000 Quadratmeter erstreckende Tempel, der 2008 in der neuen Hightech-Industriezone eingeweiht worden ist, vereinigt alle alten Tempel der Zone, namentlich den Tempel von Zhang wang (einer bedeutenden Lokalgottheit) und die Erdgott-Tempel, die für die früheren Bewohner äußerst wichtig sind.

Zahlreiche Tempel, die auf lokaler Ebene von Laiengemeinschaften ohne jegliche offizielle Unterstützung oder Bewilligung wiederaufgebaut worden sind, versuchen eine Bewilligung zu erhalten, die durch die „Verwaltungsvorschriften für religiöse Versammlungsstätten“²⁰ von 1994 obligatorisch geworden ist. Um diese zu erhalten, versuchen sie sich der Daoistischen Vereinigung anzugliedern (in gewissen Fällen der Buddhistischen Vereinigung). Sie wollen aber gleichzeitig, in einer je nach regionaler Situation unterschiedlichen Weise, ihre im Vergleich zu den großen, direkt von der Vereinigung geführten Tempel größere Autonomie wahren. Einige Lokalbehörden erlauben die Eintragung dieser Tempel in der Kategorie „Volks glauben“. Sie beziehen sich dabei auf die 2005 in Kraft getretenen „Vorschriften für religiöse Angelegenheiten“ (*Zongjiao shiwu tiaoli* 宗教事務條例)²¹ und eine laufende Überlegung, die im Staatlichen Büro für religiöse Angelegenheiten in Beijing über die Möglichkeit angestellt wird, die Kategorie „Volks glauben“ (*minjian xinyang* 民間信仰), unabhängig von den fünf anerkannten Religionen, anzuerkennen. Trotzdem bleibt die Daoistische Vereinigung in den meisten Fällen das bevorzugte Mittel für die Gemeinschaftstempel, um die Anerkennung des Staates zu erhalten.

Die Beziehungen der Gemeinschaftstempel zu den mit der Daoistischen Vereinigung affilierten Tempeln gestalten sich äußerst verschieden und hängen stark von den beteiligten Personen ab. Sie reichen von offenen Spannungen über eine bloße Gebührenerhebung (eine Affiliation durch die Entrichtung eines substantiellen finanziellen Betrags) bis zur vertraulichen Zusammenarbeit. Manche Führer der lokalen Daoistischen Vereinigung machen kein Geheimnis aus ihrer Unzufriedenheit mit den in diesen Tempeln gelebten lokalen Formen der Volksfrömmigkeit und möchten diese Formen reformieren. Diese Führer vertreten die Ansicht, dass ein daoistischer Tempel in keinem Fall von Laien, sondern von daoistischen Meistern geführt werden soll. Die Spannung zwischen der Daoistischen Vereinigung und den Gemeinschaften, die diese Tempel führen, wird zusätzlich durch die Kontrolle über das Vermögen und die bisweilen hohen Einkünfte, die diese Tempel erwirtschaften, vergrößert. Die Führer der Gemeinschaftstempel, von denen sich manche durch eine Unternehmermentalität auszeichnen (gewisse Tempel sind auf Vertragsebene einem Pächter anvertraut, oder sie werben sehr aktiv in anderen religiösen Stätten um Besucher),²² sehen es gar nicht gern, dass die Daoistische Vereinigung die Finanzen der Tempel kontrollieren will. Aus diesem Grund haben sich manche

19 Fang Ling, „Hangzhou Lao Dongyue miao de bianqian“, in: *Xianggang zhongwen daxue daojiao wenhua yanjiu zhongxin tongxun* 2008, Nr. 12, S. 3f.

20 [Deutsche Übersetzung der Vorschriften in: *China heute* 1994, Nr. 1, S. 8f. Anm. der Red. von *China heute*.]

21 [Deutsche Übersetzung der Vorschriften in: *China heute* 2005, Nr. 1-2, S. 25-31. Anm. der Red. von *China heute*.]

22 Zur Diskussion über die Schaffung rein unternehmerischer Tempel siehe Graeme Lang – Selina Chan – Lars Ragvald, „Temples and the Religious Economy“, in: Yang Fenggang – Joseph B. Tamney (Hrsg.), *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, Leiden 2005, S. 149-180.

großen Tempel, die Daoisten beherbergen, nicht der Vereinigung angegliedert und haben auch nicht das geringste Verlangen, dies zu tun. So konnte etwa nie ein Kompromiss zwischen der Vereinigung und dem Lao Dongyue miao gefunden werden, obwohl dieser einen sehr wichtigen Platz im religiösen Leben von Hangzhou einnimmt und von einem bedeutenden Pilgerstrom besucht wird. De facto ist er also, wie auch die meisten der Gemeinschaftstempel, ein nicht autorisierter Kultort.

Es scheint sogar, dass die Kriterien, die zur Bewertung des Aufnahmegesuchs in die Daoistische Vereinigung und zur Anerkennung als „Stätte für religiöse Aktivitäten“ gelten, letztlich dazu dienen, die Anzahl der Gemeinschaftstempel zu begrenzen. Von diesen werden ein modernes Management, ein hervorragender Zustand und ein tadelloses äußeres Erscheinungsbild der Gebäude verlangt. Kleine, arme Tempel haben daher kaum eine Chance, anerkannt zu werden. Manche unter diesen Tempeln, die sich im Klaren darüber sind, dass sie nicht über die notwendigen finanziellen Mittel verfügen, die es ihnen erlauben würden, die Anforderungen der Vereinigung zu erfüllen, stellen erst gar kein Aufnahmegesuch. Manch andere Tempel, die ein Aufnahmegesuch gestellt haben, wurden abgelehnt. Das ist etwa der Fall beim Sanfang miao 三方廟, einem Tempel des Erdgottes in der Nachbarschaft des Lao Dongyue miao in Hangzhou, der unter der Song-Dynastie gegründet worden ist. Die Daoisten des Lao Dongyue miao werden oft von den Einwohnern eingeladen, um dort Riten zu vollziehen. Die Leiter des Sanfang miao suchten um die Aufnahme in die Daoistische Vereinigung nach, um eine finanzielle Unterstützung für die Restauration ihres Tempels zu erhalten. Aber die Leiter der Vereinigung waren daran nicht interessiert. Der Tempel hat dann seinen Namen in Sanfang si 三方寺 umgewandelt, um sich dadurch ein buddhistisches Erscheinungsbild zu geben, aber die Buddhistische Vereinigung wollte ihn ebenfalls nicht anerkennen.

Die daoistische Liturgie im urbanen Kontext

Der Kontrast, den wir eben zwischen zwei Haupttypen daoistischer Tempel skizziert haben (es sind dies Idealtypen, die bei jedem wirklichen Fall in vielfältiger Weise gemischt sind), drückt sich auf verschiedenen Ebenen aus. Die großen Tempel der Vereinigung werden von Daoisten geführt, sie antworten auf die Vorstellung und die Bedürfnisse der Daoistischen Vereinigung. Die Gemeinschaftstempel gehorchen hingegen den lokalen Instanzen (vor allem den Dorf- oder Nachbarschaftsbehörden), die diese kontrollieren. Die Erstgenannten geben sich als Vertreter einer modernen daoistischen Kultur aus, wohingegen sich Letztere zu rechtfertigen versuchen, indem sie sich auf die lokale Kultur und Feste beziehen, wobei sie gar um die Anerkennung dieser Feste als „immaterielles Kulturerbe“ (*feiwuzhi*

wenhua yichan 非物質文化遺產)²³ nachsuchen. Die Erstgenannten rekrutieren ihre Besucher unter der städtischen Bevölkerung und unter den Touristen, während Letztere, auch wenn sie Pilgergruppen aus der Ferne anziehen, eine Gemeinde haben.

Führen die Ersteren keine Prozessionen durch – die Daoisten des Tempels des Stadtgottes in Shanghai haben verschiedentlich in den vergangenen Jahren um Erlaubnis gefragt, Prozessionen, die seit 1949 nicht mehr stattfinden konnten, durchführen zu dürfen, aber bis zum Datum der Abfassung dieses Artikels im Sommer 2009 haben sie diese nie bekommen –, gelingt es den Letzteren, innerhalb ihres Dorfes oder ihrer Nachbarschaft solche Prozessionen zu organisieren. Der spektakulärste Fall ist dabei zweifelsohne jener von Quanzhou. (Er ist aber auch sehr speziell, da die Stadt als historische Stätte klassifiziert ist und in Fujian liegt, in jener Provinz also, deren Lokalbehörden am offensten gegenüber lokalen Tempeln sind.) Gut die Hälfte der alten Nachbarschaftstempel wurde hier mit offizieller Bewilligung wiederaufgebaut und jeder von ihnen organisiert eine Prozession.²⁴

Wir möchten hier die Frage der rituellen Dienste hervorheben, die von den Daoisten in den verschiedenen Tempeltypen geleistet werden. Die rituellen Dienste, die von den großen, direkt von der Vereinigung geleiteten Tempeln angeboten werden, sind angeschlagen und werden den Besuchern erklärt. Die Tempel organisieren dem liturgischen Kalender gemäss Rituale, vor allem anlässlich der Geburtstage der Gottheiten. Sie bieten auf Nachfrage der Laien auch Dienste an, die man in zwei Kategorien unterteilen kann: Bestattungsfeiern und Rituale für das Wohlergehen von Lebenden.

Bei den Erstgenannten findet man nicht den ganzen traditionellen Ablauf (zumindest ein ganzer Tag mit Verdienstritualen am Morgen und am Nachmittag sowie der Opferung von Gaben für das Heil der leidenden Seelen am Abend), der von den zu Hause lebenden Daoisten noch praktiziert wird. Die Tempel bieten vor allem Ausschnitte des Totenrituals an, die manchmal lange nach dem Ableben gefeiert werden können, insbesondere das Ritual „Überqueren der Brücke“ (*guoqiao* 過橋), das die Seele des Verstorbenen aus den Gerichtshöfen des Fegefeuers zu einer guten Wiedergeburt führt, oder eine Kurzversion des Rituals für das Heil aller leidenden Seelen.

23 So wurde eine Anfrage eingereicht zur Anerkennung des großen *chaoshen* 朝審-Festivals des Lao Dongyue miao, das seit 1949 nicht mehr hat organisiert werden können. Zur Rolle des immateriellen Kulturerbes in der Rehabilitation der lokalen Kulte siehe Palmer – Goossaert, *Religious Question*, Kapitel 12.

24 Daniel Benjamin Abramson, „Places for the Gods: Urban Planning as Orthopraxy and Heteropraxy in China“, in: Nihal Perera – Tang Wing-Shing (Hrsg.), *The Transforming Asian City: Innovative Urban Planning Practices*, S. 7-27; <http://geog.hkbu.edu.hk/tacconf/PROCEEDING%20BOOK%20OF%20TRANSFORMING%20ASIAN%20CITIES.pdf> (konsultiert am 5. August 2009).



Die Daoisten des Lao Dongyue miao (Hangzhou) übermitteln dem Gott des Östlichen Gipfels am Ende des Verdienstrituals anlässlich seines Geburtstages ihre Bitten in Form von Geister-Geld (2009). © Fang Ling.

Unter den Ritualen für das Wohlergehen gehören zu den am meisten praktizierten die Rezitation der Offenbarungstexte (*jing*) oder der Litaneien (*chan*) und das Opfer an den Himmel (*zhaitian*), gefolgt von einer Darbringung der Gebetsanliegen der Personen, die um das Ritual ersucht haben. Das Reglement, das „abergläubische Praktiken“ verbietet, wird mit einer immer größer werdenden Toleranz angewandt: der Verkauf von Papiergeld oder anderen Opfergaben aus Papier durch die Tempel hat sich allgemein verbreitet, und es ist auch gestattet, diese Gaben an einem zu diesem Zweck im Tempel eingerichteten Ort zu verbrennen. Das war vor noch gut zehn Jahren selten der Fall. Die in den von der Daoistischen Vereinigung direkt geleiteten großen Tempeln angebotenen Rituale bleiben jedoch limitiert. Man beobachtet namentlich die Abwesenheit aller, zumindest sichtbaren, Rituale für den Exorzismus, für die Heilung und die Rechtssprechung (die in den Tempeln des Stadtgottes in Taiwan und in anderen Gegenden der chinesischen Welt häufig gefeiert werden).²⁵ Es ist jedoch wahrscheinlich, dass bestimmte dieser Rituale gelegentlich im Geheimen praktiziert werden. So ist es interessant zu sehen, dass sich Handbücher zu diesen verbotenen Riten (wie Exorzismus und Planchette-Divination) in den Läden gewisser Tempel der Vereinigung im freien Verkauf finden.

Die Situation in den Gemeinschaftstempeln ist nur teilweise mit jener der großen Tempel vergleichbar. Zwar ist

ihre Liturgie²⁶ oft die gleiche (gewisse große, von der Vereinigung geführte Tempel haben ihre Texte und ihre Kenntnisse bezüglich der Rituale mit Hilfe der zu Hause lebenden Daoisten während den 1980er Jahren rekonstruiert),²⁷ aber der Stil und auch die Palette der praktizierten Riten sowie ihr sozialer Kontext unterscheiden sich erheblich. Die Daoisten der großen Tempel der Vereinigung verfügen über eine bedeutende Menge an Zelebranten und neuer Ausstattung (Kleider, Musikinstrumente, Gemälde und Dekor). Sie insistieren auf einem guten Erscheinungsbild und auf Disziplin (*zhenggui* 正規) und kritisieren gerne den nachlässigen Stil der zu Hause lebenden Daoisten und der Daoisten in den kleinen Tempeln. Der alte Diskurs bezüglich der Vormachtstellung der Daoisten in den disziplinierteren Tempeln wird in bestimmten Daoistenkreisen fortgesetzt und dies trotz der Tatsache, dass die Lebensweise des strikten Zölibats und der Askese (die die regelmäßige Meditation einschließt) unter den Daoisten in den städtischen Tempeln immer seltener wird.

Die Gegebenheiten, unter welchen die Rituale angeboten werden, unterscheidet sich in den zwei Tempeltypen. Mehr noch als die Daoisten der Tempel der Vereinigung werden die Daoisten, die in den Gemeinschaftstempeln wirken, oft eingeladen, außerhalb der Tempel zu wirken (besonders für die Totenrituale in den Familien oder an nicht-religiö-

²⁵ Paul R. Katz, *Divine Justice: Religion and the Development of Chinese Legal Culture*, London 2008, Kapitel 7.

²⁶ Liturgie ist die Gesamtheit der Regeln und Ressourcen (Texte, Musik, informelle Regeln), die es erlauben, Rituale zu zelebrieren.

²⁷ Siehe z.B. zur Rekonstruktion der Liturgie eines Tempels in der Nähe von Shanghai: Zhu Jianming – Tan Jingde, *Shanghai Nanhuixian Zhengyi pai daotan yu Dongyue miao keyiben*, Taipei: Xinwenfeng 2006.

sen Orten, die zu diesem Zweck gemietet werden). Letztere arbeiten auch ständig mit zu Hause lebenden Daoisten zusammen, die in den Zentren der Städte kaum zu sehen sind, die jedoch in großer Anzahl in vorstädtischen Gebieten arbeiten. Dort arbeiten sie auch mit anderen Akteuren des lokalen religiösen Lebens zusammen, etwa mit den Medien und den Laiengruppen, zu denen man auch Frauengruppen zählt, die buddhistische Sutren rezitieren. In einem Tempel der Vereinigung dauert eine Begräbniszeremonie zwei bis drei Stunden, wobei nur die zelebrierenden Daoisten und die nahe Familie des Verstorbenen zugegen sind. In der Vorstadt (ob in einem Gemeinschaftstempel oder in einer gemieteten, nicht religiösen Lokalität) dauert sie den ganzen Tag (oder sogar zwei Tage), mit von den Daoisten oder Buddhisten praktizierten Riten, der Rezitation der Sutren durch die Frauen, mit zahlreichen Besuchern und Gemeinschaftsmählern etc. Selbstverständlich schließt für die Familien das eine das andere nicht aus. Für die Städter stellt sich die Frage nicht, ob sie eher in einen großen Tempel der Vereinigung oder in einen Gemeinschaftstempel gehen. Sie gehen in den einen oder in den andern. Ausschlaggebend ist für sie dessen Nähe zu ihrem Wohnort oder der Umstand, dass sie den Tempel kennen. Dabei werden sie in ihrem Vorgehen oft von Personen beraten und geleitet, die die Riten kennen (z.B. von einem Medium).

Das Angebot und die Ausübung der Riten in den Tempeln haben, verglichen mit der Situation vor 1949, starke Verluste erlitten. Die Liturgie in den zentralen Tempeln unterschied sich nicht von jener in den kleinen Tempeln oder bei den zu Hause lebenden Daoisten. Die sozio-religiöse Funktion, welche die zentralen Tempel innehatten, machte sie jedoch zu Verwahrern und Garanten gewisser großer Zeremonien. Diese Tradition verschwand gleichzeitig mit den Ordensleuten, die diese zelebrierten, und den liturgischen Texten, die in jenen Tempeln aufbewahrt worden waren und die während der Kulturrevolution zerstört worden sind. Demzufolge ging ein wichtiger Teil des Repertoires der in den Tempeln vor 1949 zelebrierten Riten verloren.²⁸ So hat im Lao Dongyue miao nur noch ein einziger, alter Daoist Kenntnis davon, wie man Talismane herstellt. In einigen Fällen existieren zwar die liturgischen Texte noch, aber es gibt keine Daoisten mehr, die wissen, wie man diese Riten zelebriert.²⁹ Dies ist der Fall bei den Ordinationsriten (man sieht in städtischen Gebieten kaum mehr echte daoistische Ordinationen) und den großen Gemeinschaftszeremonien, besonders um Naturkatastrophen (Feuersbrünste, Epidemien usw.) zu bannen, welche bis Mitte des 20. Jahrhunderts die Anlässe der wichtigsten dao-

istischen Riten in den Städten waren. Zwar organisieren die großen, direkt von der Daoistischen Vereinigung geleiteten Tempel mehrmals im Jahr große Gemeinschaftsrituale, für die sich jeder einschreiben und an denen jeder teilnehmen kann, vor allem für das Heil der Verstorbenen (*pudu* 普渡) in der Mitte des siebten Mondmonats,³⁰ aber die Laien nehmen daran in individueller Weise und nicht mehr, wie früher, in gemeinschaftlicher Weise teil. Diese Tempel organisieren auch große öffentliche Rituale für die Opfer von Naturkatastrophen, wie etwa nach dem Erdbeben in Sichuan von 2008.

Die Erneuerung der Tempel nach 1980 erforderte eine Wiedereinführung der Liturgie, die häufig von den zu Hause lebenden Daoisten kam, die sich besser als jene der großen Tempel verstecken und einen Teil ihres Besitzes und ihrer Texte bewahren konnten. Diese Wiedereinführung erfolgte bisweilen über große Distanzen. So ist etwa die Liturgie, die im Baiyun guan in Peking gefeiert wird, nicht mehr jene von vor 1949, die auch Beijinger Lokalmusik enthielt,³¹ sie wurde vielmehr aus den Provinzen Zhejiang und Shaanxi eingeführt. Dort, wo die zentralen Tempel einst als Ausbildungszentren für den lokalen Klerus gedient haben, wenden sie sich nun davon ab und versuchen eine einheitliche Liturgie und Musik in ganz China durchzusetzen, wobei sie diese bisweilen auch den kleinen von der Vereinigung kontrollierten Tempeln aufzwingen.³² Ein ganz ähnlicher Prozess ist in den buddhistischen Tempeln zu beobachten.³³ Die Rolle der großen Tempel bei der Verbreitung der Liturgie ist jedoch nicht nur negativ. Die liturgischen Bücher (vor allem die Offenbarungstexte und die Litaneien zur Rezitation), die sie zusammengetragen haben, wurden in großer Menge gedruckt und werden in den kleinen Tempelläden verkauft, wo sie die Daoisten der kleinen Gemeinschaftstempel und die zu Hause lebenden Daoisten nach Bedarf erstehen können.

Zwar verfügen wir über keine quantitativen Untersuchungsergebnisse, aber die Daoisten der großen Tempel der Vereinigung, die wir befragt haben, stimmen darin überein, dass sie immer mehr Rituale für Lebende vollziehen (selbst wenn bestimmte Tempel, wie jene des Östlichen Gipfels, mit den Bestattungsritualen assoziiert bleiben). Auch wenn die Nachfrage nach Begräbnisritualen seit der Wiederöffnung der Tempel ab Anfang der 1980er Jahre von Seiten der Familien, die etwas für ihre verstorbenen Ange-

28 Zu den rituellen Diensten in den daoistischen Tempeln in Beijing vor 1949 siehe Vincent Goosaert, *The Taoists of Peking, 1800–1949. A Social History of Urban Clerics*, Cambridge, Mass. 2007, Kapitel 6.

29 Zhu Jianming – Tan Jingde, *Shanghai Nanhuixian Zhengyi pai*, S. 123f. Zum Verlust zeitgenössischer daoistischer Liturgie in einem anderen Kontext siehe Stephen Jones, *Ritual Specialists of North China*, Aldershot, Ashgate, noch nicht erschienen.

30 Gute Beschreibungen dazu finden sich bei Cao Benye – Xu Hongtu, *Hangzhou Baopu daoyuan daojiao yinyue*, Taipei: Xinwenfeng 2000.

31 Jones, *Ritual Specialists of North China*; Goosaert, *The Taoists of Peking*.

32 Lai Chi-tim, „Contemporary Daoist Temples in Guangdong: A Construction of ‚Daoist‘ Identity and Founding of New Daoist Temples“, in: *Xianggang zhongwen daxue daojiao wenhua yanjiu zhongxing tongxun* 2009, Nr. 14, S. 1–4, zeigt auf, wie lokale Tempel in Guangdong, die der Daoistischen Vereinigung beigetreten sind, Kulte und eine Liturgie übernommen haben, die ihnen fremd waren.

33 Tan Hwee-San, „Saving the Soul in Red China: Music and Ideology in the ‚Gongde‘ Ritual of Merit in Fujian“, in: *British Journal of Ethnomusicology* 11 (2002) 1, S. 119–140.

hörigen, die während der Kulturrevolution gelitten haben und in jener Periode kremiert wurden (die also nicht eine traditionelle Bestattung bekommen konnten), sehr hoch war,³⁴ scheint es, dass sich die Nachfrage der städtischen Mittelschicht jetzt viel eher auf Rituale ausrichtet, die die Gesundheit und das Wohlergehen der zunehmend isolierten Menschen sichern sollen.

Diese Entwicklung in der Nachfrage nach rituellen Diensten (weniger Vielfalt, Rituale vor allem für Einzelpersonen und für Lebende) spiegelt sich im Kult innerhalb der Tempel wider. Während die Gemeinschaftstempel im Wesentlichen den vor 1949 aktiven Kult bewahrt haben, haben die von der Daoistischen Vereinigung geführten großen Tempel ihren Kult in einem gewissen Maß neu zusammengesetzt, wobei sie zu Gunsten der in ganz China verbreiteten Kulte die lokalen Gottheiten fallen ließen.³⁵ Ein besonders entwickelter Kult ist jener des Taisui 太歲 (der Gott des Planeten Jupiter, der über alle Gottheiten des 60er-Zyklus der Zeiteinteilung herrscht und der selbst unter der Autorität der Doumu 斗姆, der Mutter des Scheffels [des Sternbilds Großer Bär], steht). Dieser Kult, der auf dem reichen daoistischen Begriff des fundamentalen Schicksals basiert, existierte zwar in den daoistischen Tempeln lange vor 1949, aber er scheint heute infolge der gegenwärtigen Rekonstruktion und Neugestaltung einen viel bedeutsameren Platz einzunehmen, übrigens auch im Vergleich zu Hongkong und zu Taiwan. Es handelt sich dabei um das Paradebeispiel eines Kults, der von Einzelpersonen und nicht von einer Gemeinschaft praktiziert wird. Hier wird die Sternengottheit angebetet, die für das eigene Schicksal zuständig ist (was jedoch nicht daran hindert, dass die Besucher auch häufig für ihre nahen Angehörigen beten). Überdies bedarf der Taisui-Kult nicht einer Vermittlung durch einen Daoisten; die Plakate und die Verkäufer in den Tempelläden, in denen man die Opfergaben aus Papier kauft, erklären den Besuchern, wie sie vorzugehen haben.

Ein anderer Dienst, der eine wichtige Einkommensquelle der Tempel bildet, ist jener der Lampen, die mit den Namen der Käufer beschriftet werden und ein Jahr lang brennen. Ihnen kommen kollektiv die von den Daoisten des Tempels zelebrierten Rituale zugute. Diese Lampen können sowohl für Verstorbene wie auch – immer häufiger – für Lebende angezündet werden. Da die Tempel in der Volksrepublik China bis zum heutigen Tag keine Genehmigung haben, Urnen von Verstorbenen aufzunehmen, bieten sie Säle mit Plaketten an, auf die man die Namen der Verstor-

benen eingravieren lassen und in denen man auch Rituale für deren Heil organisieren kann. Die Verbreitung dieser Praxis unterstreicht, wie sehr die Tempel der Daoistischen Vereinigung auf die Befriedigung individueller Bedürfnisse ausgerichtet sind. Darin folgen sie einer vergleichbaren Entwicklung in den großen daoistischen Tempeln in Hongkong (auch wenn der Ausgangspunkt hier ein anderer ist), die ebenfalls jeglicher gemeinschaftlicher Basis entbehren, die aber eine Nische im Markt der religiösen Angebote für Einzelpersonen gefunden haben (Begräbnisse und Verbesserung des individuellen Schicksals) und die sich selbst auch mit der Förderung „daoistischer Kultur“ rechtfertigen.³⁶

Die Daoisten der großen Tempel sind in gewisser Weise unter sich. Natürlich stehen sie unter der Kontrolle der Daoistischen Vereinigung und des Büros für religiöse Angelegenheiten. Auch sind sie einer ganzen Reihe von Vorschriften unterworfen. Aber vor 1949 standen sie (vor allem namentlich in den Tempeln des Stadtgottes) auch oft unter der engen und bisweilen äußerst intensiven Einmischung und Kontrolle der Gilden und anderer Institutionen der lokalen Eliten. In den Gemeinschaftstempeln, unabhängig davon, ob sie mit der Vereinigung affiliert sind oder nicht, sind die Daoisten üblicherweise, wie sie es seit Jahrhunderten immer waren, von den Dorfführern oder von lokalen Unternehmern, die die wirklichen Chefs der Tempel sind, angestellt. Diese Beziehung zwischen Arbeitgeber und Angestellten erzeugt Unstimmigkeiten, natürlich in Bezug auf die wirtschaftlichen Aspekte, aber auch bezüglich der Theologie (die Daoisten beklagen sich darüber, dass die Manager dauernd „Fehler“ machen in der Wahl der Gottheiten, der Abfassung der Inschriften usw.). Dagegen sind die zu Hause lebenden Daoisten immer viel freier in ihrer Praxis gewesen.

Was sich geändert hat und was die gegenwärtige Situation charakterisiert, ist also der Abbruch der Beziehungen zwischen den Gemeinschaftstempeln und den zentralen Tempeln von früher, von denen viele heute direkt von der Daoistischen Vereinigung geleitet werden. Letztere entwickeln sich von der traditionellen Rolle der Strukturierung der lokalen Religion weg hin zu Zentren, die religiöse Dienstleistungen für Einzelpersonen anbieten. Betrachtet man jedoch die steigende Anzahl von zu Hause lebender Daoisten und die Vitalität der Pilger- und der Nachbarschaftsgruppen, welche die Gemeinschaftstempel lebendig halten, so nimmt die Bedeutung des Daoismus in den Großstädten Chinas nicht ab.

34 Zur Erneuerung der Begräbnisriten und deren Konsequenzen siehe Fang Ling – Vincent Goossaert, „Les réformes funéraires et la politique religieuse de l'Etat chinois, 1900–2008“, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 2008, Nr. 144, S. 51–73.

35 Siehe dazu eine Diskussion zu den Unterschieden zwischen den Gottheiten heute und vor 1949 im Baiyun guan in: Li Yangzheng, *Xinbian Beijing Baiyun guan zhi*, Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe 2003, Kapitel 3.

36 Zu den daoistischen Tempeln in Hongkong, die eine große Rolle bei der Finanzierung der Tempel in der VR China spielen, siehe Lai Chi-tim, „Hong Kong Daoism: A Study of Daoist Altars and Lü Dongbin Cults“, in: *Social Compass* 50 (2003) 4, S. 459–470; und ders. (Hrsg.), *Xianggang daotang keyi lishi yu chuancheng*, Hong Kong: Zhonghua shuju 2007.