ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-14-8 €15,–

polylog 16

2007

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Gerechter Krieg?

MIT BEITRÄGEN VON

MICHAEL WALZER | ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM | CHRISTINA BINDER & JUDITH PUTZER | ANAND AMALADASS | ERICH PILZ | FRANZ MARTIN WIMMER | BERTOLD BERNREUTER | U. A.

SONDERDRUCK

11

MICHAEL WALZER

Die Debatte um humanitäre Interventionen

27

ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM

Internationale Gesetzlichkeit gegen islamischen und amerikanischen Jihad

39

CHRISTINA BINDER & JUDITH PUTZER

Gerechter Krieg?
Eine völkerrechtliche Standortbestimmung

59

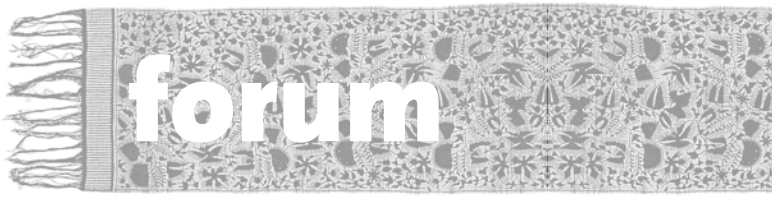
ANAND AMALADASS

Gerechter Krieg? Indische Perspektiven

71

ERICH PILZ

Das Imperium der Qing in der Welt der frühen Neuzeit
Zur Legitimation von Herrschaft durch die Mandschus



97

FRANZ MARTIN WIMMER

Gibt es Maßstäbe für kulturelle Entwicklung aus interkulturellen Begegnungen der Philosophie?

113

BERTOLD BERNREUTER

Zehn Fallstricke
in der Praxis interkultureller Philosophie

128

BÜCHER & MEDIEN

164

IMPRESSUM

165

POLYLOG BESTELLEN

ERICH PILZ

Das Imperium der Qing in der Welt der frühen Neuzeit

Zur Legitimation von Herrschaft durch die Mandschus

ERICH PILZ ist Prof. i. R. am Institut für Ostasienwissenschaften der Universität Wien.

1. EINLEITUNG

»Mandschu« ist der Name, der 1635 von dem Dschurdschen Hongtaiji als Bezeichnung für den von ihm geführten Stammesverband im Nordosten des heutigen China festgelegt wurde. Er sollte dem Konglomerat von Dschurdschen und anderen Stämmen eine neue, die Unterschiede der verschiedenen Konstituenten überbrückende Identität ermöglichen.[1] Die Mandschus begannen 1644 China zu erobern und integrierten im Laufe des folgenden Jahrhunderts riesige Gebiete Zentralasiens in ihren Herrschaftsbereich.[2] Das Imperium der Qing – *qing* bedeutet »rein« oder »klar« und wurde von den Mandschus als Bezeichnung für ihre Dynastie gewählt – gilt als *»arguably the most successful dynasty to rule China«*.[3] Global gesehen war das Qing-Reich Ende des 18. Jahrhunderts *»the largest, wealthiest, and most populous contiguous political entity anywhere in the world«*.[4] Für die folgende Untersuchung ist die kulturelle Vielfalt dieses Imperiums von besonderer Bedeutung, denn mit Ausnahme der mongolischen Yuan-Dynastie *»the Manchus forged the largest and most culturally hetero-*

1 Diese simpel erscheinende Aussage stellt den Versuch dar, die sehr komplexe Geschichte und Bedeutung des Begriffes »Mandschu« für den vorliegenden Zusammenhang handhabbar zu machen. Vgl. zusammenfassend GUY 2002.

2 Der Einfachheit halber werden die neuen Konstituenten des Qing-Reiches (grob gesprochen die Mongolei, das heutige Xinjiang und Tibet), die zusammen mit der Mandschurei, dem Herkunftsland der Mandschus, das Territorium Chinas verdoppelten, unter dem Begriff Zentralasien subsummiert. Zur Problematik der Bezeichnung dieser Region im englischsprachigen Raum siehe PERDUE 2005, XIII–XIV, S. 19–22. Zur deutschsprachigen Diskussion siehe FRAGNER 2006.

3 Vgl. RAWSKI 1998, S. 1.

4 Vgl. HEVIA 1995, S. 31.

geneous empire in East Asian history«.[5] Die Frage im vorliegenden Kontext lautet, wie es den Mandschus gelang, ihre Herrschaft über die vielen nicht Han-chinesischen Völker und Gebiete ihres Vielvölkerstaates zu legitimieren.[6] Im Han-chinesischen Herrschaftsmodell gilt ja die Akkulturation, das heißt die Annäherung bzw. Anpassung jedes neu in diesen Herrschaftsbereich eintretenden Volkes bzw. jeder neuen Kultur an die dominante Han-chinesische Kultur als Wesensmerkmal der Integration. Die Mandschus verfolgten bewusst eine sich davon deutlich absetzende Politik. Sie nahmen einerseits mehrere Identitäten an, um den verschiedenen Religionen, Gesellschaftsordnungen und Herrschaftsformen innerhalb des Reiches entgegenzukommen und Loyalitäten aufzubauen. Sie passten die chinesische Herrschaftsideologie an, schufen neue kulturelle Praktiken und bauten spezifische Institutionen auf, durch die sie in einer Person verschiedene Funktionen wahrnehmen konnten: *Sohn des Himmels* als Ausdruck für den umfassenden Herrschaftsanspruch für die Han-Chinesen; *Khan der Khane* für ihre Legitimation in der mongolischen Weltordnung; *Reinkarnation des Bodhisattvas Manjuśri* vis-à-vis den Machtansprüchen der obersten buddhistischen Lamas in Tibet und in der Mongolei, um nur die wichtigsten zu nennen. Sie verfolgten andererseits eine Politik, welche die Unterschiede der verschiedenen Konstituenten förderte,[7] die Kulturen voneinander absetzte, also das Gegenteil von Sinisierung. Es ist eine der entscheidenden Erkenntnisse der neuen Mandschuforschung, dass die letzte Dynastie, die über China herrschte, gerade unter diesem Aspekt einen herausragenden Platz in der Geschichte Chinas einnahm.[8] Die Mandschus konnten unter anderem durch die Anpassung der Herrschaftsideologie sowie vorhandener bzw. neu geschaffener Institutionen zweierlei erreichen. Sie verschafften ihrem hoch komplexen Vielvölkerstaat eine Periode der Blüte und des Reichtums auf allen Ebenen, und zwar

Im Han-chinesischen Herrschaftsmodell gilt ja die Akkulturation, das heißt die Annäherung bzw. Anpassung jedes neu in diesen Herrschaftsbereich eintretenden Volkes bzw. jeder neuen Kultur an die dominante Han-chinesische Kultur als Wesensmerkmal der Integration. Die Mandschus verfolgten bewusst eine sich davon deutlich absetzende Politik.

5 Ebenda, 29.

6 **Han-China bzw. Han-chinesisch wird in diesem** Aufsatz verwendet als Bezeichnung für jenen Reichsteil (flächenmäßig etwa die Hälfte des Imperiums), der von Han-Chinesen bewohnt und geprägt war (Sprache und Kultur). »Nicht Han-chinesisch« bezieht sich daher auf die Gesamtheit der Territorien und Völker, die die Qing eroberten, schließt aber auch die Mandschurei, das Herkunftsgebiet der Mandschus ein.

7 **Den Begriff »Konstituent« verwende ich in An**lehnung an »constituency« im inzwischen zu einem »Klassiker« der Mandschu-Forschung gewordenen Buch von Pamela K. Crossley 1999. Im Englischen transportiert der Begriff das semantische Merkmal »Wählerschaft«.

8 **Die hier sogenannte »neue« Mandschuforschung** hat in China selbst in den 1980er Jahren begonnen, die westliche Forschung begann vor etwa 15 Jahren und hat seit den späten 1990er Jahren ihre »Klassiker« produziert. Vgl. für einen ausgezeichneten frühen Überblick Rawski 1996. Hier finden sich die Quellen und die grundlegende (chinesisch- und englischsprachige) Sekundärliteratur, vor allem aber werden jene Bereiche besprochen, in denen diese neue Forschung unsere Sichtweise der letzten Dynastie revolutioniert hat. Für eine Besprechung der »vier klassischen Bücher« (in bewusster Anspielung auf die »vier klassischen Bücher« des Konfuzianismus) dieser Forschung siehe Guy 2002 und Sen 2002.

bis ins 19. Jahrhundert und global gesehen auf höchstem ökonomischen, gesellschaftlichen und kulturellen Niveau.[9] Und sie setzten damit neue Maßstäbe für Herrschaftslegitimation innerhalb eines Vielvölkerstaates, die in China wohl bis heute nicht wieder erreicht wurden (siehe dazu Abschnitt II.2).

Kaum zur Sprache kommen im folgenden die teilweise höchst blutigen Grundlagen der Eroberung des Imperiums, auf denen aufbauend die Herrschaft legitimierenden Ideologien, kulturellen Praktiken und Institutionen erst konstruiert werden konnten. Um diese Einseitigkeit im Vorfeld etwas zurecht zu rücken, sei hier nur auf ein Beispiel ihrer Rücksichtslosigkeit und Brutalität bei der Eroberung Chinas und beim Aufbau eines »Kolonialreiches« verwiesen. Den Krieg gegen die West-Mongolen (auch Dzungaren genannt), die der Unterwerfung durch die Mandschus äußerst heftigen Widerstand entgegensetzten, nennt die neue Forschung einen der größten Völkermorde der Geschichte: Das Volk der Dzungaren wurde ausgerottet. In den Kampagnen zwischen 1690 und 1770 verloren an die 600.000 Westmongolen ihr Leben, die Steppe wurde zunächst entvölkert und dann mit einer geplanten Zuwanderung Han-chinesischer Zivilisten formell kolonisiert.[10]

Eingebettet ist die Darstellung in eine globalgeschichtliche Perspektive. Unter dem Blickwinkel vergleichender Forschung wird die Entwicklung des Qing-Imperiums im Teil II im Kontext der »frühen Neuzeit« betrachtet. Besonders intensiv sind Vergleichbarkeiten und Unterschiede von Entwicklungen studiert worden, wie sie seit dem 16. Jahrhundert in verschiedenen Imperien und Staaten abliefen: etwa die Zentralisierung von Herrschaft, die Methoden der Vorweg-Besitzergreifung von Territorien durch Kartografie und Ethnografie, das militärische Ausgreifen auf neue Territorien in einer Form von Kolonialismus. Das Imperium der Qing wird sozusagen im Kontext weltgeschichtlicher Zeit betrachtet.[11] Teil III des Aufsatzes widmet sich dann in drei Schritten konkret dem Hauptthema, den Ideologien, kulturellen Praktiken und Institutionen, durch welche die Mandschus das multinationale, multiethnische, vielsprachige Imperium zugleich separierten und integrierten, die Unterschiedlichkeiten zugleich betonten, aber insgesamt ihren Herrschaftszielen unterordneten, die Buntheit zugleich förderten und reglementierten. Zunächst werden seit dem 19. Jahrhundert verfestigte irreführende Vorstellungen chinesischer Herrschaftslegitimation korrigiert (III.1). Zweitens wird die sehr erfolgreiche Übernahme des Mandats des Himmels, das heißt die Legitimation ihrer Herrschaft über Han-China skizziert: Die Mandschus konnten die Loyalität der chine-

Die Frage im vorliegenden Kontext lautet, wie es den Mandschus gelang, ihre Herrschaft über die vielen nicht Han-chinesischen Völker und Gebiete ihres Vielvölkerstaates zu legitimieren.

9 Vgl. dazu etwa Pomeranz 2000.

10 Perdue behandelt die ausdrückliche Ausrottungsanordnung sowohl von Kaiser Yongzheng als auch jene von Qianlong (Perdue 2005: S. 250–251; S. 283–287). Auch bei der Eroberung Han-Chinas kam es zu grässlichen Ausschreitungen, nach der Einnahme der Stadt Yangzhou sollen Ende Mai 1645 in tagelangen Massakern an die 800.000 Bewohner umgekommen sein (Vgl. Wakeman 1985, Bd. 1, S. 556–569).

11 Vgl. Struve 2004.

sischen Elite in ungeahntem Ausmaß erringen (III.2). Drittens werden wesentliche Aspekte der Herrschaftslegitimation für die nicht Hanchinesischen Reichsteile erörtert (III.3). In den Schlussbemerkungen wird der endgültige – sprich globale – Herrschaftsanspruch der Mandschus am Beispiel der britischen Mission an den Qing-Hof von 1793 angesprochen.

II IMPERIEN IM VERGLEICH

CHINA ALS *GLOBAL PLAYER* IM 17. UND 18. JAHRHUNDERT

Im Zeitraum zwischen etwa 1640 und 1760 trafen in Zentralasien (im oben definierten Sinn) mehrere Machtansprüche aufeinander: Das Mandschu-Qing-Imperium (1644–1911), das moskowitisch-russische Imperium (1613–1917) und das Imperium der mongolischen Dzungaren (1671–1760).[12] Diese und andere etwa gleichzeitige Staats- und Reichsgründungen regten global vergleichende Forschungen zu dem Zeitraum an, der in der europäischen Geschichte als »frühe Neuzeit« (*early modern*) bezeichnet wird,[13] und zwar mit der ausdrücklichen Absicht, die theoretische Privilegierung des westlichen Entwicklungsweges zu vermeiden bzw. aufzudecken.[14] Diese Studien zu »Imperien im Vergleich« bringen im Kontext des vorliegenden Themas eine ganze Reihe grundlegender Einsichten, die unsere Sicht der letzten Jahrhunderte des chinesischen Kaiserreiches revolutionieren und auf denen die Ausführungen im dritten Kapitel aufbauen: Es ist erstens sinnvoll, das Reich der Mandschu im 17. und 18. Jahrhundert in globaler Perspektive der frühen Neuzeit zuzuordnen (II.1); es ist zweitens sinnvoll, das Reich der Mandschus ein Kolonialreich zu nennen und festzuhalten, dass der chinesische Nationalstaat, der seit dem Sturz der Qing deren gesamtes Territorium beansprucht (und in der Volksrepublik auch durchgesetzt hat), mit der Leugnung des kolonialen Ursprungs der Hälfte des Territoriums von China einen unredlichen Umgang mit der Geschichte pflegt. Die Qing übten auch eine überraschend differenzierte, »verhandelte« und zugleich effektive Kontrolle über die neuen Konstituenten (Mongolen, Tibeter, Uighuren usw.) aus und unterschieden sich auch hier von der »Nationalitätenpolitik« des 20. Jahrhunderts (II.2).

... es ist zweitens sinnvoll, das Reich der Mandschus ein Kolonialreich zu nennen und festzuhalten, dass der chinesische Nationalstaat, der seit dem Sturz der Qing deren gesamtes Territorium beansprucht (und in der Volksrepublik auch durchgesetzt hat), mit der Leugnung des kolonialen Ursprungs der Hälfte des Territoriums von China einen unredlichen Umgang mit der Geschichte pflegt.

II.1 »FRÜHNEUZEITLICHE« IMPERIEN

Die vergleichenden Studien haben zu einem kritischen Überdenken lange vorherrschender Periodisierungen der Geschichte außereuropäischer Gesellschaften geführt. Unter anderem wird die frühe Neuzeit zunehmend als globales Phänomen diskutiert,[15] das heißt unter

12 Die neueste und umfassendste Studie zu dieser Thematik ist Perdue 2005.

13 Vgl. z. B. »*Shared Histories of Modernity in China and the Ottoman Empire*« in: *Journal of Early Modern History* 5.4 (2001): S. 271–408; »*Manchu Colonialism*« in: *The International History Review* 20.2 (1998): S. 255–388.

14 Vgl. Isamoglu / Perdue 2001. Modernisierungs- und Weltsystemtheorien werden hier charakterisiert als jene dominanten Ansätze, in denen seit dem 2. Weltkrieg durchgehend der Westen als Subjekt und der Nicht-Westen als Objekt von Herrschaft konzipiert werden.

15 Zu kritischen Beiträgen betreffend die globale

Einbeziehung von außereuropäischen Staaten und Gesellschaften, die in den entsprechenden Disziplinen über viele Jahrzehnte einer sehr groben und definitiv unbefriedigenden Periodisierung unterworfen worden waren. Für die chinesische Geschichte etwa galt in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, dass die »Tradition« (= Gesellschaften, die vormodernen negativ besetzten Vorstellungen und Institutionen unterworfen sind) von der »Moderne« (= das von den westlichen Mächten als Angebot einer Befreiung aus der Tradition überbrachte Verständnis der im Westen über einen langen Zeitraum entwickelten Moderne) abgelöst wurde.[16] Laura Hostetler etwa schlägt vor, diese höchst unbefriedigende Dichotomie von Tradition und Moderne grundsätzlich aufzugeben zugunsten einer Unterscheidung von einerseits indigenen, das heißt autochthonen und zeitlich nicht gebundenen Entwicklungen (die also nicht nur in der »Tradition«, sondern auch in der Moderne vorkommen können), und den im globalen Vergleich zu betrachtenden frühneuzeitlichen und modernen Entwicklungen andererseits.[17]

Die globale Verwendung des Begriffes »frühe Neuzeit« stützt sich auf unübersehbare Parallelen von Entwicklungen in Europa und außerhalb. In Zentralasien etwa produzierten China, die Mongolei und Russland im 17. und 18. Jahrhundert Karten als Waffe im Kampf um die Vorherrschaft in der Region. Und es waren Karten, die in Ausmaßen und Genauigkeit und in der Zweckbindung den europäischen dieser Jahrhunderte vergleichbar waren. Sie wurden mit Hilfe westeuropäischer kartografischer Kenntnisse (vermittelt durch Jesuiten in China, schwedische Offiziere oder andere Europäer in Russland und im Dzungarenreich) angefertigt. Das heißt, die Kaiser, Zaren und Khane, die an Zentralasien interessiert waren, förderten (zur selben Zeit und in derselben Weise wie etwa Ludwig XIV. in Frankreich) moderne Kartografie (und Ethnografie), ließen ihre Territorien mit Hilfe westlicher kartografischer Methoden vermessen, legten die Grenzen fest (und ließen sich diese in Verträgen mit den Nachbarstaaten bestätigen) und ließen schließlich Teilkarten und »Atlanten« des ganzen Reiches anfertigen. Hier handelt es sich um zentrale Anliegen der europäischen Nationalstaaten, die – aufgrund der Vernetzung des »modernen« Wissens im 17. Jahrhundert – gleichzeitig und mit vergleichbaren Zielsetzungen im zentralasiatischen Raum verfolgt wurden.[18] Ohne Zweifel wiesen die Ergebnisse dieser kartografischen Unternehmungen – trotz des Primats der Wissenschaftlichkeit moderner Kartografie – die jeweiligen kulturellen Präferenzen auf: Jede vom Herrscher beauftragte Karte privilegierte das, was der Auftraggeber zu sehen wünschte. Es gab einerseits Unter-

Die globale Verwendung des Begriffes »frühe Neuzeit« stützt sich auf unübersehbare Parallelen von Entwicklungen in Europa und außerhalb.

Verwendung dieses Periodisierungsbegriffs siehe etwa Struve 2004.

16 Im Bereich der Modernen China-Studien steht John King Fairbank, der diese Disziplin nach dem zweiten Weltkrieg in Harvard sehr verdienstvoll aufgebaut und mit seinen Schülern über Jahrzehnte dominiert hatte, für dieses Tradition-Moderne-Paradigma. Siehe mehr zu Fairbank in Kapitel III.1.

17 Vgl. Hostetler 2001, S. 21–25.

18 Vgl. Hostetler 2001.

schiede zwischen den russischen und chinesischen Karten von Zentralasien, andererseits wurden in China selbst unterschiedliche Karten angefertigt: die genauesten und detailliertesten für den engsten Kreis der politischen Entscheidungs- und Geheimnisträger, weniger detaillierte Karten für die gebildete Öffentlichkeit (immer noch ein minimaler Prozentsatz der Bevölkerung). Eine dritte – im Endeffekt am weitesten verbreitete – Version stellt die Ausgabe des sogenannten »Jesuitenatlas« von Kaiser Kangxi (reg. 1662–1722) dar, den europäische Verlagshäuser für das europäische Publikum aufbereiteten. In Summe tragen China, Russland und die Dzungaren zur Ausweitung der Kenntnisse über unseren Erdball in der frühen Neuzeit bei. Und die definitiven Grenzziehungen, die schließlich Zentralasien zwischen Russland und China aufteilten und damit ein Zeitalter der fließenden, sich über Jahrhunderte verlagernden Grenzen in dieser Region beendeten, entsprachen den Zielsetzungen der Grenzziehungen in anderen Teilen Eurasiens, die ebenfalls im 17. Jahrhundert ihre Grenzen in Friedensverträgen festlegten: die Ottomanen mit den Habsburgern, die Russen mit den Ottomanen und anderen, die Chinesen mit den Russen usw.[19]

Eine Reihe von Einzelstudien sprechen weitere Ebenen der Vergleichbarkeit an: Die Techniken und Strategien der Qing und westlicher imperialistischer Staaten in der Eroberung von Kolonien, die Durchdringung der Administration kolonisierter Gebiete, die Konzepte der indirekten Herrschaft, Einsatz und Kontrolle der lokalen Eliten, der Mix von kolonialen Systemen, das heißt unterschiedliche Institutionen zur Verwaltung kolonialer Besitzungen in Anpassung an die lokalen Verhältnisse, der Einsatz eines pluralistischen Rechtssystems, die Repräsentationen der Völker der Kolonien in der Literatur der Zentrale (einschließlich der Rolle und des Status der Frauen) usw. Diese Untersuchungen zeigen insgesamt, dass die Qing in Unternehmungen verwickelt waren, die (neben gravierenden Unterschieden) eine verblüffende Ähnlichkeit mit jenen der expandierenden europäischen Staaten aufweisen.[20]

... dass die Qing in Unternehmungen verwickelt waren, die (neben gravierenden Unterschieden) eine verblüffende Ähnlichkeit mit jenen der expandierenden europäischen Staaten aufweisen

II.2 KOLONIALISMUS UND NATIONALISMUS

Westliche »Nationen« sind *imagined communities* genannt worden,[21] Kunstprodukte sozusagen, deren innere Vielfalt, Widersprüchlichkeit und Bruchlinien überdeckt werden von einer für den Zusammenhalt des Nationalstaates konstruierten und lange in die Vergangenheit zurückprojizierten Gemeinsamkeit des Nationalvolkes. Die ostasiatischen Gesellschaften hingegen werden in der Nationalismus-Forschung deutlich homogener wahrgenommen, als über viele Jahrhunderte hinweg in bürokratischen Imperien »vereinheitlichte« politische Gebilde. Der chinesische Nationalismus des 20. Jahrhunderts hat diese Sicht aufgegriffen, sieht die Einheitlichkeit der Nation seit Jahrhunderten gegeben und das Problem der Konstruktion einer *imagined community* als nicht relevant an. Die Mandschu-Forschungen

19 Vgl. Perdue 1998, S. 264–65.

20 Zu den Unterschieden vgl. vor allem Adas 1998.

21 Vgl. Anderson 1991.

zeigen nun, dass diese These zwar für das sogenannte Han-China eine gewisse Berechtigung haben mag, für das Qing-Imperium aber keinerlei Gültigkeit besitzt. Die Mandschus schufen einen Vielvölkerstaat, in dem sie bewusst die Vielfalt der Kulturen förderten, die Unverwechselbarkeit der verschiedenen Konstituenten des Reiches, die klare Separierung der Reichsteile, unterschiedliche Verwaltungsformen und Rechtssysteme usw. Sie schufen keinen multi-nationalen Einheitsstaat, sie kannten noch kein festgelegtes kollektives, in der alten Geschichte begründetes Wesen.[22]

Die Mandschu-Forschung formuliert zwei brisante Schlussfolgerungen. Die erste These betrifft den modernen Nationalstaat. Die Republik und die Volksrepublik China übernahmen einerseits ein Kolonialreich (die Landkarte der VR China von 1987 ist praktisch – mit Ausnahme der äußeren Mongolei – identisch mit der Karte der Qing von 1908[23]) und bestehen – konsequent im Sinne nationalistischen Denkens – auf der Unantastbarkeit von dessen Grenzen. Andererseits projiziert die nationalistische Historiografie in dieses Reich einen vereinheitlichten Nationalstaat hinein, von dem im Qing-Imperium aber nicht die Rede sein konnte: Das Imperium war nur an der Spitze, in der allgemeinen Loyalität zu einem individuellen Führer (bzw. Herrscherhaus) zusammengebunden, Nationen sind aber – ihrer Idee nach – vom Boden her, durch die allgemeine Unterordnung unter den kollektiven Willen geeint. Der Geschichtsforschung stellt sich also die Aufgabe, die Prasenjit Duara mit einem präzisen Buchtitel formuliert hat: *Rescuing History from the Nation*[24]. Der chinesische Nationalismus selbst versteht sich nicht nur als Garant der Einheit Chinas, sondern definiert sich darüber hinaus als Gegenposition zum Kolonialismus, als jene Bewegung, die die Völker vom Kolonialismus befreit. Durch die Erbschaft dieses Kolonialreiches, das er von den Qing übernommen hat, wird diese Ideologie enorm kompromittiert, und sie hat sich der Aufarbeitung dieser Problematik bisher kaum gestellt. Der chinesische Nationalstaat ist seinerseits mit dem Problem konfrontiert, dass diese Idee einer in der Geschichte begründeten gemeinsamen Destination unter den Konstituenten eine nicht akzeptierte Idee bleibt: Abspaltungstendenzen sind die Folge.

Der chinesische Nationalismus selbst versteht sich nicht nur als Garant der Einheit Chinas, sondern definiert sich darüber hinaus als Gegenposition zum Kolonialismus, als jene Bewegung, die die Völker vom Kolonialismus befreit. Durch die Erbschaft dieses Kolonialreiches, das er von den Qing übernommen hat, wird diese Ideologie enorm kompromittiert …

Für die Mandschus hingegen formuliert die Forschung eine zweite These: Wie andere frühneuzeitliche Imperien zeichnet sich das Qing-Reich durch relativ »moderne« Formen der Staatsbildung aus, die – neben der Anwendung von Gewalt – in flexiblen Strategien Ausdruck finden, in Formen und Mustern, durch die Herrschaftslegitimation »verhandelt« wurde. Der frühneuzeitliche Staat wird geradezu charakterisiert als »verhandeltes Unternehmen« (*negotiated enterprise*), im Gegensatz zu Formen des Umgangs mit sogenannten »Minderheiten« im modernen Nationalstaat, die eher als despotisch zu bezeichnen sind.[25] Die Qing boten – wie bereits angedeutet – vielfältigen lokalen Besonder-

22 Vgl. Perdue 2001, auch Rawski 1998, S. 2–8.
23 Vgl. Hostetler 2001, S. 34.
24 Vgl. Duara 1995.
25 Vgl. Islamoglu / Perdue 2001, S. 276.

heiten durch unterschiedliche, in den territorialen, ethnischen und lokalen Traditionen verankerten Herrschaftsstrukturen innerhalb einer überdachenden Struktur Platz. Das heißt, neben den »modernisierenden« Tendenzen der Grenzziehung, der Klassifizierung, der Beschränkung der Mobilität zum Zwecke der Erfassung der Bevölkerung für Steuerzwecke sowie der Bestellung verlässlicher örtlicher Führer waren sie weit entfernt von jenen höchst einengenden und gleichmachenden Tendenzen der modernen Nationalstaaten. Diese Anpassung an lokale kulturelle bis militärische Erfordernisse wird als in hohem Maße kreative Politik und Verwaltung gesehen, als Fähigkeit zur an die Vielfalt der Konstituenten des Reiches angepassten Ausübung von Herrschaft. In Summe: *»These barbarians did impose a kind of solution.[...] The empire is the specter that haunts the modern nation. Rejected as emblematic of the dark past, it leaves its inescapable traces on the territorial and subjective claims of the modern political community. As a source of both pride and shame, it inspires inadequate histories that attempt to embrace its contradictions in a single narrative that links it seamlessly to a people's common destiny. But its diversity cannot be suppressed. Recovering the multiple accommodations between center and locality, between state and local elites, or core and periphery, makes the story much more complex, but truer to lived experience. In the long run, national communities need genuine, not factitious histories, that are sensitive to the unavoidable pluralities of social experience.«*[26]

Der Qing-Hof »regelte« seine Beziehungen zu den verschiedenen Konstituenten des Reiches einerseits und zu Herrschaftsbereichen außerhalb seines direkten Einflusses andererseits in Form von komplexen Inszenierungen, die sich auf höchster Ebene in Begegnungen der Repräsentanten dieser Konstituenten mit dem Kaiser entfalteten.

III UMFASSEN UND AUFNEHMEN

RITUAL UND DIPLOMATIE IN DER »AUSSENPOLITIK« DER MANDSCHUS

Der Qing-Hof »regelte« seine Beziehungen zu den verschiedenen Konstituenten des Reiches einerseits und zu Herrschaftsbereichen außerhalb seines direkten Einflusses andererseits in Form von komplexen Inszenierungen, die sich auf höchster Ebene in Begegnungen der Repräsentanten dieser Konstituenten mit dem Kaiser entfalteten. Die westlichen Mächte, die im späten 18. Jahrhundert Beziehungen zum Reich der Mitte anbahnten, hatten mit den Anforderungen dieser zeremoniellen Treffen besondere Schwierigkeiten: Probleme der Anpassung an das vorgeschriebene »Protokoll« und noch größere Schwierigkeiten, den Sinn und die Implikationen dieses prozessualen rituellen Geschehens zu verstehen. Da die diplomatischen Repräsentanten der europäischen Imperien und Nationalstaaten (ebenso wie ihre Händler und Missionare) zu diesem Zeitpunkt aber eine sehr dezidierte Vorstellung von der Überlegenheit ihrer eigenen Institutionen sowie der Weltanschauung, auf der diese fußten hatten, entwarfen sie ein Gesamtbild der Rückständigkeit, Irrationalität und Unangemessenheit chinesischer Institutionen, in denen das »unsinnige« und »unzumutbare« Protokoll der kaiserlichen Audienzen eine entsprechende Erklärung fand. Da diese Vorstellung einer privilegierten Position westlicher Geschichte, Politik, Kultur und Weltanschauung anhält,[27] beginnen die

26 Vgl. Perdue 2001, S. 303–304.

27 Vgl. die bis heute einflussreiche Konstruktion

folgenden Darstellungen mit dem Versuch einer Dekonstruktion von zwei in der westlichen (populären wie wissenschaftlichen) Vorstellung entscheidenden Symbolen der chinesischen Weltordnung: Tribut und *koutou*. Damit sollen Stolpersteine für eine neue Sicht der Begegnung Chinas mit der Welt im 17. und 18. Jahrhundert aus dem Weg geräumt werden.

III.1 Tribut und *koutou*
Symbole einer imaginierten chinesischen Weltordnung

Die Chinawissenschaft hat sich vor allem seit dem zweiten Weltkrieg intensiv mit den Außenbeziehungen der Qing auseinandergesetzt. Federführend war dabei der Harvard Professor John King Fairbank: *»For the last fifty years the tribute system synthesis, popularized by John K. Fairbank, has been the reigning interpretative framework for organizing materials about traditional Chinese foreign relations«*.[28] Aus der Position der gegenwärtigen Forschung betrachtet, beurteilten Fairbank und seine Schule das »diplomatische Protokoll« des Qing-Hofes aus dem Verständnishorizont moderner (= westlicher) diplomatischer Beziehungen und versperrten dadurch die Sicht auf die Komplexität der für die Qing-Diplomatie konstitutiven Rituale. Sie waren dabei zweifelsohne beeinflusst von der westlichen außerwissenschaftlichen Perzeption (von Diplomaten, Übersetzern, Händlern und Missionaren), die sich schon seit Ende des 18. Jahrhunderts auf zwei als besonders anstößig empfundene Aspekte des chinesischen Zeremoniells konzentrierten: Tribut und *koutou*. Der Begriff *koutou* steht im chinesischen für eine bestimmte Form der Prostration: ein dreifacher Kniefall (auf beiden Knien), und bei jedem Kniefall musste die Stirn dreimal den Boden berühren. Dieser *koutou* wurde allen abverlangt, denen der Sohn des Himmels eine Audienz gewährte, also von chinesischer Seite völlig natürlich auch den westlichen Diplomaten. Tribut war ebenfalls Teil des Gastrituals, also der bis ins Detail geregelten rituellen Begegnungen des Kaisers mit Gästen, ein Ritual, das im chinesischen auch als »Gäste aus der Ferne ehren und ihnen Wohltaten erweisen« (*huairou yuanren*) bezeichnet wurde. Zum Wesen des Tributs scheint es gehört zu haben, dass die Gäste lokale Produkte, also hauptsächlich jene Erträge des Bodens, die charakteristisch für ihr Land waren, dem Kaiser als symbolische Geschenke überbrachten. Der Kaiser seinerseits pflegte die Gäste reichlich mit (den besonders hochwertigen) Produkten aus China wie etwa Seide zu beschenken. Ohne Zweifel waren sowohl der *koutou* als auch der Tribut Zeichen der Anerkennung des chinesischen Kaisers als Sohn des Himmels und damit Gesten der Unterwerfung unter seine unterschiedliche Formen annehmende Oberhoheit.

Ohne Zweifel waren sowohl der *koutou* als auch der Tribut Zeichen der Anerkennung des chinesischen Kaisers als Sohn des Himmels und damit Gesten der Unterwerfung unter seine unterschiedliche Formen annehmende Oberhoheit.

Herausgerissen aus dem höchst komplexen Kontext der Abläufe des Gastrituals, die in ihrer Gesamtheit die Herrschaftsansprüche des

des »Orients«, bahnbrechend dargestellt in Said 1995.

28 Vgl. Hevia 1993a, S. 66. Fairbank selbst hat dieses Thema in einer großen Anzahl seiner Arbeiten behandelt.

chinesischen Kaisers nicht nur symbolisierten, sondern auch den Prozess darstellten, in dem und durch den diese Herrschaft erst konstituiert wurde, begannen die beiden Begriffe Tribut und *koutou* ein Eigenleben: Sie wurden zu Chiffren für Despotismus, erniedrigende Unterwerfung, Rückständigkeit, Unzivilisiertheit des chinesischen Kaiserreiches. Dem gegenüber stand der »fortschrittliche« Westen, der am Wiener Kongress 1814–15 endgültig jenes diplomatische Protokoll festlegte, das als die einzige »zivilisierte« Form des Umgangs »gleichberechtigter« Staaten miteinander galt. Und der wissenschaftliche Diskurs über die Fragen der kaiserlichen Außenpolitik nach dem zweiten Weltkrieg bewegte sich seinerseits auf modernisierungstheoretischen Gleisen, das heißt auch er ging von der privilegierten Position der europäischen Geschichte aus, die auch im diplomatischen Protokoll Ausdruck fand. Auch dieser Diskurs riss Tribut und *koutou* aus dem gesamthaften Prozess von Herrschaftsbegründung im »Gastritual« heraus,[29] das heißt, auch in der Schule von J.K. Fairbank wurden Tribut (*gong*) **und** *koutou* zum prägnantesten Ausdruck der Funktion der chinesischen Außenpolitik: nicht nur der Versuch, die überragende Stellung des chinesischen Kaisers als »Sohn des Himmels« sowie sein »Mandat des Himmels« (*tianming*) gegenüber allen anderen Herrschaften durchzusetzen, sondern vor allem auch Ausdruck »erbärmlicher Unterwürfigkeit« von Seiten aller »Untertanen«, die sich noch dazu Sklaven nennen mussten, und grenzenloser Überheblichkeit von Seiten des chinesischen Kaisers, der meinte, über allen anderen Königen und Herrschaften zu stehen.

Und der wissenschaftliche Diskurs über die Fragen der kaiserlichen Außenpolitik nach dem zweiten Weltkrieg bewegte sich seinerseits auf modernisierungstheoretischen Gleisen, das heißt auch er ging von der privilegierten Position der europäischen Geschichte aus, die auch im diplomatischen Protokoll Ausdruck fand.

Diese Konzeption von Tribut und *koutou* wird in der neuen Mandschu-Forschung auf drei Ebenen kritisiert.[30] Erstens tendiert sie dazu, das Tributsystem der Geschichtlichkeit, der Kontingenz zu entziehen, hält aber genau darin der Geschichte nicht stand. China hatte immer Nachbarn im Norden und Nordwesten, die eine beträchtliche Gefährdung der territorialen Integrität und politischen Souveränität darstellten und musste daher Strategien für einen modus vivendi mit diesen Nachbarn entwickeln. Da diese nicht nur militärisch stark und gefährlich, sondern aufgrund ihrer nomadischen Lebensweise auch auf die ökonomische Unterstützung durch die sesshaften Chinesen angewiesenen waren, fußten die erfolgreichsten dieser strategischen Konzepte auf der Anerkennung der Stärke dieser Nachbarn und der Erfüllung ihrer ökonomischen Bedürfnisse. Arthur Waldron hat diese Notwendigkeit und Dringlichkeit der Anpassung an die realen Verhältnisse, die ein *give and take* einschlossen, über Jahrhunderte verfolgt. Dabei konnte er überzeugend die historische Bedingtheit des »Tributsystems« nachweisen. Als eine erfolgreiche Strategie gegenüber den Steppennomaden machte es erstaunliche Wandlungsprozesse durch, bis hin zur Aufgabe des Anspruchs an eine chinesische Oberhoheit im diplomatischen Verkehr: China

29 *Binli* (Gastritual) wird in einem Unterkapitel des Werkes *da qing tongli* (Gesamtheit der Rituale der Großen Qing) behandelt.

30 Am umfassendsten in Hevia 1993a und 1995.

verpflichtete sich in Verträgen mit Verbänden nördlicher Steppenvölker einerseits zu enormen regelmäßigen Hilfslieferungen, die die Nomaden bewegen sollten, ihre Raubzüge in China (eine Form der Selbstbedienung) einzustellen, und anerkannte andererseits in einigen dieser Verträge die Unabhängigkeit und Gleichwertigkeit beider Staaten und die gleichrangige Stellung des Khans und des Kaisers.[31]

Zweitens stellt das Fairbanksche Modell des chinesischen Tributsystems ein ideologisches Konstrukt im Sinne von Edward Saids »Orientalismus« dar. Es fügt sich in jenes umfassende kulturelle Projekt ein, das den »Westen« als privilegierten Ort intellektueller, politischer und ökonomischer Aktivitäten konstruiert. China wird in diesem Modell als ein Land dargestellt, das bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts archaisch traditionell war, in der chinesischen Außenpolitik verwischten sich die Grenzen zwischen Symbol und Realität, die Formen wurden nicht nur für Realität gehalten, die Realität wurde so zurechtgebogen, dass sie den äußeren Erscheinungen bzw. dem öffentlichen Auftreten entsprach. Der eigentliche Grund für den Zerfall des chinesischen Reiches konnte darin gesehen werden, dass die Ritualisierung Rationalität über ein gewisses Niveau hinaus verhinderte, dass sie der Illusion der imperialen Macht Vorschub leistete und das Haupthindernis für eine kreative Antwort Chinas auf den Westen darstellte.

Diese Konstruktion des »Westens« als privilegierter Ort intellektueller Tätigkeiten verleitete drittens zu einem unangemessenen funktionalen und symbolischen Verständnis des chinesischen Rituals. *»Rituals refer* [nach Fairbank] *to things outside themselves; their actual content is, therefore, of less importance than these referents. Rituals are a typical feature of archaic or premodern societies. As such, they indicate an absence of fully conscious rationality, a confusion of categories, and a limited understanding of cause-and-effect relationship.«*[32] Der Text des gesamthaften Prozesses der Konstituierung von Herrschaft im »Gastritual« wurde daher auf der Basis der Privilegierung des europäischen Weges schlecht, das heißt falsch gelesen. Die Rede von der »Natürlichkeit« europäischen diplomatischen Protokolls »erzwang« gleichermaßen die Einstufung der chinesischen Rituale als unannehmbar, weil »unnatürlich«, die Menschenwürde verletzend, rationalen Vorstellungen hohnlachend, nicht nur nicht fortschrittlich, sondern schlicht »archaisch«.

Diese Konstruktion des »Westens« als privilegierter Ort intellektueller Tätigkeiten verleitete drittens zu einem unangemessenen funktionalen und symbolischen Verständnis des chinesischen Rituals.

Wie ist das »Gastritual« richtig zu lesen? James L. Hevia liefert eine zusammenfassende Darstellung am Beispiel der unterschiedlichen Auffassung von Souveränität.[33] Die westlichen Nationalstaaten verstanden sich selbst gemäß den Prinzipien des »einheitlichen Ganzen« (dessen Inbegriff der König war) und des »Ausschlusses« (verkörpert in der Souveränität über ein unantastbares Territorium, die Bevölkerung, usw.). Für diese Exklusivität war aber die Anerkennung durch andere, ebenso

31 Vgl. Schwarz-Schilling 1959, Waldron 1990.

32 Vgl. Hevia 1995, S. 19.

33 Vgl. Hevia 1994.

auf Exklusivität gegründeten Staaten konstitutiv. Hofzeremonien, konkret das diplomatische Protokoll (Kleidung der Botschafter, ihre räumliche Positionierung bei Audienzen, körperliche Gesten wie Verneigung, Abnahme der Kopfbedeckung, Handkuss usw.) ermöglichten gegenseitige Anerkennung als Zeichen von Gleichheit und Souveränität für beide Parteien. Die Mandschu-chinesische Auffassung von Souveränität geht in vieler Hinsicht von gegenteiligen Grundannahmen aus. Die Aufgabe, die sich die Mandschu-Kaiser stellten, war, andere – oft sehr fremde – Entitäten in die kaiserliche Souveränität zu integrieren, was wiederum bedeutete, andere Machtzentren (etwa Könige) erfolgreich »aufzunehmen« (*inclusion*) und zu »umfassen« (*encompassment*). Das Ritual, in dem diese Integration »vollzogen« wurde, war zugleich Hilfsmittel und Arena dieses Umfassens. Die zeremoniellen Praktiken manifestierten einerseits die generativen Kräfte des Vorgesetzten (Kaiser), diesen Prozess in die Wege zu leiten, andererseits die Fähigkeiten der Geringeren (Vertreter anderer Länder), durch ihre Aktionen die Abfolge der Ereignisse, die der Kaiser in Bewegung gesetzt hatte, zum Abschluss (zur Vollendung) zu bringen. Der Vorgesetzte und die Geringeren konstruierten so eine historisch spezifische, situationsabhängige Beziehung zwischen dem höchsten Herren und den geringeren Herren.

Die Aufgabe, die sich die Mandschu-Kaiser stellten, war, andere – oft sehr fremde – Entitäten in die kaiserliche Souveränität zu integrieren, was wiederum bedeutete, andere Machtzentren (etwa Könige) erfolgreich »aufzunehmen« und zu »umfassen«. Das Ritual, in dem diese Integration »vollzogen« wurde, war zugleich Hilfsmittel und Arena dieses Umfassens.

Die Fähigkeiten der Geringeren, das vom obersten Herrn in die Wege Geleitete zu vollenden, ist dabei entscheidend für das Zustandekommen der Beziehungen. Beim jährlichen Opfer am Himmelstempel, in dem der Kaiser gegenüber dem Himmel (*tian*) den Part des Geringeren darstellt, vollzieht er selbst den vollen *koutou* gegenüber dem obersten Herrn und vollendet als der Geringere das Werk des Höheren (des Himmels). Dieses Ritual zeigt besonders deutlich, dass der *koutou* – in jedem Ritual eine einzelne Geste innerhalb eines großen, prozesshaften Geschehens – keinesfalls als »erniedrigende Knechtschaft« verstanden werden kann – er hat nur eine (nicht unwichtige) Funktion unter vielen anderen im »Gastritual«, und ebenso in der chinesischen Weltordnung. Das Ritual der Qing bedeutet also in ganz hohem Maß eine Konstruktion durch Interaktion, ein Konstituieren durch rituelles Geschehen von mehreren Akteuren. Es waren immer beide Parteien bemüht, gestufte, ernsthafte Loyalitäten zu konstruieren, also asymmetrische Hierarchien. Die Teilnehmer überprüften, ob die körperlichen Bewegungen des anderen als äußere Zeichen der inneren Verfassung wirklich ernsthaft und aufrichtig waren.

In den Beziehungen zwischen Kaiser und den höchsten buddhistischen Lamas (dem Dalai Lama in Tibet und dem Khutukhtu in der Mongolei) wird besonders deutlich, dass in diesem Prozess auch beide Parteien versuchen konnten, die Position des Höhergestellten in irgendeiner Form für sich in Anspruch zu nehmen und zu errichten: Der Kaiser die imperiale Souveränität, die ebenso machtvolle konkurrierende Sichtweise des Kosmos durch die Lamas eine Stellung, die sie selbst über die Vielfalt der weltlichen Herren erhob, auch

und gerade wenn diese – wie im Falle des Kaisers – ihre Schutzherren waren. Hätten die Lamas die Mandschu-Kaiser dauerhaft als ihre Schüler in ihr kosmisches Bild inkorporieren können, wäre das eine Herausforderung der Ansprüche auf höchste Herrschaft der Kaiser in Zentralasien gewesen. Das vielleicht entscheidendste Merkmal dieses rituellen Geschehen ist daher das »Werden«. Im Qing-Ritual deuten daher Körper, ihre Positionierung im Raum, ihre Bewegungen, nicht symbolisch auf eine andere Realität hin, sind nicht nur der Ausdruck innerer Eigenschaften, vielmehr realisieren sie im Raum soziale und politische Beziehungen, sie bringen die Asymmetrien einer umfassenden Souveränität zustande. Insofern, als die kaiserlichen Audienzen an den spezifischen Stadien politischer Beziehungen arbeiten, sie konstituieren und zugleich zur Schau stellen, waren die körperlichen Dispositionen der rituellen Akteure mehr als »bloß zeremoniell«, es geht vielmehr um das Ritual als Prozess der Verkörperung.

III.2 Das »Mandat des Himmels«

Die Mandschus eroberten 1644 Beijing und gründeten eine neue Dynastie, die Qing. Um das »Mandat des Himmels«, das heißt die dauerhafte Legitimation kaiserlicher Herrschaft über China zu erlangen, hatten sie aber noch große Herausforderungen zu meistern: Die Akzeptanz durch die chinesische Elite – konkret die durch ein Prüfungssystem rekrutierte Beamtenschaft, ohne die in China kein Staat zu machen war – setzte eine gründliche Beherrschung der klassischen chinesischen Sprache, der Vorschriften der chinesischen Sitten und Gebräuche, der Werte und Gepflogenheiten der angesprochenen Elite, und vor allem eine Herrschaftsform, die dem »imperialen Konfuzianismus« in möglichst großem Umfang genüge tat, voraus. Da die Mandschus vor der Eroberung Chinas in der Mandschurei schon engen Kontakt mit der chinesischen Bildungsschicht – vor allem durch Rekrutierung von Beratern und Beamten – gepflegt und eine Verwaltungsstruktur aufgebaut hatten, die in vielerlei Hinsicht Anleihen vom chinesischen Modell genommen hatte, waren sie auf ihre Aufgabe gut vorbereitet. Vor allem aber waren sie bereit und fähig, schnell, intensiv und umfassend zu lernen und diesen Anforderungen des imperialen Konfuzianismus zu entsprechen. Die Qing-Kaiser sind mitunter als die besseren Konfuzianer bezeichnet worden, so »sinisiert«, dass sie den imperialen Konfuzianismus im Vergleich zu Kaisern aus Han-chinesischen Dynastien besser vertraten und förderten.[34] Ihre in der Tat herausragende Verkörperung konfuzianischer Herrschertugenden und -aktivitäten zeigten sich auf vielen Ebenen. Der Diensteifer der Kaiser,[35] die umfassende Sammlung des vorhandenen chinesischen Schrifttums in der unvergleichli-

Im Qing-Ritual deuten daher Körper, ihre Positionierung im Raum, ihre Bewegungen, nicht symbolisch auf eine andere Realität hin, sind nicht nur der Ausdruck innerer Eigenschaften, vielmehr realisieren sie im Raum soziale und politische Beziehungen, sie bringen die Asymmetrien einer umfassenden Souveränität zustande.

34 Zur Kritik an der These der »Sinisierung« der Mandschu Herrscher seit den späten 1990er Jahren vgl. vor allem Rawski 1996 und 1998, Crossley 1990 und 1999, Perdue 2001 und andere; zu einer aggressiven Verteidigung der Sinisierungsthese vgl. Ho 1998; hier finden sich auch die wichtigsten Zitate zu den Qing als den »bestmöglichen« Konfuzianern, S. 142–144.

35 Vgl. z. B. Rowe 2001.

chen sogenannten kaiserlichen Bibliothek (*siku quanshu*),[36] die Herausgabe der Geschichte der Ming, die zu den qualitativ besten Dynastiegeschichten gehört, sind positive Beispiele. Die Mandschus zeigten auch große (mitunter paranoide) Sorge um den guten »konfuzianischen« Ruf [37] sowie eine wahrhaft paranoide Angst vor heimlicher Verunglimpfung als Barbaren.[38] Schließlich bot das 18. Jahrhundert eine äußerst dichte Dokumentation der konfuzianischen Rituale, das heißt, die Mandschu-Kaiser dieser Periode betätigten sich selbst als Zeugen und Interpreten ihrer vorbildhaften Verkörperung des königlichen Weges (*wangdao*). Sie belegten in extenso durch sorgfältige, regelmäßige, ernsthafte Durchführung der Riten ihre Funktion als Vermittler zwischen den Lebenden und Toten, als Medien, die die Familien, die Clans, das gesamte *tianxia* in »Ordnung« brachten.

»Sinisierung« im Han-chinesischen Bereich ging aber Hand in Hand mit der Betonung der Unverwechselbarkeit der verschiedenen Konstituenten.

Insgesamt gewannen die Mandschus als nicht Han-chinesische Dynastie durch eine höchst gekonnte Synthese von Strategien und Taktiken die Loyalität und Mitarbeit der chinesischen Elite in einem Ausmaß, wie es wahrscheinlich vor ihnen keiner Fremddynastie gelungen war. Dieser politische Mix bestand aus stark zentralisierter (und wo als nötig erachtet brutal rücksichtsloser) Machtausübung, glaubhafter und höchst reizvoller Förderung der Elite (auch durch die oben erwähnten kulturellen Großprojekte), Steigerung des Lebensstandards der Bevölkerung und der Wirtschaftskraft und dadurch Erhaltung des sozialen Friedens bis Ende des 18. Jahrhunderts (die sogenannte »Pax Mandschurika). Soweit diese Qualitäten von Regieren, Fördern und Verwalten der Han-chinesischen Reichshälfte »Sinisierung« voraussetzen, mag man die Mandschus in der Tat als »sinisiert« bezeichnen.

»Sinisierung« im Han-chinesischen Bereich ging aber – wie bereits mehrfach erwähnt – Hand in Hand mit der Betonung der Unverwechselbarkeit der verschiedenen Konstituenten. Das galt auch für die Mandschus als Volk. Vor allem unter Kaiser Qianlong (reg. 1736–1795) wurden die Mandschus dringend – wenngleich ohne dauerhaften Erfolg[39] – aufgefordert, ihre Sprache zu pflegen und ihre kulturellen Besonderheiten (etwa die Reitkunst, die Kunst der Bogeschießens zu Pferd, traditionelle Kleidung, Heiratsgebräuche). Es war den Mandschus (die alle in der militärischen Organisation der Banner erfasst

36 Vgl. Guy 1987.

37 Vgl. Spence 2001.

38 Vgl. Goodrich 1966, Spence 2001, Guy 1987. Dass auch Inquisition zu den Aufgaben eines konfuzianischen Herrschers gehörte, lässt sich theoretisch gut begründen: Zu regieren hieß in der chinesischen Kosmologie das Mandat (*ming*) des Himmels zu empfangen, konkret zum Kommunikator der Gemeinschaft (bzw. von allem was unter dem Himmel ist) mit dem Himmel auserkoren zu sein. Damit war der Sohn des Himmels der, dem die Sprache zu eigen war. Das bedeutete nicht nur kreative Tätigkeit (siehe die Publikationstätigkeit oben), sondern auch destruktive: Die Funktion des Kaisers beinhaltete auch Worte und Symbole zu ändern, zu zensurieren, zu verbergen, zu vernichten. Inquisition war Teil des Mandates des Himmels. Siehe dazu Crossley 1992, S. 1480–1483.

39 Vgl. Crossley 1990.

waren) streng verboten, Mischehen einzugehen, sie waren sowohl in der Hauptstadt als auch in den Garnisonsstädten streng von den Chinesen separiert. Selbst die Aufnahme einer Erwerbstätigkeit im chinesischen Bereich der Garnisonsstädte oder der Besuch der Vergnügungsstätten in Beijings Chinesenvierteln – von der Oberschicht der Mandschus sehr geschätzt – erregte das große Missfallen des Kaiserhauses und hatte ernste Ermahnungen zur Folge. In Zentralasien stellte die Rücksichtnahme auf die Besonderheiten der dortigen Völker ein wesentliches Element der Herrschaftslegitimation dar, und dafür nahmen die Qing-Kaiser Rollen an, die den Anforderungen des imperialen Konfuzianismus so sehr widersprachen, dass sie im Han-chinesischen Reichsteil »verheimlicht« werden mussten.

III.3 Kaiser Qianlong als Bodhisattva differenzierte imperiale Repräsentationen in einem multinationalen, multiethnischen und multilingualen Reich

Zwischen 1660 und 1760 verdoppelten die Qing das Territorium, das sie kontrollierten. Das Ausgreifen in neue Räume war an sich natürlich nicht neu in der chinesischen Geschichte, ganz im Gegenteil. Auch das Reich der Mitte hatte kleinräumig begonnen, war schon lange vor Beginn der Kaiserzeit schrittweise in die Räume anderer Ethnien vorgedrungen und hatte sie sich einverleibt, und setzte diesen Expansionstrend nach Gründung des chinesischen Kaiserreiches 221 v. u. Z. mit größerem Aufwand und in neuen Dimensionen fort. Bereits die großen Dynastien der Han (206 v. u. Z. – 220 u. Z.) und Tang (618–907) hatten den chinesischen Einfluss in jene Gebiete im Nordwesten vorangetrieben, in denen auch die Qing riesige Gebiete ihrer Herrschaft unterordneten. Wie die Qing hatten auch frühere Fremddynastien ihre Herkunftsräume in das chinesische Reich eingebracht. Und sowohl Han-chinesische als auch Fremddynastien hatten außenpolitische Diskurse geführt und Praktiken institutionalisiert, die im Rahmen des Konzeptes von *tianxia* (»Alles unter dem Himmel«) die Position des Kaisers (*tianzi*, »Sohn des Himmels«) in einem globalen Kontext konstruierten. Die Politik schwankte dabei zwischen der Betonung von Ausgrenzung des Fremden (hier die zivilisierte Welt, dort die barbarische), der Abgrenzung des Innen vom Außen einerseits und einer Politik, die von Verständnis für die und einer positiven Grundhaltung gegenüber der Andersartigkeit fremder Völker geprägt war.

In Zentralasien stellte die Rücksichtnahme auf die Besonderheiten der dortigen Völker ein wesentliches Element der Herrschaftslegitimation dar.

Wo gingen die Mandschus über ihre Vorgänger hinaus? Einerseits zeichnete sie eine – im spätkaiserlichen China herausragende – Sensibilität und Offenheit für und ein durch keine kulturellen Barrieren behindertes Interesse an »Ausländern«, ihren Ländern, Institutionen, Erfahrungen und Kenntnissen aus. Aus dieser Offenheit sowie aus einer grundsätzlichen großen Neugier heraus knüpften z. B. frühe Qing-Kaiser enge und vertrauensvolle Kontakte zu den Jesuitenmissionaren. In intensiven Auseinandersetzungen mit deren Kenntnissen – ein besonderes Interesse galt

den frühneuzeitlichen (militärischen) Technologien – schufen sie sich auch ein Bild der globalen Machtverhältnisse sowie des Einflusses neuer Technologien auf dieses globale Gefüge, das sie zu bewussten *global players* machte. Andererseits waren sie besonders kreativ im Umgang mit der kulturellen Vielfalt der zu integrierenden Konstituenten. Die Qing hatten es in Han-China mit einer höchst komplex kommerzialisierten Agrargesellschaft zu tun, in Zentralasien mit riesigen Territorien, in denen nomadische Viehzüchter um spärliche Weideplätze konkurrierten. Han-China sah sich im Verlauf seiner Geschichte meist als einzige zivilisatorische Großmacht, der gegenüber es nur Abstufungen auf dem Weg von der Barbarei in die Zivilisation gab, die zentralasiatischen Gesellschaften hatten zwar eine lange Geschichte der Auseinandersetzungen mit China, weder einflussreiche Klöster, noch stolze nomadische Krieger, Viehzüchter und Händler zeigten aber besonderes Interesse an der chinesischen Kulturtradition. Die säkularisierte chinesische Elite zeichnete sich durch klassische Bildung aus und sah ihre primäre Aufgabe in der Zivilisierung durch Vorbildwirkung, in der Sicherstellung der materiellen Wohlfahrt der Bevölkerung und in der Aufrechterhaltung der angestammten Ordnung (= des sozialen Friedens), die religiösen Eliten Zentralasien hatten einerseits enormen Einfluss auf die weltlichen Herrschaften, ihre Legitimation lag in nicht geringem Ausmaß in der Förderung des Buddhismus, ihr soziales Engagement betraf eher die Klöster, und ihr Bestreben ging dahin, eine privilegierte Stellung der höchsten religiösen Vertreter gegenüber dem Kaiser zu verankern.

Die Qing hatten es in Han-China mit einer höchst komplex kommerzialisierten Agrargesellschaft zu tun, in Zentralasien mit riesigen Territorien, in denen nomadische Viehzüchter um spärliche Weideplätze konkurrierten.

Neben bereits erwähnten Strategien in der Annäherung an die zentralasiatischen Völker und ihre Eliten sind jene Rituale von besonderer Bedeutung, welche eine ganz besondere, sozusagen bevorzugende Beziehung der Kaiser zu diesen Konstituenten zum Ausdruck brachten. Einerseits waren die Qing darauf bedacht, die Gleichberechtigung aller Konstituenten hervorzuheben, das heißt die gleiche Wertschätzung für alle Kulturen. Weder Mongolen, noch Tibeter, noch Uighuren, noch Mandschus wurden zur Sinisierung angehalten, wobei Sinisierung die Angleichung an die dominante (chinesische) Kultur, welche definiert wurde durch konfuzianische Normen und Werte im weitesten Sinn des Wortes, bedeutet.[40] Darüber hinaus aber konnten die Mongolen sogar den Eindruck erhalten, dass sie – auch gegenüber den Han-Chinesen – mit ganz besonders herzlichen und engen Beziehungen zum Herrscherhaus ausgezeichnet wurden. Ein auf der Ebene der Ministerien positioniertes neugeschaffenes »Amt für die Verwaltung der äußeren Provinzen« (*lifanyuan*) war verantwortlich für die kulturellen und ökonomischen Verbindungen zwischen dem Kaiserhaus und Tibet, Xinjiang und der Mongolei. Drei Rituale der Begegnung der Eliten dieser Regionen mit dem Kaiser sind von besonderer Bedeutung: die sogenannte »Pil-

40 Diese »*equality of barbarian and Chinese as subjects*« war auch schon eine Markenzeichen des großen Tang-Kaisers Taizong (reg. 627–649) gewesen, vgl. Ho 1998, S. 131–137.

gerfahrt zum Kaiser«, die »kaiserliche Jagd« und die »Tributgesandtschaften«. Einerseits vom Kaiserhaus vorgeschrieben, andererseits ein ganz besonderes Privileg für diese Eliten, stellten diese Begegnungen rituelle Prozesse dar, in denen und durch die seit Jahrhunderten gepflegten kulturellen Gegensätze zwischen den nomadischen Nachbarn in Zentralasien und dem chinesischen Kaiserhof systematisch eliminiert wurden: Den Eliten wurde vorgeführt, dass sie einen besonderen Platz in der imperialen Weltordnung einnahmen, dem Kaiser besonders nahe standen. Einladungen zu diesen prächtigen Jagdgesellschaften oder zu den »Familienfesten« des Herrscherhauses (wie etwa Hochzeiten oder Geburtstage) waren der Ort, an dem der Kaiser diese besondere Nähe und Wertschätzung zum Ausdruck brachte.[41]

Eingebettet war diese besondere Wertschätzung auch in einem Verständnis Chinas als Teil eines größeren Ganzen, ein Verständnis, das die Mandschus einerseits mit den früheren »Fremddynastien«, allen voran mit den Mongolen teilten, das andererseits für Herrscher auf dem chinesischen Thron revolutionär war. In Crossleys Formulierung wird hier »*China as part of an Inner Asian continuum*« gesehen und Herrschaft als eine, die weit über das Konzept des Sohnes des Himmels hinaus und nicht in dieses einging. Die Mandschu Kaiser waren zugleich Sohn des Himmels und Khan der Khane. Die in ihrer Bedeutung lange marginalisierte dynamische Interaktion der politischen Geschichte Chinas und der Steppe reicht tatsächlich nicht nur in vorchristliche Jahrhunderte zurück, sie bedeutete auch eine gegenseitige Befruchtung, vor allem auch des Regierungssystems sowohl in der chinesischen Tradition als auch in den Khanaten Zentralasiens. Seit der Tang-Zeit waren nicht nur häufig Teile Zentralasiens in den chinesischen Herrschaftsbereich eingegliedert, es gab auch die Tendenz, die beiden Herrschaftsstile zu verschmelzen. Khubilai Khan (reg. 1260–1294) stellt den Modellfall eines Herrschers dar, der zugleich chinesischer Kaiser und Khan der Khane war, und bei dem Khanschaft keine Metamorphose zum Kaisertum durchmachte und in letzterem aufgegangen wäre. Dasselbe gilt von den Qing-Herrschern: Zentralasien wurde nicht in China integriert, ganz im Gegenteil, Letzteres war Teil eines innerasiatischen Kontinuums. Und nicht nur die nicht Han-chinesische Bevölkerung des Reiches (einschließlich aller Mandschus) war in Bannern organisiert (eine ursprünglich mongolische Sozialordnung) und hatte sich vor dem Herrscher als Sklave des Khans zu bezeichnen. Auch die Chinesen, die sich früh (das heißt vor der Eroberung Chinas) den Mandschus angeschlossen hatten (und daher in Bannern organisiert waren), gehörten einerseits zur privilegierten Eroberungselite (das heißt, sie waren nicht Teil der Han-chinesischen Elite) und behielten – so die Interpretation von Crossley – auch nach der Eroberung Chinas ihre Loyalität gegenüber dem Khan und änderten sie nicht in Loyalität gegenüber dem Kaiser.[42]

Khubilai Khan stellt den Modellfall eines Herrschers dar, der zugleich chinesischer Kaiser und Khan der Khane war, und bei dem Khanschaft keine Metamorphose zum Kaisertum durchmachte und in letzterem aufgegangen wäre.

41 Vgl. Chia 1993 und di Cosmo 1998.

42 Vgl. Crossley 1992, S. 1472–1477. Es war nach Crossley die Dominanz der Sinisierungsthese, welche

Die Mandschus griffen schließlich in ihren Bemühungen um Herrschaftslegitimation in Zentralasien zu völlig »unchinesischen« Mitteln aus dem Fundus der buddhistischen Inkarnationen. Die Beziehung der Mandschus zum Buddhismus war komplex. Abgesehen von möglichen persönlichen Interessen der Qing-Kaiser an einzelnen Aspekten des Buddhismus[43] findet sich (in internen Dokumenten) schon vor der Eroberung Chinas eine sehr skeptische und antiklerikale Haltung gegenüber den buddhistischen Mönchen, die als Lügner, moralisch verkommen, geldgierig, gesellschaftlich unnütz, rebellisch und subversiv beschrieben werden. Auf strategisch politischer und auf ideologischer Ebene hingegen sahen die Mandschus in den Beziehungen zum Buddhismus immer ein entscheidendes Instrument für die Machtergreifung und Legitimation von Herrschaft in Zentralasien: Der Einfluss des Buddhismus auf die mongolischen Nachbarn der Qing stellte sowohl eine Herausforderung als auch eine früh erkannte Chance dar. Seit ihrem Aufstieg zu einer regionalen Macht im frühen 17. Jahrhundert empfanden sie die Neuauflage eines geeinten mongolischen Reiches in Zentralasien als aktuelle Bedrohung. Und potenzielle Kristallisationspunkte einer solchen Restauration waren die führenden buddhistischen Persönlichkeiten. Ähnliches galt von Tibet.

Auf strategisch politischer und auf ideologischer Ebene hingegen sahen die Mandschus in den Beziehungen zum Buddhismus immer ein entscheidendes Instrument für die Machtergreifung und Legitimation von Herrschaft in Zentralasien

Tatsächlich wurde diese Gefahr eines geeinten und den Qing gefährlichen mongolischen Reiches erst im späten 18. Jahrhundert unter enorm aufwändigen militärischen Anstrengungen gebannt. Die Lamas, konkret der Dalai Lama in Tibet und der Khutukthu in der Mongolei als oberste religiöse Führer, stellten aber auf ideologischer Ebene eine noch wesentlich schwierigere Herausforderung dar. Sie verhielten sich erstens wie konkurrierende Herrschaftsträger[44] und sie waren zweitens integriert in eine konkurrierende Kosmologie mit dem Anspruch, dass die Lamas intellektuell und spirituell über den weltlichen Herrschaften stehen: Der Lama konnte letztere den Buddhismus lehren, sie in die tantrischen Mysterien einführen, von ihnen Opfergaben für die Unterstützung seiner Sekte annehmen, sie auch als Cakravārtin-König anerkennen,[45] ja sogar als Inkarnation Buddhas. Der Patron, Gönner und Förderer (in diesem Fall der Kaiser) musste die Position des Niedrigeren akzeptieren, den Lama beschützen, nach seiner Belehrung streben, und den Buddhismus in seinem Herrschaftsbereich fördern. Diese konkurrierende Kosmologie wurde drittens durch die Lamas in Ritualen konstituiert, die

diese Einbettung Chinas in einen asiatischen Großraum lange marginalisiert hatte.

43 Interesse an den magischen Kräften der Lamas oder auch an tantrischen Riten, die die Möglichkeit eröffneten, in einem einzigen Leben die Buddhaschaft zu erreichen, zeigten Kangxi und Qianlong.

44 Sie verliehen Titel, stellten Siegel für mongolische Khane aus, schlichteten Dispute zwischen einzelnen Khanen, empfingen Botschaften, kommandierten sogar Armeen – alles Prärogative für einen obersten Herrn.

45 *Cakra* bedeutet Rad und weist auf den Wagen des Königs hin, der in alle Himmelsrichtungen fährt und sein Reich definiert.

in vielerlei Hinsicht genau dasselbe bezweckten wie die kaiserlichen Rituale: Die höchsten Lamas nahmen als Inkarnationen Buddhas die höchste Position als Vermittler zwischen weltlicher und kosmischer Souveränität ein.

Das Pendant in der Sprache des imperialen Konfuzianismus war der Kaiser als einzig autorisierter Vermittler (*tianzi,* Sohn des Himmels oder des Kosmos) zwischen *tian* (Himmel oder Kosmos) und *tianxia* (allem was unter dem Himmel ist). Diese Rolle fand den höchsten Ausdruck im großen kaiserlichen Opfer an den Kosmos (am Himmelstempel im südöstlichen Peking). Im Prozess der Konstituierung einer Hierarchie, der in der Begegnung zwischen Kaiser und Lama ablief, versuchten beide Parteien ihrer je eigenen Kosmologie zum Durchbruch zu verhelfen. Soweit dies nicht gelang, versuchten die Lamas zumindest in ihrer eigenen schriftlichen Version solcher Begegnungen die konstituierte Hierarchie zu ihren Gunsten umzudeuten.

Die Mandschus mussten auf diese Herausforderung reagieren, und sie konnten es nur in der Sprache, in der dieser Diskurs bereits etabliert war. *»Their successes at incorporating Inner Asia into their multi-ethnic empire were just as much a result of mastering this idiom, of ›reducing ambiguity‹ and concentrating power in the form of discursive authority, as it was of their military might and administrative acumen.«*[46] Diese Sprache umfasste erstens das zur Schau gestellte und in Zentralasien höchst geschätzte Patronat des Kaisers über den Buddhismus, das heißt eine außergewöhnlich aufwändige Förderung des Buddhismus in Form von Tempeln und Klöstern (darunter Hunderte in China selbst), die Förderung des buddhistischen Wallfahrtsortes am Wutai-Berg in Shanxi,[47] und die im kaiserlichen Auftrag und auf kaiserliche Kosten erstellten Ausgaben des buddhistischen Kanons und anderer buddhistischer Sammelwerke. Diese stellen – zugleich auf Tibetisch, Mongolisch, Chinesisch und Mandschurisch (und teilweise auf Uigurisch, eine weitere offizielle Sprache des Reiches) herausgebracht – eine der komplexesten typografischen Unternehmungen dar, die bis zu diesem Zeitpunkt in China angegangen worden waren.

Kaiser Qianlong machte zweitens die an höchst prominenter Stelle in Stein gemeißelte – und damit öffentlich und für alle kommenden Generationen sichtbar verordnete – endgültige hierarchische Positionierung der höchsten Lamas innerhalb der imperialen Kosmologie kund. Im Yonghegong-Palast, dem »Lama-Tempel« im Nordwesten von Beijing,[48] ließ Qianlong 1744 und 1792 zwei riesige Stelen errichten mit Inschriften in Chinesisch, Mandschurisch, Mongolisch und Tibetisch. Beide Inschriften sind an die Völker (bzw. Eliten) der Grenzländer adressiert, betreffen die Verbindung mit dem Buddhismus und sind in gewissem Ausmaß widersprüchlich.

Im Prozess der Konstituierung einer Hierarchie, der in der Begegnung zwischen Kaiser und Lama ablief, versuchten beide Parteien ihrer je eigenen Kosmologie zum Durchbruch zu verhelfen.

46 Vgl. Hevia 1993b, S. 245.

47 Kangxi persönlich besuchte das Heiligtum fünfmal, Qianlong sechsmal.

48 Ursprünglich die Residenz eines Prinzen, des späteren Kaisers Yongzheng, wurde die Anlage von Qianlong 1744 zu einem buddhistischen Kloster umgewidmet, das ganz besondere symbolische Bedeutung für die Beziehungen der Qing zum Buddhismus erlangte.

Nicht nur scheint der eine Text dem anderen zu widersprechen, auf der Ebene der Aussagen werden einerseits definitive Lösungen eines Problems vorgegeben, andererseits verbergen sie nicht die Brüchigkeit und Mehrdeutigkeit der Mandschu-Autorität über die Grenzländer: Durch die definitive orthodoxe Sprache scheinen vielschichtige Interpretationen und Dialoge mit unsichtbaren Gegnern durch. Wichtig bleibt aber die Formulierung des zweiten Textes: Hier werden autoritativ die höhere Stellung des Kaisers gegenüber den religiösen Führern des Buddhismus festgelegt, ausdrücklich der Eingriff der Mandschus in den Selektionsprozess der tibetischen und mongolischen Reinkarnationen (Dalai Lama und Khutukhtu) gerechtfertigt und alle Ansprüche einer spirituellen Überlegenheit der Lamas gegenüber einem regierenden Kaiser zurückgewiesen. Die Unterwerfung der Lamas unter die chinesischen Kaiser wird historisch (seit der Mongolenzeit) belegt, besondere Betonung legt der Text auf die Feststellung, dass nur einem einzelnen Lama einmal (vom Kaiser selbst) der Titel »Lehrer des Reiches« verliehen worden war, niemals aber der Titel »Lehrer des Kaisers« (ein Titel, den – wie dem Kaiser bewusst war – nicht-chinesisch-sprachige Darstellungen verwendeten). Innerhalb dieser asymmetrischen Beziehung war es die Prärogative der Kaiser, die »Unterwerfung« der Lamas wie aller anderen weltlichen Herrscher entgegenzunehmen, ihre Pflicht aber war es, entsprechend der Verfügung des Kosmos (*tian*) alle Gäste aus der Ferne (zu denen auch Lamas aus Tibet zählten) zu ehren und ihnen Wohltaten zu erweisen (*huairou yuanren*). Die Brüchigkeit dieser kategorischen Aussagen erhellt schon daraus, dass es nicht möglich ist festzustellen, ob nicht-chinesisch-sprachige Berichte über Begegnungen mit dem Kaiser je diesen Forderungen entsprechend umgeschrieben wurden oder ob die Regelungen für das Prozedere bei der Auffindung von Inkarnationen je umgesetzt wurden. Gerade die Vielschichtigkeit der Texte aber zeigt aufs neue, wie ernst es den Mandschus des 18. Jahrhunderts war, verhandelte Lösungen ihrer Herrschaft zu erarbeiten.

Gerade die Vielschichtigkeit der Texte aber zeigt aufs neue, wie ernst es den Mandschus des 18. Jahrhunderts war, verhandelte Lösungen ihrer Herrschaft zu erarbeiten.

Die dritte Form der Antwort auf die Herausforderung durch die Kosmologie der Lamas bestand in der Förderung des chinesischen Kaisers als Bodhisattva auf zwei Ebenen: einerseits die bereits erwähnte verdeckte Förderung des Manjuśri-Kultes am Wutai-Berg innerhalb Han-Chinas und andererseits die innerhalb Han-Chinas weitestgehend geheimgehaltene Förderung der (verstorbenen und lebenden) Mandschu-Kaiser als Inkarnation Buddhas. Beide Aspekte hängen zusammen. Der tibetische Dalai Lama galt als Inkarnation von Buddhas Mitgefühl (Bodhisattva Avalokiteśvara) und der mongolische Khutukhtu als Inkarnation der Macht Buddhas (Bodhisattva Vajrapāṇi). Diese beiden Attribute formen zusammen mit Buddhas Weisheit (Bodhisattva Manjuśri, einer der wichtigsten Bodhisattvas im Buddhismus) eine Trinität.[49] Die verbreitete Anerkennung der Qing-Kaiser

49 Das Wort wird Mandschu-sri ausgesprochen, es besteht aus zwei Teilen und bedeutet etwa »von schönem (*śri*) Glanz (*manju*)«.

als Reinkarnationen von Manjuśri konnte mit Recht als ein wirksames Mittel zur Legitimierung der Herrschaft der Qing über die Mongolen und Tibet angesehen werden.

Die Bezeichnung weltlicher Herrscher in China als Bothisattwa geht bis ins frühe 5. Jahrhundert (Nördliche Toba-Wei-Dynastie 386–550) zurück, der Wutai-Berg in Shanxi war spätestens seit dem 4. Jahrhundert ein Pilgerzentrum und der Mittelpunkt des Manjuśri Kultes in China. Allerdings scheint in diesen frühen Jahrhunderten mit derartigen Bezeichnungen noch niemand eine kaiserliche Bodhisattvaschaft im Allgemeinen verbunden zu haben. Das gilt in gewissem Ausmaß auch noch für die Yuan-Dynastie (Mongolen 1280–1368), obwohl einige mongolische Dokumente die Identität von Kaiser und Bodhisattva belegen wie auch die Selbstbezeichnung der Mongolenkaiser als »Kaiser-Bodhisattva, Sohn des Himmels, Herrscher über die Menschen«. Gut belegt ist das mongolische Interesse am Kult am Wutai-Berg als Ort der Verehrung von Manjuśri, dem chinesischen Bodhisattva schlechthin. Selbst am Hof der Ming, also einer rein Han-chinesischen Dynastie, wurde der Gedanke einer Reinkarantion des Gründerkaisers als Manjuśri gepflegt.[50]

Neu unter den Qing war, dass lebende Kaiser Inkarnationen von Manjuśri genannt wurden und dass alle Qing-Kaiser im 17. und 18. Jahrhundert in Dokumenten als Inkarnationen bezeichnet wurden. In einem Brief des Dalai und des Panchen Lama etwa wurde der lebende Kaiser Huangtaiji (reg. 1627–1644) als »Manjuśri Großer Kaiser« bezeichnet, sein Nachfolger Shunzhi (1644–1661) vom Dalai Lama in Beijing als »Gott des Himmels, Manjuśri-Kaiser, Großes Wesen«, auf mongolisch geschriebene Geschichten des Buddhismus in der Mongolei bzw. bekannte Biographien bezeichneten regelmäßig die Qing-Kaiser als »Manjuśri-Kaiser«. In einer Druckausgabe des mongolischen buddhistischen Kanons (von Kaiser Kangxi in Auftrag gegeben) findet sich folgende Textstelle: *»Then Manjuśri, the savior of all living forms, [with the] intellect of all the Buddhas, was transformed into human form, and ascended the Fearless Lion Throne of gold; and this [was] non other than the sublime Emperor K'ang-hsi-Manjuśri, who assisted and brought joy to the entire vast world and who, because he was the veritable Manjuśri in his material essence ...«*[51]

Neu unter den Qing war, dass lebende Kaiser Inkarnationen von Manjushri genannt wurden und dass alle Qing-Kaiser im 17. und 18. Jahrhundert in Dokumenten als Inkarnationen bezeichnet wurden.

Um die Verbreitung des Kultes in Zentralasien, die in den obigen Referenzen Ausdruck findet, zu fördern, mussten sich die Mandschus auf Leute außerhalb des Systems verlassen. Unter den Mongolen waren dies die Lamas und der Laienadel, die ja die Hauptnutznießer der *Pax Mandschurika* waren. In Tibet stellten die Schriften des 5. Dalai Lama, der den Titel Manjuśri als erster verliehen hatte, eine große Unterstützung dar. Als produktiver Schreiber und einer der am meisten respektierten Inhaber des Amtes dürfte sein Ruf mönchische Chronisten wie auch Laien veranlasst haben, die Idee der Manjuśri-Qing zu fördern. Auch der Kult auf dem Wutai-Berg förderte die Gleichung Kaiser = Bodhisattva. Ein mongolisch-sprachiger Führer zu diesem Heiligtum

50 Farquhar 1978, S. 16.

51 Farquhar 1978, S. 9.

sprach von den Qing-Kaisern als *»Reinkarnationen von Manjuśri, erhabene Herrscher, die der Welt Blüte bringen«*. Die stillschweigende Förderung solcher Aussagen durch den Hof lässt sich nur indirekt belegen: Diese Bücher wurden nie verboten, manche hatten sogar kaiserliche Vorworte. Und es ist nachgewiesen, dass der Inhalt der mongolischen Bücher genau so überwacht wurde wie jener der chinesischen. Zwei Identitäten zugleich zu fördern, obwohl die Person des Herrschers so genau beobachte wurde, muss schwierig gewesen sein, das Kunststück gelang aber durchgehend beinahe zwei Jahrhunderte lang. Für die Mandschus war es Voraussetzung dafür, den Interessen der Eliten sowohl in China als auch in der Mongolei und in Tibet Platz zu bieten und zugleich den eigenen Vorrang zu wahren. Wie wichtig den frühen Qing-Kaisern dieser Kult war, davon zeugt auch ein großformatiges, im Stil einer tibetischen Tempelfahne ausgeführtes Bild aus der riesigen Privatsammlung von Kaiser Qianlong, das ihn als Bodhisattva Manjuśri darstellt. Es zeigt ihn in der Kleidung einer mönchischen Inkarnation (mit der typischen Kopfbedeckung), in der rechten Hand das Rad des Gesetzes haltend, umgeben von einer Fülle buddhistischer Heiliger und Götter. Eine tibetische Bildinschrift unter der zentralen Figur lautet: »*Der weise Manjuśri, Beschützer der Menschen, das große und erhabene Wesen, König des Gesetzes, ….* «[52]

Zwei Identitäten zugleich zu fördern, obwohl die Person des Herrschers so genau beobachte wurde, muss schwierig gewesen sein, das Kunststück gelang aber durchgehend beinahe zwei Jahrhunderte lang.

IV SCHLUSSBEMERKUNGEN

Kaiser Qianlong, von dem hier so oft die Rede war, trat 1795, nach seinem 59. Regierungsjubiläum, als Kaiser zugunsten seines Sohnes zurück: nach eigenen Angaben aus Respekt vor seinem Großvater, der 60 Jahre regiert hatte und den er nicht zu übertreffen wagte (auch das eine Rarität in der chinesischen Geschichte). 1793 hatte er noch die berühmte Mission von Lord Macartney in seiner Sommerresidenz Chengde empfangen. Eine der interessantesten Aspekte der neuesten Studi-

52 Farquhar 1978, S. 6. Es gab auch eine Tradition am Qing Hof, dass die chinesischen Kaiser spätestens seit Khubilai Khan eine Reinkarnation der »Raddrehenden« (*cakravārtin, zhuanlun*) Könige darstellten (wie Qianlong auf dem Bild als Manjuśri). Diese *cakravārtin*-Könige drehten durch ihre weltlichen Aktivitäten das Rad der Zeit und bewegten damit das Universum näher heran an die Zeit der Erlösung. Diese Tradition stellte einen Anspruch auf Weltherrschaft dar, sowohl auf der weltlichen als auch auf der spirituellen Ebene. Aus dieser Tradition ist auch zu erklären, dass sich Kaiser Qianlong im berühmten Gemälde des italienischen Jesuitenbruders Castiglione als Krieger in voller Rüstung porträtieren ließ (es handelt sich um eines der ganz wenigen Bilder, in denen chinesische Kaiser als Krieger dargestellt werden) (Crossley 1992, S. 1482–1483); zur *cakravārtin* Tradition im Buddhismus vgl. Hevia 1993b und Franke 1978. Die Gemäldesammlung von Kaiser Qianlong enthält allerdings auch Bilder, auf denen der Kaiser dargestellt ist als Daoist, als chinesischer Gelehrter, als mongolischer Adeliger, selbst in europäischer Perücke und Kniehose, eine Ansammlung, die auch gesehen werden kann im Kontext von »*the use of material culture als expression of the court's cosmopolitan vision.*« (Rawski 1998, S. 51–55). Auch Qianlongs Vater Yongzheng hatte eine Serie von Albumblättern anfertigen lassen, die ihn in ähnlichen kulturellen Verkleidungen darstellten (Wu 1995).

en zu dieser Mission[53] betreffen das intensive Interesse des alten Kaisers an allen Details des Ablaufs dieser Mission, von der Landung in Kanton bis zum Eintreffen in Beijing und dann in der Sommerresidenz. Qianlong interessierte sich für jedes Detail, forderte laufend genaue Berichte, gab Anweisungen, belobigte, tadelte und bestrafte seine Beamten, sobald er den Eindruck hatte, sie nähmen diese Angelegenheit nicht ernst genug oder hätten seine Anweisungen nicht korrekt umgesetzt. Von größtem Interesse für Qianlong war, festzustellen, ob dieser Abgesandte eines Königs eines sehr fernen Inselreiches auch ernsthaft bestrebt war, das Ritual, das ihn erwartete zu verstehen und sich seinem Ablauf in allen Details anzupassen. Zugleich war der Kaiser aufgrund der eingereichten Berichte, die schilderten, dass der *koutou* für den Botschafter eine unüberbrückbare kulturelle Hürde darstelle, bereit, in diesem Fall von diesem ansonsten unabdingbaren Detail bei der Audienz abzusehen. Aus Anlass dieser im Endeffekt zufrieden stellend verlaufenden Audienz schrieb der Kaiser ein Gedicht, aus dem klar wird, wie wichtig ihm das Gelingen der asymmetrischen Hierarchie in diesem besonderen Fall gewesen war. Der alte Herr erwog die Tatsache, dass nunmehr (mit diesem vollzogenen Gastritual) die Tugend seiner Vorfahren auf dem Kaiserthron auf die ganze Welt ausstrahlte, da ja der britische König offensichtlich ernsthaft den Wunsch hatte, in das Königtum des Kaisers integriert zu werden (so dass die Vollendung des rituellen Prozesses, die der Kaiser initiierte, durch den Gesandten als gelungen gesehen werden konnte). Qianlong war allerdings irritiert über die Art der Gaben, die Macartney überbracht hatte: Es handelte sich keinesfalls um die Früchte der Erde oder die praktischen Erzeugnisse geschickter Hände jener fernen Inseln, sondern um astronomische Geräte, von denen (durch Vermittlung der Jesuitenmissionare) nicht nur schon viele in seinen Sammlungen lagerten, sondern die auch eher unnötiges Spielzeug darstellten und nicht Ausdruck der Einordnung der fernen Inseln in das größere Ganze sein konnten.

Was der alternde Kaiser 1793, als der Höhepunkt der Macht und Pracht, des Reichtums und der stabilen sozialen Ordnung im Qing-Reich anzudauern schien, in Wirklichkeit aber bereits überschritten war, nicht nachvollzog, das waren zwei Dinge: Im Gegensatz zu den Lamas aus Tibet und der Mongolei, die versuchten ihre geistige und geistliche Vorrangstellung in Ritualen, die für sie voller Macht und Bedeutung waren, zu konstruieren, glaubte Macartney nicht an die Wirksamkeit dieser Prozesse. Und der englische König Georg III. war keineswegs ernsthaft interessiert, in das *tianxia* des Qing-Herrschers integriert zu werden. Es ging um Handelsmöglichkeiten, um Geschäft, um die Durchsetzung des westlichen diplomatischen Protokolls, also die ausdrückliche Anerkennung von gleichberechtigten Staaten: Es trafen hier zwei konkurrierende und einander ausschließende Herrschaftsansprüche aufeinander.

Zugleich war der Kaiser aufgrund der eingereichten Berichte, die schilderten, dass der *koutou* für den Botschafter eine unüberbrückbare kulturelle Hürde darstelle, bereit, in diesem Fall von diesem ansonsten unabdingbaren Detail bei der Audienz abzusehen.

53 Hevia 1995.

Viel folgenschwerer aber war es, dass die Mandschus (einschließlich der großen Kaiser des 18. Jahrhunderts) jene Wandlungsprozesse, die sich in den europäischen Seemächten seit dem 16. Jahrhundert vollzogen und die ihre organisatorischen, waffentechnischen und ökonomischen Kapazitäten laufend steigerten, nicht mitvollzogen hatten. Es fehlte ihnen daher jede Einsicht in die Revolutionierung der globaler Machverhältnisse, die stattgefunden hatten und die es England und anderen Seemächten ermöglichte, in den Jahrzehnten nach 1840 der imperialen Weltordnung der Qing Stück für Stück den Boden unter den Füßen wegzuziehen. Der Verlauf der Mission von Macartney legte unmissverständlich einen blinden Fleck der großen Mandschu-Dynastie offen: »*Notably absent in the early Jurchen-Manchu ecological regime, and an enduring area of discomfort, indifference, and inattention, was anything having to do with the sea.*«[54]

54 Vgl. Introduction in Struve 2004, S. 10.

LITERATUR

ADAS, Michael (1998): *Imperialism and Colonialism in Comparative Perspective*. In: *The International History Review* 20.2 (Juni 1998): S. 371–388

ANDERSON, Benedict (1996): *Die Erfindung der Nation: zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt am Main: Campus Verlag

BICKERS, Robert A., Hg. (1993): *Ritual & Diplomacy. The Macartney Mission to China 1792–1794*. London: The British Association for Chinese Studies/ Wellsweep Press

CHIA Ning (1993): *The Lifanyuan and the Inner Asian Rituals in the Early Qing (1644–1795)*. In: *Late Imperial China* 14.1 (June 1993): S. 60–92

CROSSLEY, Pamela K. (1990): *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World*. Princeton: Princeton Univ. Press

CROSSLEY, Pamela K. (1992): *Review Article: The Rulerships of China*. In: *American Historical Review* 97.5 (1992): S. 1468–1483

CROSSLEY, Pamela K. (1999): *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*. Berkeley: Univ. of California Press

DI COSMO, Nicola (1998): *Qing Colonial Administration in Inner Asia*. In: *International History Review* 20.2 (1998): S. 287–309

DUARA, Prasenjit (1995): *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: Univ. of Chicago Press

Farquhar, David M. (1978): *Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire*. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 38 (1978): S. 5–34

Fragner, Bert G. (2006): *Zentralasien – Begriff und historischer Raum*. In: Bert Fragner/ Andreas Kappeler: Hg. (2006): *Zentralasien. 13. bis 20. Jahrhundert. Geschichte und Gesellschaft* (Edition Weltregionen 13). Wien: promedia 2006:11–31

Franke, Herbert (1978): *From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yüan Dynasty*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Goodrich, Carrington L. (1966): *The Literary Inquisition of Ch'ien-lung*. Zweite Auflage. New York: Paragon Reprint

Guy, R. Kent (1987): *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and the State in the Late Ch'ien-lung Era* (=Harvard East Asian Monographs 129). Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press

Guy, R. Kent (2002): *Who were the Manchus? A Review Essay*. In: *The Journal of Asian Studies* 61.1 (Februar 2002): S. 151–164

Hevia, James L. (1993a): *The Macartney Embassy in the History of Sino-Western Relations*. In: *Ritual & Diplomacy. The Macartney Mission to China 1792–1794*, Hg. Robert A. Bickers, London: The British Association for Chinese Studies / Wellsweep Press

Hevia, James L. (1993b): *Lamas, Emperors, and Rituals: Political Implications in Qing Imperial Ceremonies*. In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 16.2 (1993):243–278

Hevia, James L. (1994): *Sovereignty and Subject : Constituting Relations of Power in Qing Guest Ritual*. In: *Body, Subject & Power in China*, Hg. Angela Zito/ Tani E. Barlow, Chicago: Univ. of Chicago Press

Hevia, James L. (1995): *Cherishing Men form Afar. Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793*. Durham/London: Duke Univ. Press

Ho, Ping-ti (1998): *In Defence of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's »Reenvisioning the Qing«*. In: *The Journal of Asian Studies* 57.1 (Februar 1998):123–155

Hostetler, Laura (2001): *Qing Colonial Enterprise. Ethnography and Cartography in Early Modern China*. Chicago/London: Univ. of Chicago Press

Islamoglu, Huri/ Peter Perdue (2001). *Introduction*. In: *Journal of Early Modern History* 5.4 (2001): S. 271–281

Perdue, Peter C. (1998): *Boundaries, Maps, and Movement: The Chinese, Russian and Mongolian Empires in Early Modern Eurasia*. In: *International History Review* 20.2 (1998): S. 263–286

Perdue, Peter C. (2001): *Empire and Nation in Comparative Perspective: Frontier Administration in Eighteenth-Century China*. In: *Journal of Early Modern History* 5.4 (2001): S. 282–304

Perdue, Peter C. (2005): *China Marches West. The Qing Conquest of Central Eurasia*. Cambridge (Mass.)/London: The Belknap Press of Harvard Univ. Press

Pomeranz, Kenneth (2000): *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*. Princeton/Oxford: Princeton Univ. Press

RAWSKI, Evelyn Sakakida (1996): *Presidential Address: Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History*. In: *The Journal of Asian Studies* 55.4 (Nov. 1996): S. 829–850

RAWSKI, Evelyn Sakakida (1998): *The Last Emperors. A Social History of Qing Imperial Institutions*. Berkeley u. a.: Univ. of California Press

RAWSKI, Evelyn Sakakida (2004): *The Qing Formation and the Early-Modern Period. In: The Qing Formation in World-Historical Time*, Hg. Lynn A. Struve. Cambridge (Mass.)/ London: Harvard Univ. Press, S. 207–241

ROWE, William T. (2001): *Saving the World. Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China*. Stanford: Stanford Univ. Press

SAID, Edward (1995): *Orientalismus*. Frankfurt (a.M.): Fischer Taschenbuch Verlag

SCHWARZ-SCHILLING, Christian (1959): *Der Friede von Shan-Yüan (1005 n. Chr.). Ein Beitrag zur Geschichte der chinesischen Diplomatie* (= Asiatische Forschungen Bd.1). Wiesbaden: Otto Harrassowitz

SEN, Sudipta (2002): *The New Frontiers of Manchu China and the Historiography of Asian Empires: A Review Essay*. In: *The Journal of Asian Studies* 61.1 (Februar 2002): S. 165–177.

STRUWE, Lynn A., Hg. (2004): *The Qing Formation in World-Historical Time*. Cambridge (Mass.)/ London: Harvard Univ. Press

STRUWE, Lynn A. (2004a): *Introduction*. In: *The Qing Formation in World-Historical Time*, Hg. Lynn A. Struve. Cambridge (Mass.)/ London: Harvard Univ. Press

WAKEMAN, Frederic Jr. (1985): *The Great Enterprise: The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth-Century China*, 2 Bände. Berkeley: Univ. of California Press

WALDRON, Arthur (1990): *The Great Wall of China. From History to Myth*. Cambridge u.a.: Cambridge Univ. Press

WILLS, John E., Jr. (1993): *Review Article: Maritime Asia, 1500–1800: The Interactive Emergence of European Domination*. In: *American Historical Review* 98.1 (Febr. 1993): S. 83–105

WU Hung (1995): *Emperor's Masquerade – »Costume Portraits« of Yongzheng and Qianlong*. In: *Orientations* 26.7 (1995): S. 25–41