

OAG AKTUELL

Anna Seidel

TAOISMUS

die inoffizielle Hochreligion
Chinas



Nr. 41 · TOKYO 1990

DEUTSCHE GESELLSCHAFT
FÜR NATUR- UND VÖLKERKUNDE OSTASIENS

Taoismus die inoffizielle Hochreligion Chinas

ANNA SEIDEL

Die OAG ist eine 1873 in Japan durch deutsche Kaufleute, Gelehrte und Diplomaten gegründete Vereinigung, deren Ziel es u.a. ist, die Länder Ostasiens, insbesondere Japan, zu erforschen und Kenntnisse darüber zu verbreiten.

Die Reihe *OAG aktuell* erscheint in unregelmäßigen Abständen und geht allen Mitgliedern der OAG kostenlos zu. Soweit die jeweilige Auflage reicht, steht sie auch anderen Interessenten zur Verfügung.

Die Manuskripte für die Reihe *OAG aktuell* gehen in der Regel auf Vorträge zurück, die in der OAG Tokyo gehalten wurden. Sie enthalten grundsätzlich die Auffassung der jeweiligen Verfasser, die sich nicht notwendigerweise mit der Auffassung der OAG zu decken braucht.

Das vorliegende *aktuell* beruht auf einem Vortrag, der am 11. November 1987 im Rahmen des China-Seminars der OAG gehalten wurde. Die Leitung des Seminars hatte vom Juni bis September 1987 Josef Bohaczek, vom Oktober 1987 bis Juni 1988 Dr. Uli Pauly.

Redaktion: Dr. Uli Pauly

Copyright © 1989 Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG) Tokyo, Japan

Printed in Japan, by Komiyama Printing Co., überarbeitete Neuauflage Juni 1991

Die Faszination, die China auf uns ausübt, ist in mancher Hinsicht der erotischen Anziehungskraft zu vergleichen. Sie erzeugt nämlich in ähnlicher Weise eine Fülle von Traumbildern und Idealen des so geheimnisvoll "Anderen". Warum dies so ist, hat kürzlich Simon Leys prägnant formuliert:

"Vom Westen her gesehen ist China ganz einfach der Gegenpol der menschlichen Erfahrung."

Alle anderen großen Zivilisationen sind entweder tot oder unserer eigenen zu nahe, um uns

"einen so totalen Kontrast, ein so vollkommenes Anderssein, eine so radikale und aufschlußreiche Originalität wie die der chinesischen Zivilisation zu liefern."¹

Unter den verschiedenen chinesischen Kulturtraditionen fasziniert der Taoismus am meisten. Der Buddhismus ist als universale Heilsreligion vom Christentum her eher zu verstehen, und die offizielle konfuzianische Gelehrtentradition in ihrer humanen Diesseitsbezogenheit ist für uns auch leichter nachvollziehbar als der

Taoismus mit seinen mystischen Schriften und psychosomatischen Methoden der Lebensverlängerung und gar der physischen Unsterblichkeit. Diese zwei Aspekte, Mystik und Makrobiotik, erscheinen uns am Taoismus deshalb so anziehend, weil sie das genaue Gegenbild zu unseren eigenen bewußten Idealen (der Aktivität, Machbarkeit und der brutal technisierten Medizin und Psychologie) sind. Die Gefahr dabei ist, daß diese Faszination dazu verführen kann, die Seiten des Taoismus, die nicht in dieses Gegenbild passen, zu übersehen.

Es ist ein seltsamer Zufall, daß die Konfuzianer aus ganz anderen Gründen von jeher zu der gleichen eklektischen Fehleinschätzung des Taoismus neigten. Für sie war die Weltsicht des Lao-tzu 老子 und des Chuang-tzu 莊子 eine heitere Philosophie und Ästhetik für Mußestunden, in denen man sich bei Poesie und Malerei von der rauhen Wirklichkeit des Lebens in der Gesellschaft erholte. Die taoistischen Methoden der Lebensverlängerung wurden von vielen Gelehrten und Staatsbeamten in ihren alten Tagen hochgeschätzt und geübt. Nach dem Wesen des Taoismus befragt, geben uns deshalb auch die von dieser konfuzianischen Elite verfaßten historischen Quellen meist die Antworten, die unsere exotische Faszination bestärken: Taoismus sei die Religion des Einsiedlers, der in malerischer Bergeinsamkeit in mystischem Einklang mit dem Universum lebt und durch jahrtausendlang erprobte Diät, Gymnastik und Meditation über geheimnisvolle Kräfte verfügt und ein sagenhaft langes Leben genießt.

Im Unterschied zu dem westlichen Freund des taoistischen Quietismus wußte der Konfuzianer jedoch meist, daß der Taoismus in Wirklichkeit und in erster Linie etwas anderes ist, nämlich nicht nur die Religion

des Einsiedlers, sondern die des ganzen chinesischen Volkes.

In dieser konkreten und allgegenwärtigen Form war der Taoismus für den Staatsbeamten nicht "salonfähig", da er die Weltsicht des Volkes darstellte. Und diese Masse des Volkes war dem Konfuzianer nicht ebenbürtig; er verwaltete sie, ließ sie jedoch nicht seiner Elitebildung teilhaftig werden.

Es war nicht nur dieses Standesbewußtsein des Konfuzianers, das ihn den Taoismus schöngestig verharmlosen ließ, sondern ein noch tieferer Grund lag in dem religiösen Selbstbewußtsein der offiziellen Elite. Sie konnte dem Taoismus offiziell nicht huldigen, denn sie hatte andere Verpflichtungen. Der konfuzianische Staatsbeamte, diese chinesische Idealfigur, nahm am Staatskult des chinesischen Kaisers teil und hatte, als Verwalter auf der Lokalebene, das ideologisch-religiöse Monopol des Kaisers zu vertreten und zu verteidigen. Dieses Monopol – es wird noch davon die Rede sein – verneinte *per definitionem* das Existenzrecht aller spontanen, lokalen, der staatlichen Kontrolle entzogenen Kulte. Der Taoismus und die Volkskulte wurden seit jeher, je nach Geschichtsepoche in wechselnder Stärke, als eine Herausforderung dieses offiziellen kaiserlichen Anspruchs angesehen. Es handelt sich hier also nicht um eine Opposition von Elite (Konfuzianismus) und Volk (Taoismus), sondern von staatlich anerkannten und nicht (oder noch nicht) anerkannten Kulturen. Die "Volkskulte" blühten nicht nur in den niederen Schichten, sondern überall, wo die offizielle Kontrolle sie nicht erreichte oder sie duldete. Der Taoismus war die organisierte Hochreligion, die, *unabhängig* vom bürokratischen Staatsapparat und *wesensverschieden* von der "Volksreligion", die Mentalität sowohl der Elite wie

des Volkes zwei Jahrtausende hindurch geprägt hat. In diesem Sinne ist der Taoismus die inoffizielle Hochreligion Chinas.

Die offizielle Hierarchie hatte manchmal auch konkreten Grund, den Taoismus zu fürchten, nämlich wenn z.B. sein Messianismus verarmten Bauern ein göttliches Recht zum Aufstand lieferte:

„Ein wohlgenährter Beamter mag zur Erholung von den Mühen des konfuzianischen Amtes ein idyllisch taoistisches Gedicht schreiben. Jedoch ein hungernder Bauer mag die taoistischen Götter anrufen und sich aufmachen, den konfuzianischen Beamten zu ermorden.“²

Es ist auch wichtig, im Auge zu behalten, daß dieser Beamte die taoistische Religion nie verneint hat, d.h. er hat die Existenz ihrer Götter und die Effizienz ihrer Riten nie bestritten. Was er von seinem Berufsethos her ablehnen mußte, war jeder vom Staatskult unabhängige, von „unbefugten“ (d.h. unbeamteten) Personen gepflegte Umgang mit allen übernatürlichen Kräften und besonders mit den himmlischen Gottheiten. Deshalb konnte die chinesische Oberschicht sich zwar taoistischer Riten bedienen, doch *offiziell* den Taoismus nur als Philosophie und Lebensverschönerung guthießen.

In diesem Aufsatz soll versucht werden, die andere, inoffizielle, im Westen bislang noch fast unsichtbare religiöse Dimension des Taoismus vorzustellen. Nach einem ersten Teil, der sich mit dem chinesischen Denken im allgemeinen und mit dem Problem der Definition des Taoismus im besonderen beschäftigt, soll die Geschichte der taoistischen Religion bis zu ihren noch heute lebendigen Erscheinungsformen kurz skizziert werden. Daß dabei mancher an östlicher Weisheit, Ästhetik und Makrobiotik interessierte Leser nicht

ganz auf seine Kosten kommen wird, ist unvermeidlich, denn das Wesen und die Geschichte einer organisierten Religion sind weniger „exotisch“ für uns als die Trance des taoistischen Mystikers. In dem Maße jedoch, in dem die taoistische Religion das Herzstück der so andersartigen chinesischen Kultur darstellt, und ihre Weltsicht mit der der Mystiker und Unsterblichkeitsadepten voll übereinstimmt, steht zu hoffen, daß selbst dieser Leser in den folgenden Zeilen sein Bild vom Taoismus nutzbringend abrunden kann.

Die antike chinesische Weltsicht

Wenn man in einer westlichen Sprache über das chinesische Denken spricht, bedient man sich notgedrungen einer Terminologie, die immer nur approximativ bleiben kann. Besonders wenn es um Religion geht, sind unsere meist aus dem Christentum stammenden Begriffe natürlich mit Vorsicht zu handhaben. Außerdem hilft es, im Vorhinein zwei Grundbegriffe des europäischen Denkens bewußt wegzuräumen, da es sie in der chinesischen Kultur nicht gibt: 1) Die Trennung von Materie und Geist. Dieser Dualismus hat sich in Europa nur langsam entwickelt und ist erst seit Descartes wirklich Allgemeingut des westlichen Denkens.³ Außerdem wird er von der modernen Naturwissenschaft wieder in Frage gestellt. In China hat er nie existiert. 2) Die Vorstellung von einem ganz und gar transzendenten Gott, der einem Universum, das seine Schöpfung ist, gegenübersteht. Dies ist nur eine von vielen Spielarten westlicher Gottesvorstellungen. Jedoch sitzt diese Idee so tief in uns, daß es nützlich ist, sich zu erinnern, daß das chinesische Denken sie, besonders vor dem Einfluß des Buddhismus, nicht kennt.

Sehen wir uns nun ganz kurz einige Grundbegriffe des

chinesischen Denkens an.

1. Das chinesische Universum besteht nicht aus zwei Elementen wie Materie und Geist, sondern es ist ein Kontinuum aus vielen verschiedenen "Aggregatzuständen" eines einzigen Stoffes, der *ch'i* 氣 (japanisch *ki*) genannt wird.

Was *ch'i* genau ist, darüber werden die Sinologen, die Naturwissenschaftler und die Adepten chinesischer Meditation und Yogapraktiken noch lange diskutieren. Die volkstümliche chinesische Etymologie sieht in dem Schriftzeichen den Dampf 气, der von kochendem Reis 米 aufsteigt. Es hat also etwas mit Atem und Nahrung zu tun, auch mit Bewegung und Energie. Auf deutsch wird es von Spezialisten als "energetische Konstellation" übersetzt.⁴

2. In diesem Universum besteht auch der Mensch nicht aus materiellem Körper und Geistseele, sondern aus einer Anzahl von mehr oder weniger subtilen oder kompakten *ch'i*.

"Das Leben des Menschen ist eine Ansammlung von *ch'i*: Wenn es sich sammelt, bedeutet es Leben, wenn es sich zerstreut, bedeutet es Tod",

sagt Chuang-tzu (3. Jh. v.Chr.).⁵ Die von den Taoisten angestrebte sog. "physische Unsterblichkeit" ist nicht einfach die ewige Jugend dieses materiellen Körpers, den wir alle haben. Durch psychosomatische Praktiken können die schweren, stagnierenden *ch'i*-Elemente eliminiert und die reinen, verfeinerten *ch'i* gefestigt und gespeichert werden, um einen unsterblichen Leib zu bilden. Physische Aktivität ist eine Manifestation und eine Fortsetzung geistiger Aktivität. Ein alter Mensch ist nicht weise, weil er in einem langen Leben Weisheit sammeln konnte, sondern sein Körper

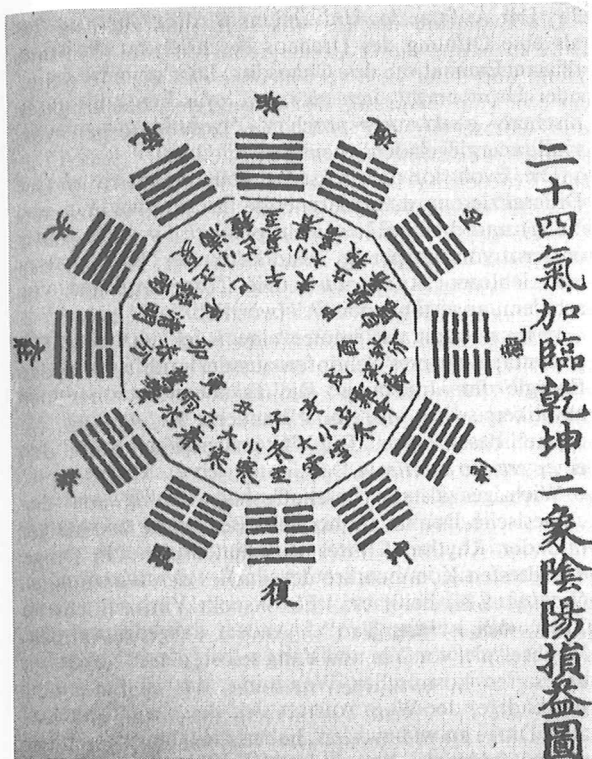


Tabelle der 24 *ch'i*-Phasen oder Abschnitte (*chieh*) des chinesischen Jahres, angeordnet in vier konzentrischen Bändern

lebt lang, weil der Odem des Tao und seine Weisheit in ihm lebendig sind.⁶

3. Der Anfang des Universums wird in China immer als eine Öffnung des Urchaos beschrieben. Die erste, reinste Emanation des Chaos ist das "primäre *ch'i*" oder Urpneuma (*yüan ch'i* 元氣, was heute im Japanischen – *genki* ausgesprochen – "gesund, gut gelaunt, vital, energiegeladen" heißt).

Die Evolution des Kosmos stellt man sich als die Differenzierung dieser Urenergie in erst zwei (Yin und Yang) und dann viele verschiedene *ch'i* vor. Je weiter entfernt vom Ursprung, desto konkreter, beschränkter und lebloser ist das *ch'i*. Die Texte sprechen von schalem, abgestandenen *ch'i* (wörtlich "alt", *ku ch'i* 古氣). Erneuerung ist immer eine Rückkehr zum Urpneuma, ein neues Schöpfen aus der undifferenzierten Energie des Uranfangs. Die Trance des taoistischen Mystikers wird als ein "Wandern im Anfang der Dinge" beschrieben.⁷ Die Welt erneuert sich ständig in einer *creatio continua*.

Wichtiger als die Beschaffenheit der *ch'i* war für chinesische Denker immer ihre Beziehung zueinander und der Rhythmus ihres Zusammenspiels. In einem der ältesten Kommentare des *Buches der Wandlungen* (*I-ching* 易經) heißt es: "Ein Aspekt Yin, ein Aspekt Yang, das ist das Tao".⁸ Anders ausgedrückt: Das Wechselspiel von Yin und Yang selbst, dieser Rhythmus der steten kosmischen Wandlung, das ist das einzig Beständige, der Weg. Anstatt sich der Vergänglichkeit aller Dinge zu widersetzen, haben die Chinesen die Gesetzmäßigkeit der kosmischen Wandlungen selbst zum höchsten Ideal erhoben. Sich der Bewegung des Wechsels anpassend, kann der Taoist die volle Energie des Uranfangs erleben, denn im kurzen neutralen Moment der Undifferenziertheit, wenn Yin in Yang umschlägt,

im "Dazwischen" des Moments der Atemwende, geschieht eine Rückkehr in die volle Potentialität des Anfangs. "Zwischen Ein- und Ausatmung . . . liegt das Tao", sagt ein Text.⁹

4. Die Wahrheit ist ablesbar von der immanenten Erscheinungswelt. Ihre Entzifferung bringt den Menschen in Kontakt mit dem Göttlichen und verleiht Macht.

Es gibt keine Offenbarung aus einer Transzendenz, sondern der ideale Mensch, der Weise, kann die wahre Beschaffenheit der Erscheinungswelt von der Natur ablesen, und darin besteht seine Herrschertugend und Macht. Als Tsang Chieh 倉頡 aus den Konfigurationen der Natur (*wen* 文: Fußspuren von Tieren, Gesteinmaserung, Handlinien: das Zeichen heißt heute "Literatur, Kultur") heraus die Schrift erfand, "regnete es Getreide vom Himmel und die Dämonen heulten bei Nacht".¹⁰ Warum heulten die Dämonen? Weil die Offenbarung ihrer Namen und ihre Sichtbarkeit in der Schrift den Menschen Macht über sie verlieh. Der taoistische Exorzist schreibt schützende Talismane, die mächtige Dämonen- und Götternamen fixieren und die Benannten sichtbar und dienstbar machen.¹¹

Die ältesten chinesischen Schriftzeichen sind die 64 Hexagramme des *Buches der Wandlungen*. Ein weiser Herrscher der Urzeit, Fu Hsi 伏羲, soll sie aufgezeichnet und dadurch das wahre Wesen aller Phänomene erkannt haben. Eine noch ältere und ebenfalls schriftliche Offenbarung waren die Sprünge auf im Feuer erhitzten Schildkrötenpanzern, von denen in der Shang-Zeit (2. Jahrtausend v. Chr.) das Orakel der Götter abgelesen wurde.¹² Dieser Brauch, die Antwort der göttlichen Vorfahren der Shang-Könige von geplatzen Stellen im Schildkrötenpanzer *abzulesen*, ist der Anfang der Schrift. Das bedeutet einmal, daß die Schrift in China *vor* ihrem Gebrauch zwischen Menschen das

Medium der Kommunikation mit der übernatürlichen Welt war.¹³ Es bedeutet auch, daß die Götter in China nicht sprechen und hören, sondern schreiben und lesen. Im Taoismus des Mittelalters wurden Offenbarungen von einem Visionär, dem ein Gott diktierte oder den Pinsel führte, niedergeschrieben. Auch die Menschen richten ihre Gebete an die Götter nicht mündlich, sondern in Form von schriftlichen Dokumenten. Dies ist, wie wir sehen werden, die Quintessenz aller taoistischen Riten. Wer sind nun die Götter?

5. Die Gesetze der kosmischen Wandlungen sind unpersönlich. Das Universum ist ein Organismus, der sich vollkommen von selbst reguliert. Dies bedeutet, daß die unzähligen Götter des chinesischen Pantheons *über nichts regieren, sondern das Universum verwalten*.¹⁴

Die Götter sind Vorsteher dieses oder jenes Aspektes der Wirklichkeit und verantwortlich für das harmonische "Funktionieren" in ihrem Bereich, seien das Wind und Wetter, der Ablauf der Jahreszeiten, Schutz vor Naturkatastrophen und Krieg, oder Gesundheit, Wohlstand und Friede in der Familie (wofür der Hausgott zuständig ist). Die Götter sind also nicht in erster Linie Personen, sondern Funktionen; ihre Namen sind daher meist Titel, ihre Macht die eines Amtsträgers, der abgelöst werden kann. Wegen dieses einzigartigen Charakters der chinesischen Kosmologie nennen wir das Götterpantheon – in Ermangelung eines besseren Ausdrucks – eine übernatürliche "Bürokratie".¹⁵

6. Das Verhalten des Menschen hat Auswirkungen auf das ganze Universum.

"Das Tao des Himmels ist Yin and Yang, das Tao der Erde reguliert sich nach den vollen und den gebrochenen Linien (der Hexagramme); das Tao des Menschen besteht in den Kardinaltugenden *jen*

仁 (Menschlichkeit, Güte) und *i* 義 (Gerechtigkeit)"

sagt ein Kommentar des *Buches der Wandlungen*.¹⁶ Das Universum besteht aus den drei konzentrischen Kreisen Himmel, Erde, Mensch. Sie gehorchen dem gleichen Rhythmus und beeinflussen sich gegenseitig. Alles Geschehen in einem Bereich hat Auswirkungen in den anderen. Dies wurde so wörtlich genommen, daß man einen schlecht regierenden Kaiser für Überschwemmung und Dürre verantwortlich machen konnte. Alle Handlungen müssen Zeit und Ort angepaßt sein; wer die nur für den Winter bestimmte Ritualmusik in Sommer spielt, ruft Schneestürme hervor.¹⁷ Doch der Mensch hat auch die Macht, das Universum wieder ins Lot zu bringen. Wenn er die Parzelle des Tao, des Urpneuma, in sich nährt, gewinnt er ein Charisma, das *te* genannt wird (von Richard Wilhelm als "Wirkkraft" übersetzt). Das Tao ist universell und unbestimmt; als *te* im Menschen wird es spezifisch und wirkkräftig. *Te* ist Tugend im Sinne des lateinischen *virtus*, auch Macht und Anziehungskraft. Wer *te* besitzt, übt einen magischen und moralischen Einfluß auf seine Umgebung aus. Der Herrscher sollte es besitzen, und die taoistischen Unsterblichen, selbst wenn sie zurückgezogen von der Gesellschaft leben, heilen durch ihr Charisma die Welt:

"Die heiligen Wesen auf dem Berge Ku-shih sind weiß wie Schnee und Eis, milde und empfindsam wie Kinder. Sie nehmen keine Nahrung zu sich, sondern atmen den Wind und trinken den Tau. Sie wandern frei im Raum, die Wolken sind ihr Gefährt und die Drachen ihr Gespann. Durch die Konzentration ihrer übernatürlichen Kräfte (*shen* 神¹⁸) bewahren sie die Menschen vor Krankheit und bringen die Ernte zur Reife".¹⁹

Die taoistische Philosophie (*Tao-chia* 道家)

In den letzten Seiten wurde schon klar, daß "Tao" ein Grundbegriff allen chinesischen Denkens ist. Das Wort heißt "Weg", dann "der zu gehende Weg", und davon abgeleitet "Verhaltensweise, Methode", z.B. das "Tao des Herrschers" (*wang tao* 王道). Eine zweite Bedeutung von *tao* ist "sprechen", und davon abgeleitet: "Lehre". Die taoistische Tradition wurde nach dem Wort benannt, nicht weil sie es allein gepachtet hätte, sondern weil in ihr der Begriff eine neue Tiefe und Bedeutung erhält. Die antiken Denker Lao-tzu 老子 (der Legende nach 5. Jh. v.Chr.) und Chuang-tzu 莊子 (3. Jh. v.Chr.) unterscheiden zwischen dem Tao, von dem man reden kann, d.h. die Lehren und Methoden der anderen Philosophen, und dem unfaßbaren Tao.

"Das Tao, von dem man reden kann, ist nicht das ewige Tao; der Name, den man nennen kann, ist nicht der ewige Name".²⁰

Das ewige Tao (*ch'ang tao* 常道) ist eine absolute Realität, die nur umschrieben werden kann:

"Es gab da ein Wesen diffus verschmolzen, noch bevor Himmel und Erde ward. Still! Unfaßbar! Es besteht allein und wandelt sich nicht. Es kreist und erschöpft sich nicht. Man kann es als die Mutter der Welt betrachten, doch weiß ich seinen Namen nicht. Ich nenne es Tao, und muß ich ihm einen Namen geben, so heißt es 'Groß'".²¹

Benennen kann man nur Phänomene innerhalb des Kosmos. Durch den Namen werden sie beschränkt, untergeordnet und verfügbar. Das ewige Tao entzieht sich der Nennbarkeit.

Das Ideal des Mystikers ist es, mit diesem Tao eins zu



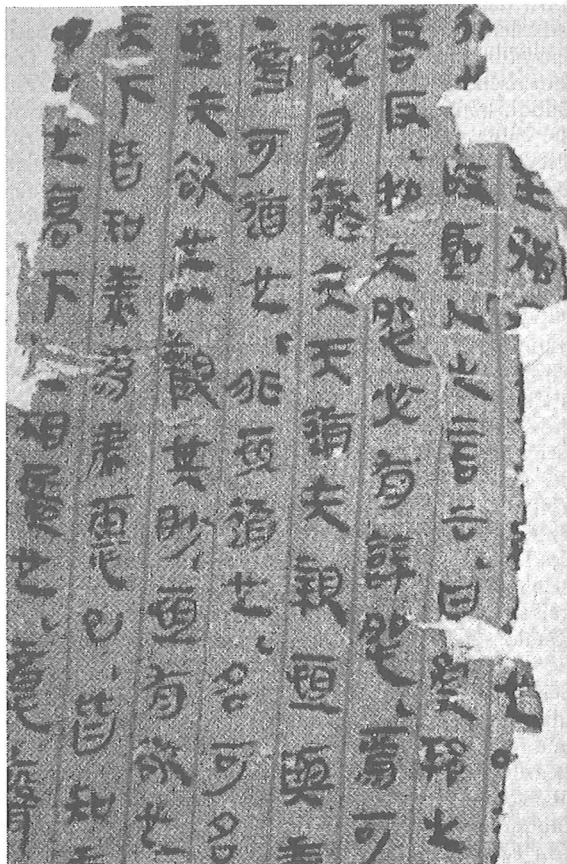
Lao-tzu (Lao-tse) auf dem Wege in die Emigration

werden und dadurch seine individuelle Lebensspanne mit der Dauer von Himmel und Erde zu verschmelzen. Von hier ist es nur noch ein Schritt zu der ausschließlich negativ und mit Paradoxa beschreibbaren Vorstellung vom Tao als dem göttlichen Urgrund vor dem Anfang des Universums und Quellgrund der *creatio continua*. Der mit diesem Tao eins gewordene Weise wird dann zur Gottheit. Dies ist in der taoistischen Religion geschehen. Lao-tzu wurde mit dem Grundbegriff seiner Lehre identifiziert; das Tao nahm seine Züge an in der Gottheit "Höchster Herr Lao" (T'ai-shang Lao-chün 太上老君)²² und später, im Ling-pao 靈寶-Taoismus, wird jeder Aspekt des göttlichen Tao, der in der Welt wirksam wird, personifiziert in einem "Himmelsehrwürdigen" (T'ien-tsun 天尊). Eine Dreifaltigkeit von Himmelsehrwürdigen, die "Drei Reinen" (San-ch'ing 三清), wurde die Form, in der das Tao in der taoistischen Religion verehrt wurde. Ein T'ien-tsun ist von radikal anderer Natur als die Schar der chinesischen Götter. Er ist keine Person, sondern eine Hypostase, ein Aspekt, eines der vielen der Menschheit zugewandten Gesichter des Tao.

Von dieser Religion aus gesehen, ist die antike taoistische Mystik ein "Taoismus *avant la lettre*" (Taoismus, bevor das Wort Taoismus geprägt wurde). Man kann den Einfluß von Lao-tzu und Chuang-tzu auf die taoistische Religion fast mit dem Einfluß der griechischen Philosophie auf das Christentum vergleichen. Die taoistische Mystik hat natürlich mit der fünfhundert Jahre später entstandenen taoistischen Religion mehr zu tun als Plato und Aristoteles mit dem Christentum. Doch in beiden Fällen handelt es sich um philosophische Schriften, die Jahrhunderte später entstandene Religionen beeinflusst haben, und somit ist dieser Vergleich dennoch nicht ganz unangebracht. Das heißt,

z.B., daß Lao-tzu keineswegs der Gründer einer taoistischen Religion war, wie man das in sehr seriösen Enzyklopädien noch bis vor kurzem lesen konnte. Die taoistische Mystik, die hauptsächlich mit dem Zen-Buddhismus auch nach Japan kam und bis heute die chinesische und die japanische Mentalität bis zur Teezeremonie, dem "Tao des Tee" (*sadō* 茶道), dem Bogenschießen und vielen anderen psychosomatischen Übungen und ästhetischen Künsten mitprägt,²³ diese Mystik, die im Westen so bedeutende Denker wie Carl Jaspers und Martin Buber fasziniert hat, ist nur eine der Vorstufen und Grundlagen dessen, was Taoismus ist.

Zur Erläuterung sei kurz skizziert, wie aus der Texttradition des *Lao-tzu* und *Chuang-tzu* die "taoistische Philosophie" wurde: Die Han-Dynastie (206 v. bis 220 n. Chr.) hat als Kulturmodell für China eine noch größere Bedeutung als das Römerreich für die europäische Kultur. Die Bezeichnung "(Philosophen-) Schule des Tao" (Tao-chia 道家) erscheint, am Anfang der Han-Zeit, bei dem Universal-historiker Szu-ma Ch'ien 司馬遷, der damit die quietistische Strömung innerhalb des Taoismus bezeichnet. Um die Mitte der Han-Dynastie, also um die Zeitwende, stand der Bibliothekar der kaiserlichen Hofbibliothek vor der Aufgabe, in einem Katalog die Bücher des Kaisers sinnvoll zu gruppieren. Er wählte für eine viel umfassendere Gruppe von Schriften, die des Lao-tzu, des Chuang-tzu, des mythischen Gelben Gottes und deren jeweiliger Adepten und Kommentatoren dasselbe Etikett Tao-chia.²⁴ Dieser Begriff, den wir heute als "taoistische Philosophie" übersetzen, war also ursprünglich eine Annalisten- und Bibliothekskategorie, mit der *post factum* eine Gruppe von Texten und ihre Schultraditionen zusammengefaßt wurden. Schon zur Zeit des Bibliothekars entsprach diese Kategorie "Schule des Tao" nicht mehr der Wirk-



Faksimile des ersten Kapitels eines *Tao-te ching*-Manuskripts aus dem frühen 2. Jh. v. Chr.

lichkeit, da die taoistischen Strömungen der Han-Zeit das "Tao des Gelben Gottes und des Lao-tzu" (Huang-Lao Tao 黄老道) genannt wurden und eine politische, dem Legalismus nahestehende Lehre propagierten. Das Buch des Lao-tzu wurde z.B. damals noch nicht als ein philosophisches Weisheitsbuch angesehen, sondern als ein Handbuch der Regierungskunst, als ein Fürstenspiegel.²⁵

Im dritten Jahrhundert zog sich die Gelehrtenschicht nach dem dramatischen und traumatischen Untergang des Han-Reiches auf ihre Latifundien zurück, wandte sich vom diskreditierten, konfuzianischen Lehr- und Regierungssystem weitgehend ab und ergab sich einer *évasion mystique* aus dieser schlechten Welt in die Spekulationen des damals schon uralten *Buches der Wandlungen*, des *Lao-tzu* und des *Chuang-tzu*.²⁶ Von diesen Konfuzianern stammen die Texteditionen und Kommentare des sog. Neo-Taoismus – den man fast genauso gut Neo-Konfuzianismus nennen könnte, da diese Gelehrten die taoistischen Schriften auf ihre Art verstanden und kommentierten. Ich bin dem *Chuang-tzu*-Kommentator Kuo Hsiang 郭象 (312 n.Chr.) besonders gram, weil er *expressis verbis* ihm "abstrus" erscheinende Passagen aus dem *Chuang-tzu* herausediert und damit der Vergessenheit anheim gegeben hat, so z.B. ein *Chuang-tzu*-Kapitel über Traumdeutung.²⁷ Die taoistische Mystik ist uns also nur durch den Filter und mit der Interpretation konfuzianischer Denker überliefert, die sich in einem Anfall von Weltflucht in die Sphären der reinen Spekulation begaben. Dies ist in China selten und vor allem untypisch, da das chinesische Denken sowohl in den konfuzianischen Klassikern als auch im *Tao-te ching* des Lao-tzu grundsätzlich immer um Probleme gesellschaftlicher und kosmischer Ordnung kreist.²⁸

Die Stellung des Taoismus in der chinesischen Kultur

Wenn man die Bedeutungsfülle des Begriffs "Taoismus" erklären will, ist man in einer ähnlichen Situation wie ein chinesischer Redner, der in einem Vortrag über das Christentum seinem asiatischen Publikum die Komponenten der europäischen Kultur, angefangen von griechischer Philosophie, Christentum, Kirche und Vatikanstaat, bis hin zu protestantischen Revivalsekten und bayrischen Wallfahrtskirchen erklären soll. Diesen Vergleich einen Augenblick weiterverfolgend, ist die Situation ungefähr so, als ob das asiatische Publikum dieses Redners Plato und Aristoteles als die Grundlagen des Christentums ansähe, was genauso falsch ist wie unsere Idee, Lao-tzu sei der Begründer des Taoismus. Nehmen wir zusätzlich an, daß dieses asiatische Publikum aus gescheiterten Büchern gelernt habe, daß das Neue Testament, Augustinus, Thomas und alle Kirchenväter nichts weiter seien als die in Volksglauben abgesunkene und degenerierte Philosophie der Antike, ein sinnloses, rückständiges, verdummendes Abrakadabra – das wäre dem vergleichbar, was konfuzianische Regierungsbeamte der chinesischen Neuzeit, Chinamissionare und viele Sinologen in der taoistischen Religion sahen.

Und da wir uns schon auf dem Glatteis des Vergleichs befinden, soll noch ein Unterschied zwischen Taoismus und Christentum erwähnt sein, der die Stellung des Taoismus in der chinesischen Kultur beleuchtet. Das Christentum kam aus dem Vorderen Orient nach Europa und stand ganz andersartigen, einheimischen "heidnischen" Religionen gegenüber, die es immer bekämpft und oft ausgerottet hat. Der Taoismus dagegen ist in China zu Hause. Er ist die Seele der einheimischen chinesischen Religion. Wenn er auch wie das Christentum den Volkskulten meist ablehnend, ver-

dammend und Bekehrung predigend gegenüberstand – eine Tatsache, auf die wir noch zurückkommen werden –, so war das nicht eine Rivalität zwischen zwei verschiedenen Religionen, sondern eher das stets neue Bemühen einer schriftkundigen, in die Mysterien der höheren religiösen Sphäre des Tao eingeweihten Elite, die unorganisierten ekstatischen Volkskulte dadurch einzudämmen, daß man sie teils verbot, teils aber legitimierte und in einer "gereinigten" Uminterpretation in die Hochreligion einfügte. Der Taoismus selbst stammt aus der ekstatischen Volksreligion, war genau deswegen immer sehr bewußt bemüht, sich von diesen Kulturen abzugrenzen, hat aber den Kontakt zu den Lokalkulturen nie ganz verloren.²⁹ Aus dieser Sichtweise ist der Taoismus die selbstbewußte "apollinische" Quintessenz der unendlich vielfältigen und unheimlich vitalen "dionysischen" Götterkulte Chinas.

Diese Stellung im Zentrum der chinesischen Kultur erklärt auch die sehr engen Beziehungen, die der Taoismus immer zu allen möglichen Künsten, Wissenschaften und geistigen Strömungen, die zum Teil aus ihm entstanden sind oder von ihm tradiert wurden, unterhalten hat. Chinesische Philosophie, Elementenspekulation, Kosmologie, Astrologie, Geomantie, Alchimie, Medizin, Kalenderwissenschaft, auch Kalligraphie, Malerei und Ästhetik sind weitgehend vom Taoismus inspiriert und geprägt, jedoch nicht mit ihm identisch.

Hier könnte man einwenden, daß ich in der chinesischen Kultur nur den Taoismus sehe – wo bleiben dabei die anderen großen Religionen, die konfuzianische Tradition und der Buddhismus? In der Tat wird den "Taologen" in der jüngsten Forschung jetzt manchmal vorgeworfen, daß sie das Kind mit dem Bade ausschütten und vor lauter Taoismus die konfuzianische Hoch-

kultur der Oberschicht und den tiefgreifenden Einfluß des Buddhismus vernachlässigen. In manchen Fällen ist dieser Vorwurf berechtigt, weil die eingefleischten und so irreführenden Vorurteile gegen diese Religion manchen Forscher zu didaktischen Übertreibungen in die entgegengesetzte Richtung verleiten. Die späte Entdeckung des Taoismus hat viel mit der Tatsache zu tun, daß die Geschichts- und Religionsforschung sich heute ganz allgemein mehr für die kollektive Mentalität, das tägliche Leben, die Umgangssprache und das Brauchtum einer Zivilisation interessiert. Erst diese Fragestellung hat uns die Augen für das eigentliche Wesen des Taoismus geöffnet. Die konfuzianische Gelehrtenschicht mit ihrem Monopol über die chinesische Geschichtsschreibung und Literatur hatte es veruscht, weil es nicht zum guten Ton gehörte, die Religion des Volkes oder gar die eigenen, nicht in die Schablone des konfuzianischen Gentleman passenden, religiösen Praktiken literarisch zu beachten. Was den Buddhismus anbetrifft, wissen viele Taoologen so wenig über ihn, daß sie buddhistische Elemente in der Religion Chinas oft gar nicht als solche erkennen. Das Zusammenwirken von Buddhismus und Taoismus in China ist ein noch weitgehend unerforschtes Gebiet. Klar ist jedoch, daß der Taoismus im täglichen Leben des Volkes immer eine viel größere Rolle gespielt hat als die importierte Mönchsreligion Buddhismus.

Die Frage, ob wir heute dem Taoismus einen zu zentralen Platz in der chinesischen Kultur zuweisen, ist falsch gestellt, denn unsere Vorstellung von den drei "Ismen", nämlich von Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus als den drei verschiedenen geistigen, religiösen oder politischen Systemen Chinas, ist zu westlich. Wie J.J.M. de Groot als erster richtig erkannt hat, gibt es in China gar keine drei getrennten, gar feindlichen

Geistesrichtungen, sondern ein panchinesisches System, von ihm "Universismus" genannt, in dem man verschiedene komplementäre Strömungen unterscheiden kann.³⁰ Je höher in der sozialen Hierarchie man ansetzt, desto klarer kann man diese Strömungen getrennt wahrnehmen, nämlich als buddhistische Mönche und ihre Klöster, taoistische Priester und ihre Gemeinden und konfuzianische Staatsbeamte. Diese drei Elitegruppen haben übrigens viel friedlicher zusammengelebt und gewirkt, als unsere Sichtweise uns das bislang zu sehen erlaubt hat. Die drei "Ismen" wurden von den Chinesen selbst die "drei Lehren" (*san chiao*) genannt und seit rund 1500 Jahren eifrig diskutiert und gegeneinander ausgespielt. Doch sahen die Chinesen in ihnen nicht drei verschiedene Religionen im europäischen Sinn, die es zu trennen, zu bejahen oder zu bekämpfen galt, sondern die drei unzertrennlichen Aspekte oder Facetten der chinesischen Kultur, komplementär "wie die drei Füße eines Tripods". In der Malerei wurden sie oft in den Personen der drei Weisen Buddha Shakyamuni, Lao-tzu und Konfuzius dargestellt.

Je weiter unten in der Gesellschaftsstruktur man die Religionen zu erforschen sucht, desto mehr stößt man auf eine Mentalität, für die diese drei Systeme ineinanderfließen. Ungefähr vom 11. Jahrhundert n.Chr. an gibt es Quellen, denen zufolge Taoisten und Buddhisten als Spezialisten verschiedener Riten, Künste und Weisheiten von denselben Laien je nach Bedarf unterschiedslos konsultiert wurden,³¹ während der Konfuzianismus keine ausschließliche Lehrtradition oder Religion war, sondern so etwas wie das Berufsethos aller, die eine der vielbegehrten Beamtenstellungen im Staatswesen ergattert hatten. Eric Zürcher hat die Oberschicht der gelehrten Mönche, der Priester und Staatsbeamten mit den Spitzen dreier Pyramiden, deren

gemeinsame Basis die pan-chinesische Religion und Kultur bildet, verglichen.³² Noch besser finde ich das Bild des Eisbergs, da beim Eisberg die drei getrennten Spitzen über dem Wasser sichtbar sind, während die gemeinsame Basis unter Wasser genauso massiv breit, wichtig und leider auch unsichtbar ist, wie die ideologisch unverbrämte Mentalität und Religionspraxis sowohl der Oberschicht als auch des Volkes, die in den Quellen unsichtbar bleiben.³³

Die Anfänge der taoistischen Religion

Nach dieser langen Einführung in die Problematik des Begriffs Taoismus heißt es jetzt zu klären, was man rechtens taoistische Religion nennen kann. Chinesische Autoren sind mit dem Begriff seit Jahrhunderten sehr frei umgegangen, und für sie war natürlich die Philosophie des Lao-tzu und des Chuang-tzu ebenso "taoistisch" wie die mystische und ästhetische Geistesrichtung, die im Ch'an (Zen)-Buddhismus sowie in der Ästhetik der chinesischen Oberschicht zum Ausdruck kommt.

Der Taoismus ist die nationale Hochreligion Chinas, eine "Kirche" mit einer initiierten Priesterschaft, mit einer über tausendjährigen Riten-tradition, geoffenbarten heiligen Schriften, verschiedenen Lehr- und Sekten-traditionen und einem über tausendbändigen Kanon.

Die Religion entstand in einer präzisen historischen Situation. Sie hat einen historisch belegten Gründer, der vier bis fünf Jahrhunderte nach Lao-tzu gelebt hat.

Im zweiten Jahrhundert n. Chr., zwei Generationen bevor die oben erwähnten konfuzianischen Denker die "reine" taoistische Philosophie konzipierten, entstand im Volk die taoistische Religion in einem Prozeß, der ebenfalls durch den Zusammenbruch des Han-Reiches

ausgelöst wurde. Zwischen der Krise der klassisch-antiken Weltordnung und der Entstehung dieser neuen Religion gibt es einen tiefen Zusammenhang.

Im Zentrum der antiken Weltordnung hatte der Herrscher, der "Himmelsohn" gestanden, eine Art Priesterkönig, der allein die lebensspendende Vermittlung zwischen dem Himmel, in dem seine Vorfahren thronen, und der von ihm beherrschten Erde rituell vollziehen konnte. Zur Zeit der Han-Dynastie war der Himmelsohn Kaiser eines Weltreiches geworden, der Hohepriester eines umfassenden Staatskultes und die Spitze einer sakralen Beamtenhierarchie, deren "Zuständigkeitsbereich" den ganzen Kosmos umfaßte. Die Herrschertugend, das Charisma (*te* 德) des Himmelsohnes und seiner Beamten erhielt Ordnung und Harmonie nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch in der Natur und in den Sternen. Man glaubte, daß der Zusammenbruch dieser Ordnung nicht nur in der Gesellschaft, sondern im ganzen Universum Chaos und Zerfall verursachen würde. Versagt der Kaiser, so geraten die Jahreszeiten durcheinander, und es entstehen Mißernten, oder Hungersnot und Krankheit. Die Astrologen sichten Unordnung in den Planetenbahnen, die Kriege zur Folge hat. Die bösen Mächte, hauptsächlich die Geister unbefriedeter Toter, brechen ungehindert ein und verbreiten Unglücksfälle und Epidemien.

Der Untergang des Han-Reiches wurde deshalb nicht nur als eine politische und soziale, sondern auch als eine religiöse Krise empfunden. Die taoistische Religion entstand, wie so viele andere Religionen auch, aus einer apokalyptischen Stimmung heraus. Die alte Ordnung war diskreditiert, und wir sahen bereits, daß die gelehrte Staatsbeamtenschaft abseits vom Volk neue Antworten in der Philosophie suchte.

Die Gründer der taoistischen Religion waren so etwas

wie die "Alternativen" unter den Staatsdienern, eine literarisch gebildete Schicht von in verschiedenen Techniken und Künsten bewanderten Außenseitern,³⁴ die zusammen mit Dorfältesten aus dem Volke die Erneuerung der Gesellschaft zu ihrer Aufgabe machten.

In den ältesten religiösen Schriften des Taoismus erscheint ein Götterpantheon, welches wie eine Transposition der Hierarchie des Han-Reiches in die religiöse Sphäre anmutet. Diese hier zum ersten Mal sichtbar werdende grundsätzliche Eigenart der chinesischen Religion wurde bereits erwähnt: das chinesische Jenseits ist nach dem Modell eines kaiserlichen Verwaltungsstaates mit Ministerien, Gerichtswesen und äußerst differenzierten Beamtengraden und Titeln ausgestaltet. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob die Taoisten in ihrer Priester- und Götterhierarchie den säkularen Beamtenstaat der Han nachgeahmt hätten. Die Sachlage ist aber eher umgekehrt: man kann sagen, daß die Taoisten aus dem Untergang der Dynastie die ureigentlich religiöse Funktion des chinesischen Verwaltungsstaates selbst, von der säkularen Staatsmacht getrennt, gerettet und übernommen haben.³⁵

Legitimiert durch eine göttliche Offenbarung, entwarfen die Gründer eine theokratische Neuordnung, die die bösen Mächte des Chaos genau so bannen sollte, wie es früher das Charisma des Himmelssohnes getan hatte. Im Jahre 142 n.Chr. (liturgisches Datum) erschien das personifizierte Tao, der "Allerhöchste Herr Lao" auf einem Berg in Szechuan (im Westen Chinas) einem Magier namens Chang Tao-ling 張道陵, verlieh ihm den Titel "Himmelsmeister" (*T'ien-shih* 天師) und schloß mit ihm einen neuen Bund (in bewußter Anspielung auf den alten Bund zwischen dem Himmel und dem Himmelssohn im dynastischen System). Der Vertrag lautete, daß der Herr Lao unter der Bedingung,

daß das taoistische Volk seine Gebote einhält, die "verdorbenen Pneumata" (*ku-ch'i*) der kranken Welt vertreiben, dem Kosmos die drei reinen Pneumata (*sanch'i* 三氣) einflößen und so das Leben des Universums erneuern werde. Dieser Himmelsmeister Chang Tao-ling ist der Gründer der taoistischen Religion. Der Gott, der ihm erschien, war der im Volk zum höchsten Himmels Herrn erhobene Weise Lao-tzu, der hier eine fast messianische Rolle annimmt.³⁶

Am Ende der Han-Zeit hatte der alte Bund zwischen dem Himmel und dem Kaiser als dem Himmelssohn versagt, und die Welt konnte nur durch einen Weisen, der anstelle des Kaisers die kosmische Ordnung wieder herstellte und mit der Welt der Lebenden einen neuen Bund schloß, gerettet werden. Hier liegen die Wurzeln des taoistischen Messianismus, der aber nie aus dem Taoismus eine anti-autoritäre Rebellenreligion gemacht hat. Das irdische Haupt der Taoistengemeinden war kein Messias König, sondern der Stellvertreter des Weisen und Gottes Lao-tzu, der nicht regieren soll, sondern den rechtmäßigen Kaiser über die rechte Art des Regierens zu befehlen hatte. Deswegen hatte die taoistische Religion auch keinerlei Schwierigkeiten, sich dem Kaiser einer neuen charismatischen Dynastie unterzuordnen. Im Gegenteil, der die Welt der Lebenden beherrschende Himmelssohn hatte in der spirituellen Hierarchie des Taoismus durchaus seinen Platz.³⁷

Das Volk gewannen die taoistischen Priester hauptsächlich durch ihre Macht über die Krankheitsdämonen. Ihr Ritual zur Heilung von Krankheiten war so neuartig, daß es in den frühesten Quellen beschrieben ist:

„Sie lehrten die Leute, mit ganzem Herzen zu glauben, und andere nicht zu betrügen und zu

täuschen. Wenn jemand krank wurde, mußte er seine Sünden bekennen. . . . Außerdem richteten sie Räume der Ruhe ein, in denen sich die Kranken aufhielten, um über ihre Sünden nachzudenken. Ein Priester betete dort für die Kranken. Er schrieb den Familiennamen und den Vornamen sowie ein Schuldbekennnis des Leidenden auf. Dieses Dokument wurde dreifach angefertigt. Ein Exemplar wurde zum Himmel geschickt und dazu auf einem Berggipfel hinterlegt. Ein zweites wurde in der Erde vergraben und das dritte ins Wasser versenkt. Man nannte sie die "Dokumente der drei Beamten".³⁸

Die Gründer der taoistischen Religion sahen sich vor einem Kosmos, der in die drei Ministerien des Himmels (Sterngötter), der Erde (die Welt der Lebenden) und des Wassers (die Welt der Toten in der Erde) geordnet war. Mit diesen übernatürlichen Hierarchien traten die Priester der neuen Religion nicht wie in der Antike mittels Opferriten in Verbindung, sondern sie verkehrten mit den göttlichen Verwaltern des Universums in einem zum religiösen Ritual erhabenen, vielen Bestimmungen unterworfenen bürokratischen "Schriftverkehr".³⁹ Sie lehnten auch wie viele junge Heilsreligionen die traditionellen Methoden der Krankenheilung ab: Krankheit war die Folge von Sünde (entweder des Kranken oder eines seiner verstorbenen Vorfahren). Heilung erfolgte durch das Bekenntnis des Sünders und durch einen Ritus, der den schuldigen Vorfahren des Kranken aus dem Gefängnis der Unterwelt befreite. All dies wurde durch an die zuständigen göttlichen Ministerien adressierte schriftliche Eingaben bewirkt.

Ich habe die Anfänge des Taoismus etwas ausführlicher geschildert, weil man darin das wahre Wesen

dieser Religion erkennt. Sie ist keine in Aberglauben abgesunkene "reine Philosophie", sondern eine messianische Heilsreligion, die in einer Krisenzeit der chinesischen Kultur die religiösen Fundamente des Kaiserreiches in neue Formen goß. Ihre Riten greifen auf die sakrale Vorgeschichte des bürokratischen Verwaltungssystems zurück, und ihr Götterpantheon ist die übernatürliche Dimension des chinesischen Weltreiches.

Die Begriffe "messianisch" und "Heilsreligion" kommen aus dem Christentum, wie die meisten Begriffe, mit denen wir uns bei der Beschreibung chinesischer Religion behelfen müssen. Das geht meist nicht ohne Qualifikationen, nicht ohne ein "aber". Der Taoismus ist messianisch, aber der Messias ist kein Gottmensch, der die herrschende Ordnung durch eine übernatürliche ersetzt, sondern er ist prinzipiell der chinesische Gottkaiser selbst. Nur wenn dieser zu drastisch versagt, wird der taoistische Priester, wie damals in Szechuan, zum säkularen Verwalter einer Theokratie, oder, was später oft geschah, der Taoismus wird zu einer Alternative zum bestehenden System und liefert Rebellen eine Ideologie, die den Sturz des Kaisers und die Gründung einer neuen gottgefälligen Dynastie rechtfertigt.⁴⁰

Der Taoismus ist eine Heilsreligion, aber dieses Heil ist eher diesseitig zu verstehen. Das individuelle Heil ist das lange, gesunde und frohe Leben mit dem Ideal einer in diesem Körper erfahrenen Unsterblichkeit. Das kollektive Heil ist die kosmische Harmonie eines immanenten Weltalls, in dem Götter, Menschen und die Geister der Toten in den drei kosmischen Sphären Himmel, Menschenwelt und Unterwelt eng verbunden zusammenwirken.



Der Gott Lao-tzu als T'ien-tsun, der Dritte der höchsten Dreifaltigkeit der "Drei Reinen"

Götter, Priester und Riten

Das neue am Taoismus war ein Glaube an eine höhere göttliche Instanz als die innerweltlichen Naturgötter und Ahnen, denen geopfert wurde. Diese höchste Instanz war das Tao, das jetzt zu einer liturgisch verehrten Gottheit wird. Die Taoisten waren immer darauf bedacht, die Unpersönlichkeit des göttlichen Tao zu wahren. In einer der ältesten Schriften der Himmelsmeister werden Häretiker verdammt, die von dem Tao Statuen machen. Bildliche (d.h. menschliche) Darstellung des Tao war verboten.⁴¹ Lao-tzu ist Gott in dem Maße, in dem er mit dem Tao verschmilzt. Das Tao ist nicht personifiziert in ihm, und er ist nicht das Tao, sondern "der Heilige hat sich verborgen in dem Gestaltlosen, er wirkt, ohne Spuren zu hinterlassen."⁴²

Es war schon die Rede davon, daß der Gott Lao-tzu später im Ling-pao-Taoismus der dritte der "Drei Reinen" (San-ch'ing), einer Dreifaltigkeit des Tao, wurde. Der erste, der Himmelsehrwürdige des Uranfangs (Yüan-shih t'ien-tsun 元始天尊), ist die reinste und unzugänglichste Manifestation des Urpneuma (*yüanch'i*). Der Herr des Tao (Tao-chün 道君 oder Ling-pao t'ien-tsun 靈寶天尊) ist ein Vermittler zwischen dem Urgrund und den Göttern. Der dritte Himmelsehrwürdige, Lao-tzu (oder Tao-te t'ien-tsun 道德天尊), ist Schüler und Kunder dieser beiden unzugänglichen Hypostasen des Mysteriums.

Diese Gottheiten thronen in drei Himmeln (Yü-ch'ing "Jadereinheit", Shang-ch'ing "Höchste Reinheit" und T'ai-ch'ing "Große Reinheit"), die über den antiken Himmeln angesiedelt wurden.⁴³ Das alte System von sechs Himmeln⁴⁴ wurde in das Reich der Toten, Feng-tu 酆都, umgedeutet. Ursprünglich eine Art Hades, wo die Geister gefangen gehalten wurden, entwickelte sich

Feng-tu zu einem Totengericht und unter buddhistischem Einfluß in eine Vielzahl von Höllen.

In diese infernale Bürokratie im dunklen und kalten Norden der Welt gerät der gewöhnliche Mensch, der nicht das Tao in sich genährt hat. Er ist schon zu seinen Lebzeiten ein wandelnder Leichnam, ein toter Geist (*kuei* 鬼) und fällt nach seinem Tode in die Gefängnisse der Unterwelt. Die Geister der Vorfahren aus der Unterwelt zu befreien, war eines der wichtigsten Anliegen der taoistischen Riten.⁴⁵

Es wurde schon erwähnt, daß diese Riten keine Opferfeiern sind. Sie sind Audienzen bei den reinen Himmelsgöttern, denen der Priester in einer ekstatischen "Reise" in der Meditation die Anliegen der Gemeinde in schriftlichen Eingaben überbringt. Der eigentlichen Audienz gehen lange Vorbereitungen und Reinigungsriten voraus, in denen der Priester alle ihm zur Verfügung stehenden himmlischen Geister wie einen Hofstaat um sich versammelt. Diese himmlischen "Beamten und Generäle" sind dem Priester bei seiner Ordination "eingepflanzt" worden.⁴⁶ Sie sind die Schutzgeister der heiligen Schriften und magischen Diagramme, die dem Priester im Laufe seiner Ausbildung anvertraut werden. Die Namen dieser Schutzgeister sind in Registern (*lu* 籙) aufgezeichnet, die der Priester immer bei sich tragen muß. Je länger die Namensliste der Geister auf dem Register, desto höher ist der Rang des Priesters, desto wirksamer die Riten, die er ausführen kann, und desto strenger die Gebote, an die er sich in seiner Lebensführung halten muß.

Die Laien bekommen auch kleine Register von bis zu 75 Geistergenerälen, die sie beschützen. Die Gemeinden waren hierarchisch organisiert und feierten zusammen drei große Feste im ersten, siebten und zehnten Mondmonat des Jahres. In diesen Riten wurde die Kommu-



“Diagramm der wahren Gestalt der fünf heiligen Berge” (*Wu-yüeh chen-hsing t'u* 五嶽眞形圖)

nikation mit den Gottheiten von Himmel, Erde und Unterwelt erneuert, es wurde Bericht erstattet über neue Geburten, Hochzeiten und Todesfälle in der Gemeinde, damit die Listen des himmlischen Standesamtes mit denen auf der Erde wieder übereinstimmten. An ein himmlisches Zensusbüro wurden die guten und bösen Taten gemeldet, damit ein Taoist bei seinem Tode von den Unterwärtsbeamten unbehelligt, mit seinem Register als Passierschein und Talisman, zu dem Rang der himmlischen Hierarchie, der seinen Verdiensten entsprach, aufsteigen konnte.

Auf dieser Ebene des organisierten Gemeindetaoismus wurde der unvermeidliche Tod auch des weisesten und frömmsten Taoisten in eine Art Unsterblichkeit *post-mortem* umgedeutet. Der gewöhnliche Mensch stirbt wirklich, sagt ein früher religiöser Kommentator zum *Tao-te ching*, er fällt in die Gefängnisse der Unterwelt und wird eine substanzlose friedlose arme Seele (*kuei* 鬼). Der von den guten Geistern des Tao umgebene Gerechte jedoch zieht sich aus der Welt zurück in den Palast des Großen Yin tief in der Erde. Dort wird seine Form geschmolzen und er erhält ein neues Leben.⁴⁷ Spätere Texte reden noch deutlicher davon, daß seine Knochen wieder zusammengefügt werden und er seinen Leib zurückerhält, gereinigt und bekleidet mit Robe und Kappe der himmlischen Beamten, zu deren Hierarchie er aufsteigt.⁴⁸

Die meisten heiligen Schriften des Taoismus sind nicht Glaubenstraktate theologischen Inhalts, sondern Talismane, Diagramme, Listen, Register, Dokumente, Formulare und Ritenkodices, die Zugang zu der Welt des Tao und Promotion in der geistlichen Hierarchie hier und jenseits des Todes bewirken. Ihre Prototypen existieren in den Himmeln, bevor sie allmählich den Menschen geoffenbart werden. Der gedankliche Inhalt

solcher Schriften ist weniger wichtig als ihr sakraler Charakter, der den rechtmäßig eingeweihten Besitzer des Dokuments zum Umgang mit den Geistern und Göttern befähigt. Die Schriften sind Legitimation, ihr Prototyp sind die Regalia des Gottkaisers und die Rangabzeichen der Staatsbeamten.⁴⁹

Kirchengeschichte des Taoismus

Was ist nun im Laufe der chinesischen Geschichte aus dieser im zweiten Jahrhundert entstandenen Religion geworden?

In der sog. Zeit der Teilung, den vier Jahrhunderten des Frühmittelalters bis zur T'ang-Dynastie (618–907), war der Norden Chinas von wechselnden "Barbaren"-Dynastien beherrscht, und der Verlust der politisch-religiösen Mitte machte China für viele neue Einflüsse aus Zentralasien und Indien empfänglich. Der Buddhismus kam über die Seidenstraße nach China und wurde von nach neuen Antworten und Sinngebungen suchenden Geistern schnell assimiliert. Jedoch war es der Taoismus, der im gesellschaftlichen Chaos nicht nur dem Volk, sondern auch vielen Denkern der Oberschicht eine geistige Heimat, Identität und Halt gab.

Nordchinesische Fremdherrscher erhoben ihn zur Staatskirche, um sein revolutionär-nativistisches Potential zu entschärfen.⁵⁰ Er drang auch in die Oberschicht Südchinas ein und inspirierte dort im vierten Jahrhundert den Aristokratentaoismus der Shang-ch'ing 上清 ("Höchste Reinheit")-Bewegung, welche die Meditation betonte und die Kultpraxis weitgehend verinnerlichte. Der umfangreiche Schriftenkorpus von Götteroffenbarungen dieses Shang-ch'ing-Taoismus entstand in demselben Milieu, in dem die höchste chinesische Kunst, die Kalligraphie, zu ihrer Vollendung gedieh,

und ist von einer literarischen Vollkommenheit, die die chinesische Literaturwissenschaft noch nicht genügend gewürdigt hat.⁵¹

Im fünften Jahrhundert absorbierte der Taoismus viel von dem im Volke wirksam werdenden Buddhismus, und es entstand der Ling-pao 靈寶-Taoismus mit seinen spektakulären Liturgien, die, besser als die Staatskulte der rivalisierenden Kleindynastien, dem chinesischen Bedürfnis entsprachen, durch rituelle Handlungen den Kosmos der Götter-, Menschen- und Geisterwelt wieder zu einen.⁵² Die Affinität der taoistischen Riten mit dem Staatskult des Himmelssohnes kann man z.B. daran erkennen, daß die liturgischen Gewänder der taoistischen Priester (wie auch die Kleidung der taoistischen Götter) bezeichnenderweise der Beamten- und Hoftracht des Kaiserreiches nachgebildet waren. Daß diese Ähnlichkeit den Zeitgenossen bewußt war, sieht man an den Beschuldigungen der Hochstapelei und des lèse-majesté, die die Buddhisten gegen diese Kleidung vorbrachten.

Es war eine Leidenszeit von Kriegen, Barbareneinfällen, Elend und vollkommener Zersplitterung des Reiches, vergleichbar der Zeit der Völkerwanderung. In Europa hat sich die Einheit des römischen Reiches mit seinem Gottkaiser nie wieder herstellen lassen, obwohl auch hier die messianischen Träume vom Heiligen Römischen Reich noch bis in die Naziideologie nachwirkten. Warum ist es China nicht nur gelungen, die riesige Landmasse seines Kontinents wieder auf Dauer zu einen, sondern dieses Bedürfnis nach Einheit noch bis heute so stark zu fühlen, daß die Regierung in Peking vorgibt, nicht schlafen zu können, bis sie das kleine Taiwan einverleibt hat (und umgekehrt . . .)? Meiner Meinung nach hat auch dies etwas mit dem Taoismus zu tun. Der taoistische Messianismus vom

„Reich des Großen Friedens“ (*T'ai-p'ing* 太平) war es nämlich, der den Traum von dem einen Kosmos des Han-Reiches in frühen Mittelalter lebendig erhielt.

Die Vorstellung vom Universum als einem Organismus, fast einem Körper, der bis in die entlegensten Randgebiete von der Mitte, vom Herzen her, durchblutet sein muß, um lebendig und gesund zu sein, ist panchinesisch, doch hauptsächlich im Taoismus ausgeprägt und tradiert. Dieses Ideal gilt nicht nur für den kosmisch-politischen Körper (*kuo-t'i* 國體), sondern auch für den menschlichen Körper (*shen-t'i* 身體).⁵³ Für die Taoisten haben alle Götter des Universums ihren Sitz auch im Mikrokosmos des Körpers, und die ungehinderte Kommunikation dieser Körpergottheiten mit ihren Prototypen im Makrokosmos ist das Grundprinzip aller taoistischen Unsterblichkeitspraktiken.

Die Wiederherstellung der Einheit von „Allem unter dem Himmel“ (*t'ien-hsia* 天下, das Wort für „Reich“) durch einen neuen Gottkaiser war der Ehrgeiz aller Kleinstaaten in der Zeit der Teilung und das Ziel aller Rebellen, von denen sich viele den Namen Li Hung 李弘 gaben. Li Hung hieß der in taoistischen Schriften prophezeite Messiaskönig, den der Höchste Herr Lao senden würde, um das Reich des Großen Friedens zu errichten.⁵⁴

Alles Elend konnte verstanden werden als die Leidenszeit, die der Ankunft des Messias vorausgehen sollte. Apokalypsen wurden verfaßt, die den Einbruch von zahllosen Dämonenschwärmen aus der grauenhaften Welt der Toten und ihr mörderisches Wüten schilderten. Nur wer als Mitglied der taoistischen Gemeinden in sich den Lebensodem des Tao nährte, konnte dem Gemetzel entgehen und mit dem „auserwählten Volk“ (*chung-min* 種民) bis zur Ankunft des Messias überleben. Im Reich des Großen Friedens wür-

den die taoistischen Priester in der Regierung des Messiaskaisers dienen und das Volk unsterblich werden. Das "ausgewählte Volk" ist auch ein jüdisch-christlicher Begriff und doch die genaue Übersetzung von *chung-min*. *Chung* heißt nicht nur "ausgewählt", sondern auch "Same". *Chung-min* ist in einem sehr wörtlichen Sinn das "Saatvolk". Die Taoisten selbst oder ihre physischen Nachkommen werden das messianische Reich erleben. Hinter dieser Vorstellung steht die taoistische Auffassung von der Familie: Das Schicksal des Menschen ist von den guten und bösen Taten von sieben Generationen von Vorfahren bestimmt (wir haben gesehen, daß ein sündiger Vorfahre die Ursache von Krankheit sein kann) und sein eigenes Verhalten beeinflusst das Wohlergehen von sieben Generationen von Nachkommen. Ein Taoist glaubte, daß, wenn nicht er, so doch seine Nachkommen den Messias sehen werden, was auch für seine Existenz im Totenreich entscheidend ist, da seine Nachkommen, durch die entsprechenden Riten, ihm zum Aufstieg in die Gefilde der Seligen verhelfen können, und der Große Friede auf Erden das ganze Universum heilt.

Im siebten Jahrhundert gab sich der Gründer des neuen Einheitsreiches, der T'ang-Dynastie (618-907), als er noch Führer eines von vielen Volksaufständen war, bewußt als den vom Volk erwarteten messianischen Kaiser des Großen Friedens aus und vereinte diese messianischen Erwartungen in seiner Person.⁵⁵

Die fast vier Jahrhunderte der T'ang-Dynastie waren eine große Blütezeit des Taoismus. Die dynastische Familie erklärte den Gott Lao-tzu zu ihrem Ahnherrn und errichtete ihm kaiserliche Ahnentempel. Wenig grundsätzlich Neues entstand, doch der Taoismus konsolidierte sich in staatlich geförderten Tempeln und Abteien, hielt Staatsriten zum Heil der Dynastie,

Konsekrationsriten für die Kaiser und Ordinationsriten für Mitglieder des Herrscherhauses als taoistische Priester und Nonnen ab.⁵⁶ Namhafte taoistische Meister lebten am Hofe und bestimmten das Geistesleben der Zeit; große Enzyklopädien und *Summae* wurden kompiliert. Die Kaiser ließen die taoistischen Schriften sammeln und zu einem Kanon vereinen.⁵⁷ Daß diese Kollekten taoistischer (wie auch buddhistischer) Schriften immer vom Hof angeregt und unter der Schirmherrschaft der Kaiser durchgeführt wurden, zeigt wieder, daß alle Religionen in China im Spannungsfeld des antiken kaiserlichen Anspruchs auf alleinige Vertretung der Welt der Lebenden gegenüber dem Himmel lebten – eines Anspruchs, der Förderung anerkannter und staatsdienender Religionen ebenso gewährleistete wie auch die Unterdrückung und das Verbot sogenannter illegaler Kulte (*yin szu* 淫祠), d.h. aller spontanen, nicht oder noch nicht von der Regierung approbierten und integrierten Lokalkulte des Volkes.⁵⁸ Diese kaiserliche Schirmherrschaft war auch die Ursache der Rivalitäten und Feindschaften zwischen den Religionen, wie sie z.B. in den apologetischen Schriften der Buddhisten gegen die in der T'ang-Zeit so oft bevorzugten Taoisten zum Ausdruck kommen. Bei diesen Streitereien ging es nie wirklich um einen alleinigen Wahrheitsanspruch einer Religion, sondern immer in erster Linie um kaiserliche Anerkennung und Förderung.

Kaiser Hsüan-tzung 玄宗 (713-756) nahm taoistische Schriften in das Programm der Staatsexamina auf und umgab sich mit taoistischen Beratern.⁵⁹ Diese Epoche war in Japan die Nara-Zeit (701-784), in der die Japaner ihr eigenes Staatswesen nach dem chinesischen Modell aufbauten. Im Jahre 753 kamen japanische Gesandte an den Hof Hsüan-tzungs, mit der Bitte, den

buddhistischen Vinaya-Meister Chien-chen 鑑眞 (jap. Ganjin) nach Japan mitnehmen zu dürfen. Sie gerieten in eine peinliche Situation, als Hsüan-tsung ihnen statt des Mönches Chien-chen seine viel höher geschätzten taoistischen Meister anbot. Die Gesandten lehnten ab mit dem Argument: "Unser Herrscher liebt nicht die Lehre der Taoisten".⁶⁰ Man kann sich fragen, warum die damals so begierig alle Aspekte der chinesischen Kultur übernehmenden Japaner so entschieden den Taoismus ausklammerten. Taoistische Medizin, Unsterblichkeitspraktiken, Orakelkunde, Divination und vereinzelte taoistische Gottheiten und Kulte fanden früher oder später ihren Weg nach Japan, doch nicht die taoistische Religion mit ihrer Priesterhierarchie und ihren Riten. Es ist anzunehmen, daß die japanischen Gesandten sehr wohl die essentielle Verquickung der taoistischen Religion mit dem chinesischen Kaisertum und Staatswesen erkannt hatten. Den Staatstaoismus der T'ang zu akzeptieren, hätte fast eine Eingliederung in die Hierarchie chinesischer Landesgötter bedeutet. Außerdem erinnerte der Taoismus diese japanischen Gesandten vielleicht zu sehr an ihre eigene Volksreligion zu Hause, für die sie, als Verfechter der Einführung des Buddhismus, nichts übrig hatten. Sie wollten die universelle Lehre des an kein Land und Herrschaftssystem gebundenen Buddhismus zur Stütze ihrer eigenen Regierung machen. Trotzdem würde ein eingehendes Studium der Schriften besonders des taoistischen Patriarchen Ssu-ma Ch'eng-chen 司馬承禎 (647-735) viel gemeinsames in der taoistischen Weltanschauung der T'ang-Zeit und den Mythen und Symbolen der damals konzipierten japanischen Kaiserideologie des Tenno 天皇 aufdecken – selbst der Titel Tenno des japanischen Kaisers kann eigentlich nur aus dem taoistischen Götterpantheon stammen.⁶¹

Das China-Tagebuch des buddhistischen japanischen Pilgers Ennin 圓仁 bestätigt die Vorherrschaft des Taoismus im T'ang-Reich.⁶² Sein Prestige kann man auch daran ermesen, daß das *Tao-te ching* des Lao-tzu, auf die Bitte des Königs von Kaschmir hin, ins Sanskrit übersetzt wurde. Am Ende der T'ang-Zeit beschreibt der taoistische Hofgelehrte Tu Kuang-t'ing 杜光庭 (850-933) die sakrale Geographie T'ang-Chinas als ein von taoistischen heiligen Bergen strukturiertes Weltreich.⁶³

Nach dem Untergang der T'ang-Aristokratie entstand in der Sung-Zeit (960-1279) das stark zentralisierte, von konfuzianisch gebildeten Beamten verwaltete Staatswesen, das in seinen Grundzügen bis zur chinesischen Republik (1911) bestand. In Städtekultur, Buchdruckerei, Volksbildung, Verkehrsnetz, Handel und Bankwesen usw. waren die Chinesen um damals Jahrhunderte voraus. Auch im Geistesleben und in der Religion gab es große Neuerungen, vor allem eine konfuzianische Renaissance, die das Wesen der letzten tausend Jahre chinesischer Kultur nachhaltig geprägt hat. Die Sung-Zeit wird als der Anfang der chinesischen Neuzeit betrachtet.

In der Nord-Sung-Zeit (960-1126) wurde der Taoismus noch einmal unter zwei Kaisern zur Staatsreligion. Der erste, Chen-tsung 眞宗 (reg. 998-1022), untermauerte die sakrale Legitimierung seiner Herrschaft, indem er einen taoistischen Gott (den gelben Himmels Herrn, Huang-ti 黃帝) zu seinem Ahnherrn erklärte und einen Staatskult für den taoistischen Schutzgott der Dynastie, Hsüan-wu 玄武, einführte. Der zweite taoistische Kaiser, Hui-tsung 徽宗 (reg. 1101-1126), verwandelte seinen Hof in das Götterpantheon der spektakulären Shen-hsiao 神霄-Riten und trat selbst als die Manifestation des höchsten Gottes des Shen-hsiao-Tao-

ismus auf. Er tat dies in dem erfolglosen Versuch, die militärische Ohnmacht des Sung-Reiches gegenüber den von Norden einfallenden tungusischen Jurchen (das spätere Chin 金-Reich, 1115–1234) durch göttlichen Schutz auszugleichen.⁶⁴

Der monastische Ch'üan-chen 全真-Taoismus

Unter den Fremddynastien Nordchinas (Khitan, Jurchen, Mongolen) entstanden neue taoistische Bewegungen, z.T. als nationalchinesische Reaktionen gegen die "Barbaren". Die dauerhafteste dieser neuen Richtungen jedoch, die Ch'üan-chen ("Vollkommene Wahrheitigkeit")-Schule, war eine asketische Religion zölibatärer Mönche, die nicht nur tolerant genug war, konfuzianische Schriften und das buddhistische *Prājñāpāramitā-sūtra* in ihren Kanon aufzunehmen, sondern auch sich den Fremdherrschern unterzuordnen. So reiste der zweite Ch'üan-chen-Patriarch Ch'iu Ch'ang-ch'un 邱長春 auf Einladung von Genghis Khan in den Jahren 1220–1222 bis in die Gegend von Samarkand. Dieses Treffen war nicht mehr das mittelalterliche Zusammenspiel eines Patriarchen mit einem religiöse Legitimation suchenden Kaiser. Der alte taoistische Meister unternahm die lange Reise, um bei dem Mongolenherrscher Schutz für seine Religion zu erwirken. Genghis Khan seinerseits ließ ihn in der Hoffnung kommen, Elixiere zu seiner eigenen Lebensverlängerung zu erhalten. Ch'iu Ch'ang-ch'un erreichte Anerkennung und Steuerfreiheit für die Ch'üan-chen-Klöster, denn seine Weisheit beeindruckte den Khan, obwohl Ch'iu kein Elixier, sondern asketische Ratschläge brachte. Er warnte den Khan hauptsächlich vor den Gefahren seines Harems: "Eine Nacht allein zu schlafen, ist für die Lebensverlängerung wirksamer, als

eintausend Tage lang Elixiere einnehmen."⁶⁵

Neben Diät, Atemübungen, Gymnastik (vom T'ai-chi ch'üan 太極拳 "Schattenboxen"⁶⁶ bis zu den Kampf- und Akrobatikkünsten des Kungfu), Meditation und Ritus hatte der mittelalterliche Taoismus in der Alchimie ein Elixier der Unsterblichkeit gesucht. Zinnober (=Yang) und Quecksilberpräparate (=Yin) wurden wegen ihrer roten Farbe und mysteriösen Verwandlungsfähigkeiten bewundert und haben mehreren Kaisern das Leben gekostet.⁶⁷ Die komplizierte Symbolik und die rituellen und meditativen Aspekte dieser Alchimie verdrängten nach und nach die operative Alchimie des Laboratoriums, bis im 11. Jahrhundert die alchimistischen Substanzen ganz und gar als subtile Kraftströme innerhalb des Körpers uminterpretiert wurden. Die Ch'üan-chen-Schule gab der alten alchimistischen Terminologie einen gänzlich physiologischen und spirituellen Sinn, und das alchimistische Werk wurde in der sogenannten "Inneren Alchimie" (*neitan* 内丹) die in der Meditation zu verwirklichende Hierogamie der Yin- und Yang-Elemente des menschlichen Körpers zur Zeugung des "Embryos der Unsterblichkeit", wodurch der Körper ganz allmählich in einen unsterblichen Leib verwandelt werden sollte.

Das Studium der zahlreichen und äußerst schwierig zu deutenden Texte der inneren Alchimie ist erst vor kurzem in Angriff genommen worden. Es war leider ein später und schlecht überlieferter Text dieser Schulrichtung, der Richard Wilhelm in die Hände fiel und, von ihm übersetzt und von C.G. Jung kommentiert, in Europa berühmt wurde: *Das Geheimnis der goldenen Blüte* (1929). Wilhelms Verständnis des Textes ("Logos", "Animus", "Urgeist", . . .) wirft mehr Licht auf den damaligen Stand der Tiefenpsychologie als auf die Praktiken der inneren Alchimie.⁶⁸

Die Meister dieser Praktiken lebten ein zurückgezogenes Leben in Klöstern und Eremitenkläusen in der unberührten Natur der heiligen Berge. Falls ihre Berühmtheit auch Laienpilger anzog, so predigten sie denen oft die konventionellen konfuzianischen Tugenden (kindliche Pietät und Loyalität gegenüber Magistrat und Kaiser) und reservierten ihre alchimistische Weisheit für den esoterischen Kreis ihrer Schüler.

Die Ch'üan-chen-Schule war in Nordchina vorherrschend und ihr berühmtes Heiligtum, die Abtei der weißen Wolken (Pai-yün kuan 白雲觀) in Peking, ist heute der Sitz der offiziellen Vertretung des taoistischen Priestertums ganz Chinas (Chung-kuo Tao-chiao hshieh-hui 中國道教協會).

Die Priester der Cheng-i 正-Tradition

Nach der Wichtigkeit der Unsterblichkeitspraktiken zu schließen, sollte man annehmen, daß der zölibatäre Mönch und der Einsiedler die idealen Lebensweisen des Taoisten seien. Das Gegenteil ist der Fall. Das Ch'üan-chen-Mönchtum ist unter dem starken Einfluß des Buddhismus entstanden und widerspricht der grundsätzlichen taoistischen Gleichstellung von Mann und Frau und dem Ideal der Ehe und der zahlreichen Nachkommenschaft. Viel einflußreicher in der chinesischen Geschichte waren von jeher die in der Welt lebenden verheirateten Priester, deren Tradition sich vom Vater auf den Sohn vererbt. Diese Familientraditionen sind unter den ältesten der chinesischen Genealogien. In Taiwan residiert heute ein Himmelsmeister Chang 張天師, der ein Nachkomme Chang Tao-ling's in der 64. Generation sein soll. Wenn auch sein Stammbaum vom 2. bis zum 12. Jahrhundert einige Lücken aufweist, so ist er doch sicherlich der Nachfahre des 30. Himmelsmeisters

Chang Chi-hsien 張繼先, der unter dem Sung-Kaiser Hui-tung die Sekte reformierte. Seither trug sie den Namen Cheng-i, "Orthodoxe Einheit", und hatte ihren Sitz auf dem Drachen- und Tiger-Berg (Lung-hu shan 龍虎山) in der südöstlichen Provinz Kiangsi.⁶⁹

Der Himmelsmeister ist keineswegs ein "Papst" der Taoisten, wie Missionare und Sinologen das oft erklärt haben. Er ist der *primus inter pares* unter den Priestern (*tao-shih* 道士), die bei ihm akkreditiert sind. Er hat keinerlei Lehr- oder Befehlsautorität, sondern ist der Hüter einer liturgischen Tradition, deren Beherrschung allein den Grad eines taoistischen Priesters bestimmt. Der christliche Begriff Priester muß wiederum qualifiziert werden. Der *tao-shih* (Würdenträger des Tao) ist nicht Vorsteher einer Gemeinde oder Herr eines Tempels, sondern er wird von der Laiengilde, die den Tempel mit Hilfe von Beiträgen aller Gemeindemitglieder gebaut hat und die Gemeinde selbständig verwaltet, zu Kulthandlungen herangezogen, die nur er vollziehen kann und für die er bezahlt wird. Der Priester ist in erster Linie ein Spezialist für Riten, ein hochgebildeter Fachmann einer in klassischem Chinesisch verfaßten, unendlich reichhaltigen und farbenprächtigen Liturgie, überliefert in kostbaren Manuskripten, die den sorgfältig gehüteten Schatz einer Priesterfamilie darstellen.⁷⁰

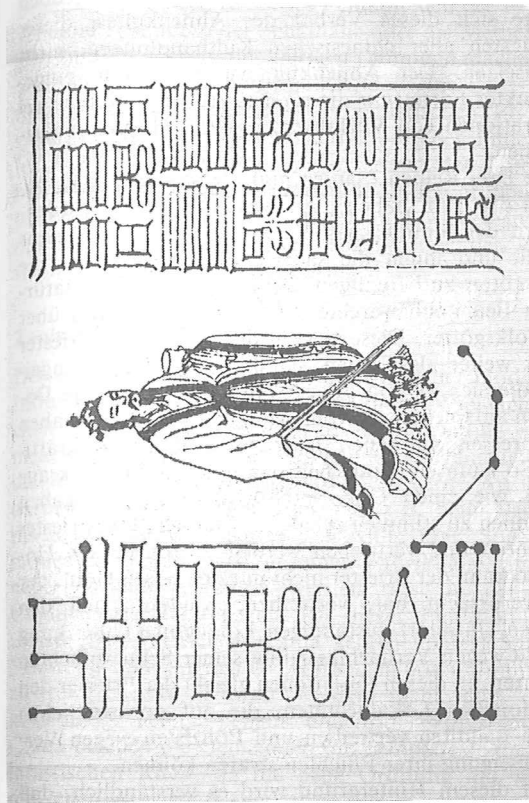
Diese taoistischen Würdenträger führen noch heute ihre Tradition (man könnte fast sagen, ihre "apostolische Sukzession") auf die Offenbarung des Gottes Lao-tzu an Chang Tao-ling im Jahre 142 n. Chr. zurück. Ihre Liturgien enthalten auch das Erbe der oben erwähnten taoistischen Schulen Shang-ch'ing (4. Jh.), Ling-pao (5. Jh.) und Shen-hsiao (12. Jh.).

Noch heute wird in Taiwan in jeder der zahlreichen Tempelgemeinden mindestens einmal in 30 Jahren ein

taoistisches Ritual (*chiao* 醮) gefeiert, welches drei bis sieben Tage und Nächte dauern kann.⁷¹ Diese aufwendigen Feiern werden im chinesischen Volk für so wichtig gehalten, daß seit dem Ende der sogenannten Kulturrevolution auch auf dem Festland in der Provinz Fukien wieder eifrig Tempel renoviert, verlorene (von den Rotgardisten zerstörte) Ritentexte gesucht, ausgeliehen und kopiert werden, damit die jahrzehntelang verbotenen, aber keineswegs vergessenen taoistischen Riten zur Erneuerung und zum Segen der Tempelgemeinde wieder gefeiert werden können.⁷²

Was ist es an diesen chinesischen Riten, das den Untergang des chinesischen Gottkaisertums (1911) überdauert und in der modernen Industriegesellschaft Taiwans und in der Volksrepublik China (sowie in anderen chinesischen Gemeinden in Hongkong, Singapur, Bangkok, Hawaii) noch immer unentbehrlich erscheint?

Um diese Frage zu klären, müssen wir die Stellung der taoistischen Priester im Gefüge der chinesischen Gesellschaft und Kosmologie betrachten. Anfangs war davon die Rede, daß der Taoismus wie das Christentum den Volkskulten ablehnend gegenüberstand, jedoch nicht als eine andere Religion, sondern als eine höhere geistliche Instanz. Die unorganisierten Volkskulte waren in China viel vitaler und allgegenwärtiger als in Europa. Vom Buddhismus toleriert, von den Vertretern des Staates widerwillig geduldet, kontrolliert und durch unzählige Verbote eingeschränkt, gehören die ekstatischen Kulte und die Opferfeiern für unzählige Götter, Dämonen und Totengeister von jeher zum Alltag des chinesischen Volkes. Die Offenbarung, die die taoistische Religion gründete, ging von höheren reinen Himmelsgöttern aus, nämlich den Hypostasen des Tao. Der Auftrag des Höchsten Herrn Lao an den Himmelsmeister war, in dem Chaos der Volkskulte Ord-



Taoistischer Priester auf einer Sternkonstellation vollführt von Talismanen umgeben einen Exorzismus mit Weihwasser und Schwert

nung zu schaffen. In der "Urkirche" des Taoismus, im 2.-3. Jh., waren sogar die Kultfeiern und Weihgaben für die eigenen Vorfahren verboten, jedoch konnte sich dieses Verbot des Ahnenkultes, dieser wichtigsten aller chinesischen Kulthandlungen, nicht durchsetzen. Der Ahnenkult wurde bald in eingeschränkter Form (*nur* die eigenen Ahnen und *nur* zwei Generationen von Vorfahren) in den Taoismus aufgenommen.

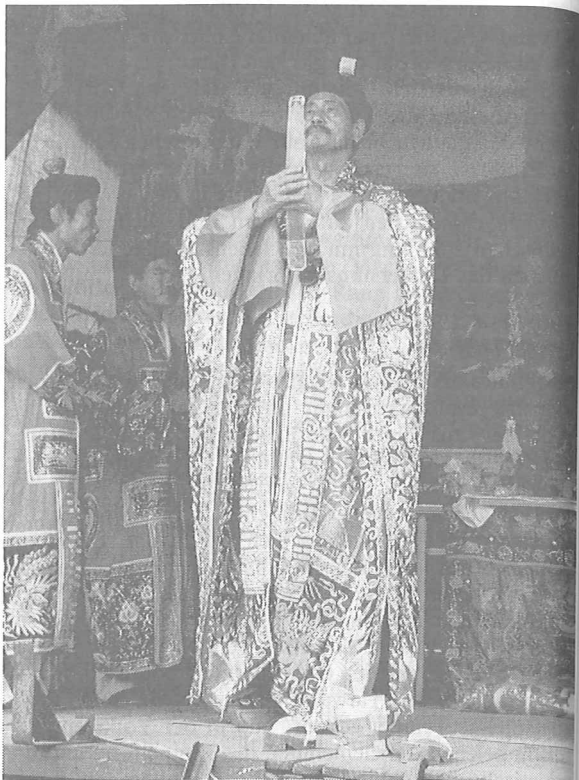
Die Drei Reinen (San-ch'ing), personifizierte Hypostasen des Tao, haben die Priester selbst zu Würdenträgern der himmlischen Verwaltung des Universums bestellt und ihnen die sakrale Macht verliehen, die Volksgötter zu befehligen. Ihr Rang in der übernatürlichen Beamtenhierarchie stellt die Priester weit über die Volksgötter. Diese sind in den Augen der Priester nichts weiter als Götzen, nämlich ruhelose Totengeister, die sich als mächtige Götter oder drohende Dämonen aufspielen, um vom geplagten Volk Opfergaben zu erpressen, mit denen sie ihr pervertiertes *ch'i* kräftigen. So kann ein Krankheitsdämon, den das Volk aus Angst wie einen Gott verehrt und mit Weihgaben freundlich zu stimmen sucht, vom taoistischen Priester gezüchtigt und vertrieben werden. Geschieht ein Unfall, so kann der Priester nicht nur den bösen Geist, der ihn verursacht hat, vertreiben, sondern auch den für den Unfallort zuständigen Lokalgott (T'u-ti kung 土地公) wegen Vernachlässigung seiner Schutzpflichten bestrafen. In diesen Funktionen gleicht der Priester den traditionellen Lokalbeamten, die auf der weltlichen Ebene Banditen vertreiben und Polizisten wegen Vernachlässigung ihrer Pflichten strafen können.

Auf diesem Hintergrund wird es verständlich, daß der wahre Gegensatz nie der zwischen Taoismus und Konfuzianismus war, sondern der zwischen Taoismus

und Volksreligion.⁷³ Der wahre Gegenspieler des taoistischen Priesters war nie der konfuzianische Staatsbeamte – als dessen religiöses Pendant sich der Priester verstand –, sondern der Schamane oder die Medien, die sich zum Sprachrohr der gierigen Dämonen machen. Es wird auch vielleicht verständlich, daß eine Dorf- oder Stadtgemeinde die Dienste des taoistischen Priesters sucht, der die Macht hat, alle dämonischen unheilvollen Einflüsse zu vertreiben, die Geister der Toten zu befrieden und die ganze Gemeinde in den großen taoistischen *chiao*-Riten zu reinigen und wieder in harmonischen Einklang mit den lebensspendenden Kraftströmen des Universums zu bringen.

Taoismus heute

Der chinesische Dämonenglaube ist mit der modernen Industriegesellschaft nicht unvereinbar. Vielleicht lächelt der aus einer konfuzianischen Familie stammende, in Amerika ausgebildete Chefingenieur über die Kulte. Doch er selbst wird nicht gerne Auskunft darüber geben, welchen Bräuchen, z.B. beim Begräbnis seiner Mutter, auch er sich willig fügt. Sogar im modernen Japan wird in einer Fabrikhalle, in der neue Roboter installiert werden oder in der sich Unglücksfälle häufen, ein (in dieser Funktion dem taoistischen Priester in China vergleichbarer) Shintō-Priester geholt, um den Ort von seinen bösen Einflüssen zu reinigen. In Taiwan werden mehr und mehr kostspielige Tempel gebaut, und in der Volksrepublik China beleben die Gemeinden die Tempelfeste und die taoistischen Riten, da die neue Ordnung mit ihrem offiziellen Atheismus (und trotz der mißglückten Ansätze zur göttlichen Verehrung Mao Tse-t'ungs) keinerlei Ersatz für das traditionelle chinesische Weltver-



Taoistischer Priester in Taiwan. Die Zeremonialgewänder sind mit den acht Trigrammen und mit Paradiessymbolen bestickt. (Photo: John Lagerwey)

ständnis geliefert hat. Der Maoismus ist Antworten schuldig geblieben in Bezug auf die Ursachen von Mißernten, Unglücksfällen und Krankheiten, in Bezug auf die Ethik der Kindererziehung und ganz allgemein in Bezug auf den Sinn des Lebens und das Heil für die Verstorbenen.

Die taoistische Forschung hat sich seit 1949 zu ausschließlich mit der Religion im uns zugänglichen Taiwan beschäftigt. Über den Taoismus in China selbst, besonders im Norden, wissen wir noch fast gar nichts und es gibt noch kaum eine Studie.⁷⁴ Sicherlich haben die Taoisten selbst sowie ihre Stadttempel und Bergklöster in der sogenannten Kulturrevolution noch mehr gelitten als die buddhistischen Mönche, von denen viele schon nach 1949 geflohen waren. Daß die kommunistische Regierung in China den Weltreligionen gegenüber manchmal einen freundlichen Ton anschlägt, hat, wie Holmes Welch im Zusammenhang mit dem Buddhismus meisterhaft aufgezeigt hat, ohne Zweifel diplomatische Gründe.⁷⁵ Der chinesische Buddhismus hat Freunde in buddhistischen Ländern wie Japan und Sri Lanka, Länder, die die chinesische Regierung nicht unbedingt mit einem Mönchsmassaker verärgern wollte. Nach den taoistischen Priestern krähte kein Hahn im Ausland.

Nach der sog. Kulturrevolution wurden in Peking, Shanghai und Chengdu Institute zum Studium des Taoismus gegründet.⁷⁶ Der Beweggrund war nicht die Wiederbelebung der Religion, sondern das Verlangen, das eigene kulturelle Erbe zu erforschen – vielleicht auch die Absicht, diesen so zählebigen Feind "Aberglauben" besser kennenzulernen, um ihn besser durch marxistische Erziehung bekämpfen zu können. Jedoch sitzt der Marxismus bei den chinesischen Forschern nicht tief. Was ihnen das Studium des Taoismus

erschwert, ist eher ein Rest der traditionellen konfuzianischen Einstellung und natürlich auch die politische Zensur. Große Fortschritte wurden in den letzten zehn Jahren gemacht. Im Jahre 1989 haben die Akademiker und vielleicht sogar die Regierungsstellen die Religionen (besonders Buddhismus, Islam und Christentum) in der chinesischen Gesellschaft als soziale Phänomene, die man nicht ausmerzen kann, sondern anerkennen und nutzbringend ins Sozialleben einbeziehen muß, erkannt.⁷⁷ Nur der Taoismus und die Volksreligion (wieder in einem Topf) sind nicht in die konstitutionell garantierte Religionsfreiheit einbezogen, sondern immer noch als fortschrittsfeindlicher, schädlicher Aberglaube suspekt.⁷⁸ Dies hinderte die Gemeinden nicht daran, als die Repression auf der Lokalebene seit 1979 allmählich etwas nachließ, *en masse* zu ihren Tempeln, Jahresfesten, Begräbnissen und sonstigen Gebräuchen zurückzukehren.

Die taoistischen Priester werden heute geduldet, in manchen für ausländische Touristen geeigneten, berühmten Bergtempeln sogar gefördert, doch die staatliche Finanzierung des Wiederaufbaus zerstörter Tempel zielt mehr auf die Förderung des lukrativen Fremdenverkehrs ab als auf die Renaissance der Kultzentren. Dem Volk ist das egal. Es pilgert zu Tausenden wieder zu den großen Bergheiligtümern und strömt zu den Festen in den reaktivierten Stadttempeln.

Vor ungefähr zehn Jahren traf ein westlicher Taoismusforscher in einer Großstadt mitten in China zufällig einen taoistischen Hohenpriester. Als der in einer Fabrik arbeitende alte Mann begriffen hatte, daß dieser junge Wissenschaftler wirklich etwas vom Taoismus verstand, die Namen von Göttern und heiligen Schriften mit seinen Fragen auf einem Papier richtig

chinesisch schrieb, konnte er vor Erschütterung nicht weiterreden. Unter Tränen erklärte er dem Besucher:

“Eure Taoismusforschung im Ausland hat uns taoistischen Priestern unser Selbstbewußtsein zurückgegeben. In den Lagern der Kulturrevolution war es denen gelungen, uns zu überzeugen, daß wir das Volk vergiftet hatten und daß unser Taoismus ausgemerzt werden muß. Euer Interesse und eure Wertschätzung unserer Religion hat uns geholfen. Laßt euch nicht beeindrucken von der Regierung und von der religiösen Öde an der Oberfläche des chinesischen Lebens heute. Allein in dieser Stadt gibt es noch 300 bis 400 Priester, die alle Liturgien, auch die sieben Tage und Nächte des *chiao*, noch auswendig wissen. Studiert und kommt wieder, bald, denn in drei Jahren bin ich tot!”

“Die taoistischen Weisen haben schon immer den Tag ihres Todes im voraus gewußt”, meinte der Besucher. “Unsinn”, erwiderte der Priester, “das ist Aberglaube!”

Anmerkungen

1. Simon Leys, 1989, S. 12.
2. Joseph R. Levenson & Franz Schurmann, 1971, S. 127; Anna Seidel, 1978b, S. 153.
3. Zu dieser Frage gibt es eine gute Darstellung europäischer (im Gegensatz zu indischen) Ideen über Materie und Geist, Körper und Seele, von Frits Staal, “Indian Concepts of the Body”, in *Somatics*, Herbst-Winter 1983–84, S. 31–41.
4. Vgl. Manfred Porkert, 1973, S. 139 ff; Ute Engelhardt, 1987, S. 1–6.

5. *Chuang-tzu* 22; übersetzt von Burton Watson, 1968, S. 235.
6. Der Stand der Forschung über taoistische Unsterblichkeitspraktiken ist klar zusammengefaßt in Farzeen Baldrian-Hussein, 1987, Bd. 14, S. 299–303 und ausführlich behandelt in einem neuen Sammelband hrsg. von Livia Köhn, 1989.
7. *Chuang-tzu* 21; Watson, 1968, S. 225.
8. *Hsi-tz'u*, vgl. Max Kaltenmark, 1965, S. 35.
9. *Chen-kao* 眞誥 6.7a, in *Tao-tsang* HY 1010; zitiert in Engelhardt, 1987, S. 1.
10. *Huai-nan tzu* 淮南子 8; vgl. Seidel, 1983a, S. 322.
11. Vgl. Jesus, der Dämonen austreibt, indem er sie zwingt, ihre Namen zu sagen (Lukas 8.30).
12. Diese Sprünge oder Risse sollen in der Form des Zeichens *pu* 卜, das heute "Orakel" heißt, gewesen sein. Das Standardwerk über das Schildkrötenpanzer- und Knochenorakel der Shang ist: David N. Keightley, 1978a. Vgl. auch Werner Eichhorn, 1973, S. 25–28.
13. Auch die ältesten Inschriften auf Keramik- und Bronzegefäßen waren nicht an Menschen, sondern an Geister gerichtet, wie Léon Vandermeersch in seiner großen Studie über das archaische China gezeigt hat: 1980, Bd. II, S. 473–529.
14. Dies hat schon Henri Maspero erkannt und beschrieben: 1971, besonders S. 381–97. Englische Übersetzung: Maspero, 1981, S. 346–64.
15. Schon die Götterwelt der Shang hat, nach Keightley (1978b, S. 211–25), "proto-bürokratische" Züge. Jean Lévi (1987) hat gezeigt, daß man die sakrale Funktion der Bürokratie auch aus der chinesischen Mythologie ablesen kann.
16. *Shuo-kua*, vgl. Kaltenmark, 1965, S. 35.
17. Einer Sinologenlegende zufolge ließ sich der berühmte Sinologe Arthur Waley von seinem Freund Picken, einem Musikforscher, antike chinesische Musik auf dem chinesischen Saiteninstrument *ch'in* 琴 vorspielen. Es war ein heißer Augusttag in Cambridge. Picken spielte die Sommermelodie, doch Waley wollte auch die Winter-

- melodie hören. Picken spielte sie, und an dem Nachmittag brach ein wüster Hagelsturm aus . . .
18. Für eine gute Definition von *shen*, siehe Engelhardt, 1987, S. 6.
19. *Chuang-tzu* 1; Watson, 1986, S. 33.
20. *Lao-tzu*, *Tao-te ching* 道德經 1; Kaltenmark, 1965, S. 40.
21. *Tao-te ching* 25; Kaltenmark, 1965, S. 39.
22. Seidel, 1969, 1978a–b.
23. Über den Einfluß der taoistischen Philosophie auf die Geistesgeschichte und Ästhetik, vgl. Kaltenmark, 1965, S. 131–33 und Chang Chung-yüan, 1963, passim.
24. *Shih-chi* 63, 130; *Han shu I-wen chih*; vgl. Seidel, 1969, S. 21, 23.
25. Seidel, 1978a, S. 31–34.
26. Diese Anfänge der *Lao-Chuang*-Philosophie sind meisterhaft beschrieben in Etienne Balazs, 1948 und 1949.
27. Livia Knaul, 1982, S. 53–79.
28. Siehe Balazs, 1949.
29. Vgl. Kristofer M. Schipper, 1985a und 1985b.
30. Siehe J.J.M. de Groot, 1918.
31. Siehe Valerie Hansen, 1989.
32. Eric Zürcher, 1982, S. 47. Zürcher hat auch das Zusammenwirken von Taoismus und Buddhismus im Frühmittelalter studiert: 1980, S. 84–147.
33. Seidel, 1984, S. 305–352 (vgl. S. 338).
34. Über diese literarisch gebildete, aber nicht der orthodoxen Beamten-schicht angehörige Schicht der "Meister der Methoden (oder Rezepte)", *fang-shih* 方士, gibt es zwei ausführliche Studien von Ngo Van Xuyet (1976) und von Kenneth deWoskin (1983).
35. Siehe oben, Anmerkung 15.
36. Die Anfänge der taoistischen Religion sind ausführlicher behandelt in Seidel, 1978b, S. 147–172.
37. Seidel, Nov. 1969/Febr. 1970, S. 216–47; und 1983b, S. 161–74.
38. Siehe Michel Strickmann, 1985, S. 185–200.
39. Diesen außergewöhnlichen Charakter des taoistischen Rituals hat kürzlich Ursula-Angelika Cedzich (1987) klar herausgearbeitet.

40. Vgl. Seidel, 1983a, bes. S. 366–71.
41. Vgl. Seidel, 1978b, S. 167.
42. Diese Definition des taoistischen Idealmenschen steht im *Huai-nan tzu* 14 (2. Jh. v.Chr.); vgl. Seidel, 1978b, S. 159, 167.
43. Vgl. das Kapitel über das taoistische Pantheon bei Maspero, 1971, S. 380–406.
44. Eines von mehreren antiken Systemen, in Cheng Hsiüans 鄭玄 Kommentar zum *Buch der Riten, Li-chi* 25, überliefert (der Kommentar ist nicht übersetzt in James Legge, *The Li ki*, 9. Buch, Sektion I, *Sacred Books of the East*, Bd. 27, Delhi 1966, S. 418). Diese ursprünglichen sechs Himmel waren die vier Regionen der Himmelsrichtungen zusammen mit der Mitte (regiert von den Göttern der Fünf Elemente, Mu-ti 木帝, Huo-ti 火帝 usw.) und der Polarregion des obersten Gottes, Shang-ti 上帝, in der höchsten Himmelsmitte.
45. Die Anfänge der taoistischen Totenwelt sind behandelt in Seidel, 1985, 1987a und 1987b; eine gute Beschreibung der Unterwelt, des Einflusses der Toten auf die lebenden Nachkommen und der taoistischen Erlösungsriten findet sich bei Strickmann, 1985, S. 193–99. Spätere Rituale zur Befreiung armer Seelen aus der Hölle sind behandelt von Judith Magee Boltz, 1983, und von John Lagerwey, 1987, S. 216–37.
46. Vgl. Cedzich, 1987.
47. *Hsiang-erh* 想爾 Kommentar zum *Tao-te ching*; vgl. Seidel, 1987b, S. 230.
48. *Ch'ih-sung tzu chang-li* 赤松子章歷 6. 12a–14b, *Tao-tsang* Bd. 336, *HY Index* Nr. 615; vgl. Seidel (1987b, S. 233–34) für die Anfänge, und Stephen R. Bokenkamp (1989) für die spätere Entfaltung dieses Glaubens im Ling-pao-Taismus. Hier sehen wir wieder, wie wichtig die Integrität des physischen Leibes ist für eine Mentalität, die den Menschen nicht in Körper und Seele zerlegt. Die Zerstörung des Leichnams, zusätzlich zur Exekution, war deswegen in China auch eine besondere Strafe, und die buddhistische Leichenverbrennung hat sich in China (im Gegensatz zu Japan) nie richtig durchgesetzt. Wäh-

- rend ich diesen Aufsatz in Japan schrieb, wurde in China die demokratische Studentenbewegung niedergeschlagen. Obwohl diese Tragödie mehr an ein Scenario von George Orwell als an traditionelle chinesische Volksaufstände erinnert, ist die bestialische Zerstörung der Leichen der Opfer auch noch für moderne Chinesen besonders grauenhaft. Am "Platz des Himmlischen Friedens" rollten die Panzer über die wehrlosen Studenten, kehrten um, rollten noch einmal über die Leichen, und drehten sich dann darauf. Die erschossenen, z.T. noch lebenden Studenten und anderen Zivilisten wurden in mit Benzin übergossenen Armeelastwagen verbrannt. Auf demselben T'ien-an men 天安門-Platz steht das Mausoleum mit der sorgfältig präservierten Mumie Mao Tse-t'ung, des großen Führers, der für die Volksgenossen die Kremation eingeführt hat. Über den chinesischen Abscheu vor der Kremation vgl. Seidel, 1987b, S. 225; Frederic Wakeman, 1988, S. 259; und Martin K. Whyte, 1988, S. 303.
49. Isabelle Robinet, 1979, S. 37–44; Seidel, 1983a, passim.
50. Die taoistische Staatskirche des Himmelsmeisters K'ou Ch'ien-chih 寇謙之 unter dem T'o-pa Wei-Herrscher T'ai Wu-ti (424–452) ist geschildert von Richard Mather, 1979.
51. Über den Shang-ch'ing-Taismus vgl. Strickmann, 1977 und 1981; Robinet, 1984. Über den taoistischen Beitrag zur chinesischen Literatur vgl. Bokenkamp, 1986 und Boltz, 1986. Der Taoismus in der Literatur der T'ang ist der Gegenstand mehrerer meisterhafter Studien Edward H. Schafer, vgl. 1977, 1981 und 1981–83.
52. Über den buddhistischen Einfluß in den Ling-pao-Schriften vgl. Bokenkamp, 1983a und 1990. Eine ausführliche Darstellung der taoistischen Riten wurde von Lagerwey 1987 veröffentlicht.
53. Nach diesen beiden Gesichtspunkten, Regierung (*kuo-t'i*) und individuelle Lebensführung (*shen-t'i*), ist einer der ältesten Kommentare des *Tao-te ching* angelegt; übersetzt von Eduard Erkes, 1950.
54. Vgl. Seidel, 1969/70.

55. Vgl. Bokenkamp, 1983b.
56. Über taoistische Frömmigkeit in der T'ang-Aristokratie vgl. Schafer, 1978 und 1985.
57. Über die Geschichte des taoistischen Kanons vgl. Boltz, 1987a, 1987b.
58. Über die generell religionsfeindliche Haltung der Regierung hat J.J.M. de Groot *cum ira et studio* sein berühmtes Werk, *Sectarianism And Religious Persecution In China*, Amsterdam, I. 1903, II. 1904, geschrieben. Neuerdings (1990) befaßt sich Daniel L. Overmyer mit diesem Thema, da die religionsfeindliche Politik der heutigen Regierung wahrscheinlich mehr mit diesen traditionellen Denkschemata zu tun hat als mit einem ideologisch marxistischen Atheismus.
59. Über die offizielle Rolle des Taoismus am T'ang-Hof, vgl. Charles Benn, 1977.
60. Vgl. Takakusu Junjirō, 1928, S. 47-48.
61. Über die chinesischen Grundlagen der japanischen Kaiserideologie gibt es noch keine Studie in einer westlichen Sprache. Fukunaga Mitsuji 福永光司 hat diesem Thema mehrere Bücher (1978, 1985, 1986, 1987) gewidmet; vgl. *Cahiers d'Extrême-Asie* 3 (1987): 225-26.
62. Ennin war in den Jahren 844-45 in China und beschreibt (ohne Sympathie) den Taoismus, als er von der großen Buddhismusverfolgung des Kaisers Wu-tsung profitierte; siehe Reischauer, 1955, *passim*.
63. Über diesen wichtigen Patriarchen und Gelehrten liegt jetzt eine Monographie vor: Franciscus Verellen, 1989.
64. Über den taoistischen Kult am Hofe Hui-tsungs und seinen Einfluß auf die Geschichte des taoistischen Kanons, vgl. Strickmann, 1978 und 1979.
65. Die Beschreibung der Reise Ch'iu Ch'ang-ch'uns wurde von Arthur Waley (1931) übersetzt und studiert. Die einzige umfassende Arbeit über die Ch'üan-chen-Sekte ist Yao Tao-chung, 1980.
66. Über die heute auch im Westen sehr populäre Atemtechnik des T'ai-chi ch'üan, das *ch'i-kung* 氣功 (jap. *ki-kō*), gibt es jetzt eine deutsche Studie von Ute Engelhardt, 1987.
- Die chinesische Alchemie ist in mehreren Bänden der Geschichte der chinesischen Naturwissenschaften von Joseph Needham (bes. Bd. V:2, 1974) dargestellt. Eine kurze Zusammenfassung findet sich bei Farzeen Baldrian-Hussein, 1987, S. 302-303.
67. Vgl. Baldrian-Hussein 1984; Robinet, 1990; Seidel, 1990. Wilhelms und Jungs (Miß-) Verständnis des *T'ai-i chih-hua tung-chih* 太乙金華宗旨 ist von Needham (1983, V. 5, S. 243-257) besprochen worden.
68. Der 63. Himmelsmeister floh 1949 von Kiangsi nach Taiwan. Der erste westliche Forscher, der die Bedeutung dieses 63. Himmelsmeisters erkannte, ihn aufsuchte und darüber berichtete, war Holmes H. Welch (1957-58).
69. Über Priesterfamilien und Riten heute in Taiwan vgl. Schipper, 1968 und 1974.
70. Über die Liturgie der mehrtägigen *chiao*-Riten vgl. Lagerwey, 1987.
71. Kenneth Dean (1986) hat zwei *chiao*-Feiern in Fukien beschrieben; 1988(a) hat er das Wiederaufleben der traditionellen Begräbnisriten geschildert. Seine Doktorarbeit (1988b) behandelt die Tempelgemeinden und Kulte, die er 1985-87 in der Gegend von Hsia-men (Amoy) in Fukien studieren konnte.
72. Hierzu vgl. Rolf A. Stein, 1979; Lagerwey, 1987, S. 241-52.
73. Siehe oben, Anmerkung 72. Geschichte und Stand der westlichen Taoismus-Forschung sind von Barrett (1987) und von Seidel (1990) beschrieben worden.
74. Siehe Holmes H. Welch, 1972, S. 169-230.
75. Vgl. den Bericht über das Studium des Taoismus in der Volksrepublik heute, von Thomas Hahn, 1986.
76. Vgl. den Bericht von Ding Guangxun & Wang Weifan, 1989.
77. Seit dem Herbst 1989 ist eine neue politische Kampagne im Gange gegen die sogenannten "Sechs Übel". Diese sechs auszurottenden Übel sind Rauschgifthandel, Pornographie, Prostitution, Glücksspiele, Handel mit

entführten Frauen und Kindern und . . . feudalistischer Aberglaube (*feng-chien mi-hsin* 封建迷信), d.h. die offizielle Bezeichnung für den Taoismus und die Volksreligion (*Japan Times*, 22.2. und 18.7.1990). Vgl. auch *Cahiers d'Extrême-Asie* 4 (1988): 189–190; und Seidel, 1990, *in fine*.

Abbildungen

- S. 7 Tabelle der 24 *ch'i*-Phasen oder Abschnitte (*chieh* 節) des chinesischen Jahres, angeordnet in vier konzentrischen Bändern. Von innen nach außen:
1. Die Namen des 12 Stunden- (oder Jahre-) Zyklus. Z.B. unten Mitte: *tzu* 子, die Stunde (23 - 1 Uhr) oder das Jahr der Ratte;
 2. Die Namen der 24 Jahresabschnitte. Z.B. *tung-chi* 冬至, die Winter-Sonnenwende;
 3. Die 12 (der 64) Hexagramme des *Buches der Wandlungen*, die diesen Abschnitten zugeordnet sind;
 4. Die Namen dieser 12 Hexagramme. Z.B. *fu* 復 "Wiederkehr", das Hexagramm der Winter-Sonnenwende, in dem ein erster (=unterster) Yang-Strich das neue Wachsen des Yang symbolisiert (bis zur Wiedergeburt des Yin beim Hexagramm *kou* 姤 "Entgegenkommen" der Sommer-Sonnenwende, oben in der Mitte des Kreises).
- Tao-tsang* Bd. 798, HY Nr. 1153.3.2b.
- S. 13 Über die "Legende von der Entstehung des Taoteking auf dem Wege des Laotse in die Emigration" gibt es ein Gedicht von Bertolt Brecht (*Kalendergeschichten*, Rowohlt 1962, S. 121–24). In der chinesischen Gelehrtenmalerei ist Lao-tzu oft allein auf diesem Weg und reitet auf dem Büffel. Die Legende von Lao-tzus Kutscher Hsü Chia 徐甲 hat einen besonderen Sinn im Taoismus (vgl. Schipper 1985a). Populärer japanischer Holzdruck, 1918.
- S. 16 Die beiden ältesten Manuskripte des *Tao-te ching* wurden 1973–74 in einem Han-Grab in Ma-wang-tui 馬王堆 in Ch'ang-sha (Hunan) gefunden. Da das Grab 168 v. Chr. geschlossen wurde, sind diese auf Seide geschriebenen Texte authentische Versionen aus

dem frühen zweiten Jh. v. Chr. Sie weichen nur wenig von den bekannten Versionen ab und bezeugen die erstaunlich getreue Überlieferung chinesischer Literatur über 2000 Jahre.

Faksimile des ersten Kapitels in der Ma-wang-tui-Version A.

S. 28 Der Gott Lao-tzu als Tao-te T'ien-tsun 道德天尊, der Dritte der höchsten Dreifaltigkeit der "Drei Reinen". Chinesische Hängerolle, Privatsammlung.

S. 31 *Wu-yüeh chen-hsing t'u* 五嶽真形圖, "Diagramm der wahren Gestalt der fünf Berge". Die Darstellung der fünf heiligen Berge Chinas in Form von Talismanen offenbart die mystische Essenz dieser fünf kosmischen Knotenpunkte und gewährt dem Adepten Zugang zu den Gottheiten und den Paradiesen und Unterweltsbüros im Innern der Berge.

Japanische Hängerolle, 19. Jh., Privatsammlung.

S. 45 Der taoistische Priester hat selbst göttlichen Rang und wandert, im Ritual, auf den Sternen. Hier steht er auf einer Konstellation, umgeben von Talismanen und vollführt einen Exorzismus mit Weihwasser und Schwert.

Tao-tsang Bd. 880, HY Nr. 1207.2a-b.

S. 48 Taoistischer Priester, heute, in Taiwan. Seine Zeremonialgewänder sind mit den acht Trigrammen und mit Paradiessymbolen bestickt. Hohe Kothurne trennen die Füße von der Erde und die Audienztafel in seinen Händen weist ihn als himmlischen Beamten aus. (Photo John Lagerwey).

Bibliographie

Gesamtdarstellungen

Eine Geschichte des Taoismus in einer westlichen Sprache steht noch aus. Eine ausgezeichnete Darstellung für den Laien (von den Anfängen bis zum 14. Jh.) bietet:

ROBINET, Isabelle,

-*Histoire du taoïsme des origines au XIV^e siècle*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1991.

Eine engl. Übersetzung von Phyllis Brooks ist in Vorbereitung bei Stanford University Press.

Auf deutsch kann man sich informieren in dem (was den Taoismus anbetrifft, etwas überholten) Standardwerk von

EICHHORN, Werner

-*Die Religionen Chinas*, Kohlhammer, Stuttgart, 1973

In den letzten Jahren sind mehrere Zusammenfassungen in Enzyklopädien erschienen. Von guten Spezialisten geschrieben, stellen sie den letzten Stand der Forschung dar.

KALTENMARK, Max

- "Le taoïsme religieux"; *Encyclopédie de la Pléiade*, Histoire des Religions I; Gallimard, Paris 1970, S. 1216-48

SCHIPPER, Kristofer M.

- "Taoïsme"; in: *Encyclopaedia Universalis*; Paris 1973, S. 738-44

SEIDEL, Anna

- "Taoism"; in: *Encyclopaedia Britannica*; 15th ed., Chicago 1974, S. 1034-44

- STRICKMANN, Michel
 -“Taoism, History of”; *ibid.*; S. 1044-50
 -“Taoist Literature”; *ibid.*, S. 1051-55
- BALDRIAN-HUSSEIN, Farzeen
 -“Taoism, an Overview”; in: *The Encyclopedia of Religion*; Macmillan, New York 1987, Bd. 14, S. 288-306
- LAGERWEY, John
 -“The Taoist Religious Community”; *ibid.*, Bd. 14, S. 306-17
- BOLTZ, Judith Magee
 -“Taoist Literature”; *ibid.*; Bd. 14, S. 317-29
- BARRETT, T.H.
 -“History of Study”; *ibid.*; Bd. 14, S. 329-32

* * *

Einzelstudien

- BALAZS, Étienne
 1948 “Entre révolte nihiliste et évasion mystique. Les courants intellectuels en Chine au III^e siècle de notre ère”; in: *Études Asiatiques* 2:27-55; “Nihilist Revolt Or Mystical Escapism”, in: *Chinese Civilization and Bureaucracy*; transl. by H.M. Wright, Yale University Press, New Haven, 1964, S. 226-54
- 1949 “La crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han”; in: *T'oung Pao* 39:83-131; “Political Philosophy And Social Crisis At The End Of The Han Dynasty”; in: *Chinese Civilization and Bureaucracy*; transl. by H.M. Wright, Yale University Press, New Haven, 1964, S. 187-225

- BALDRIAN-HUSSEIN, Farzeen
 1984 *Procédés Secrets du Joyau Magique, Traité d'Alchimie Taoïste du XI^e siècle*; Les Deux Océans, Paris
 1987 Vgl. S. 62
- BARRETT, T. H.
 1987 Vgl. S. 62
- BENN, Charles D.
 1977 “Taoism as Ideology in the Reign of Emperor Hsüan-tsung (712-755)”; unveröffentlichte Dissertation, University of Michigan
- BOKENKAMP, Stephen R.
 1983a “Sources of the Ling-pao Scriptures”; in: M. Strickmann ed., *Tantric And Taoist Studies II, Mélanges Chinois et Bouddhiques XXI*; Brüssel, S. 434-86
- 1983b “Taoist Millenarian Prophecies And The Founding Of The T'ang Dynasty”; unveröffentlichter Beitrag zum “Chinese Divination and Portent Workshop”; University of California
- 1986 “Taoist Literature, Part I: Through the T'ang Dynasty”; in: William H. Nienhauser, Jr. Hg., *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*; Indiana University Press, Bloomington, S. 138-52
- 1989 “Death and Ascent in Ling-pao Taoism”; in: *Taoist Resources* I, 2; S. 1-17
- 1990 “Stages of Transcendence: The Bhūmi Concept in Taoist Scripture”; in: Robert E. Buswell, Jr. Hg., *Buddhist Apocrypha in Asia and Tibet*; University of Hawaii Press, S. 119-47
- BOLTZ, Judith Magee
 1983 “Opening the Gates of Purgatory”; in: M.

- Strickmann ed., *Tantric and Taoist Studies II*
Mélanges Chinois et Bouddhiques XXI
Brüssel, S. 487-511
- 1986 "Taoist Literature, Part II: Five Dynasties to
the Ming"; in: William H. Nienhauser, Jr.
Hg., *The Indiana Companion to Traditional
Chinese Literature*; Indiana University Press,
Bloomington, S. 152-74
- 1987a *A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seven-
teenth Centuries*; China Research Monograph
32, University of California, Berkeley S. 119-
47
- 1987b Vgl. S. 62
- CEDZICH, Ursula-Angelika
1987 *Das Ritual der Himmelsmeister im Spiegel
früher Quellen* - Übersetzung und Unter-
suchung des liturgischen Materials im dritten
chüan des Teng-chen yin-chüeh; Dissertation,
Julius-Maximilians-Universität Würzburg
- CHANG Chung-yüan
1963 *Creativity and Taoism, A Study of Chinese
Philosophy, Art and Poetry*; Harper & Row,
New York
- DEAN, Kenneth
1986 "Fieldnotes On Two Taoist *Jiao* Observed in
Zhangzhou, December 1985"; *Cahiers
d'Extrême-Asie* 2:191-209
- 1988a "Funerals in Fujian"; in: *Cahiers d'Extrême-
Asie* 4:19-78
- 1988b "Taoism and Popular Religion in Southeast
China: History and Revival"; unveröffent-
lichte Dissertation, Stanford University
- DEWOSKIN, Kenneth J.
1983 *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient
China: Biographies of Fang-shih*; Columbia

- University Press, New York
- DING, Guangxun u. WANG, Weifan
1989 "Breakthroughs in Religious Research"; in:
Peking Review, März 20-26:14-21
- EICHHORN, Werner
1973 *Die Religionen Chinas*; Kohlhammer,
Stuttgart
- ENGELHARDT, Ute
1987 *Die klassische Tradition der Qi-Übungen
(qigong)*, Münchner Ostasiatische Studien 44;
Franz Steiner Verlag, Wiesbaden
- ERKES, Eduard
1950 *Ho-shang-kung's Commentary on Lao-tse*;
Artibus Asiae, Ascona
- DE GROOT, J.J.M.
1903-4 *Sectarianism and Religious Persecution in
China*; Amsterdam, Bd. I, 1903, Bd. II, 1904;
Reprint, Taiwan 1963
- 1918 *Universismus. Die Grundlage der Religion
und Ethik, des Staatswesens und der Wissen-
schaften Chinas*; Berlin
- HAHN, Thomas H.
1986 "Field Work in Daoist Studies in the People's
Republic"; in: *Cahiers d'Extrême-Asie* 2:211-
17
- HANSEN, Valerie
1989 *Changing Gods in Medieval China, 1127-
1276*; Princeton University Press, Princeton.
- KALTENMARK, Max
1965 *Lao tseu et le taoïsme*; Maîtres spirituels;
Seuil, Paris
- 1970 Vgl. S. 61
- KEIGHTLEY, David N.
1978a *Sources of Shang History - The Oracle-Bone
Inscriptions of Bronze Age China*; University

- of California Press, Berkeley
- 1978b "The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture"; in: *History of Religions* 17:211-25
- KNAUL, Livia
- 1982 "Lost Chuang-Tzu Passages"; in: *Journal of Chinese Religions* 10:53-79
- KÖHN, Livia u. SAKADE, Yoshinobu, Hg.
- 1989 *Taoist Meditation and Longevity Techniques*; Center for Chinese Studies, University of Michigan Press, Ann Arbor
- LAGERWEY, John
- 1987 *Taoist Ritual in Chinese Society and History*; Macmillan, New York
- 1987a Vgl. S. 62
- LEVENSON, Joseph R. u. SCHURMANN, Franz
- 1971 *China: An Interpretive History*; Berkeley
- LÉVI, Jean
- 1987 "Les fonctions religieuses de la bureaucratie céleste"; *L'Homme* XXVII. 101:35-57
- LEYS, Simon
- 1989 "L'exotisme de Segalen"; in: Victor Segalen, *Stèles*; Paris, La Différence
- MASPERO, Henri
- 1971 *Le taoïsme et les religions chinoises*; Gallimard, Paris. Übersetzt von Frank A. Kierman, Jr., *Taoism and Chinese Religion*; The University of Massachusetts Press, Amherst 1981
- MATHER, Richard B.
- 1979 "K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451"; in: Holmes H. Welch u. Anna Seidel Hg., *Facets of Taoism*; Yale University Press, New Haven, S. 103-22

- NEEDHAM, Joseph
- 1974 *Science and Civilisation in China*; Bd. V:2, "Chemistry and Chemical Technology II: Spagyric Discovery and Inventions: Magistries of Gold and Immortality"; University Press, Cambridge
- 1983 *Science and Civilisation in China*; Bd. V:5
- NGO, Van Xuyet
- 1976 *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*; Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes LXXVIII, PUF, Paris
- OVERMYER, Daniel L.
- 1990 "Attitudes Toward Popular Religion in Ritual Texts of the Chinese State: *The Collected Statutes of the Great Ming*"; *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 (1989-1990): 191-221
- PORKERT, Manfred
- 1973 *Die theoretischen Grundlagen der chinesischen Medizin*; Wiesbaden
- REISCHAUER, Edwin O.
- 1955 *Ennin's Diary, The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law*; New York
- ROBINET, Isabelle
- 1979 *Méditation taoïste*; Dervy-Livres, Paris
- 1984 *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*; Publications de L'École française d'Extrême-Orient 137, Paris
- 1990 "Recherche sur l'alchimie intérieure (*neidan*). L'école Zhenyuan"; *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 (1989-1990): 141-62
- 1991 Vgl. S. 61
- SCHAFER, Edward H.
- 1977 *Pacing the Void, T'ang Approaches to the Stars*; University of California Press, Berkeley
- 1978 "The Capeline Cantos - Verses on the Divine

- Loves of Taoist Priestesses", in: *Asiatische Studien* XXXII.1:5-65
- 1981 "Wu Yün's 'Cantos on Pacing the Void'", in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 41.2:377-415
- 1891-3 "Wu Yün's Stanzas on 'Saunters in Sylphdom' 遊仙詩"; in: *Monumenta Serica* 35:309-45
- 1985 "The Princess Realized in Jade"; in: *T'ang Studies* 3:1-23
- SCHIPPER, Kristofer M.
- 1968 "Taoism: the Liturgical Tradition"; unveröf. fentlichtes Ms.
- 1973 Vgl. S. 61
- 1974 "The Written Memorial in Taoist Ceremonies"; in: Arthur Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*; Stanford, S. 309-24.
- 1985a "Vernacular and Classical Ritual in Taoism"; in: *Journal of Asian Studies* XLV.1:21-57
- 1985b "Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty"; in: Michel Strickmann Hg., *Tantric and Taoist Studies III*, Mélanges Chinois et Bouddhiques XXII; Brüssel, S. 812-34
- SEIDEL, Anna
- 1969 *La divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han*; Publications de l'École française d'Extrême-Orient LXXI, Paris
- 1969-70 "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao tzu and Li Hung"; in: *History of Religions* 9:216-47
- 1974 Vgl. S. 61
- 1978a "Der Kaiser und sein Ratgeber. Lao tzu und der Taoismus der Han-Zeit"; in: *Saeculum* 29:18-50
- 1978b "Das neue Testament des Tao. Lao tzu und die Entstehung der taoistischen Religion am Ende der Han-Zeit"; in: *Saeculum* 29:147-72
- 1983a "Imperial Treasures and Taoist Sacraments"; in: Michel Strickmann Hg., *Tantric and Taoist Studies II*, Mélanges Chinois et Bouddhiques XXI; Brüssel, S. 291-371
- 1983b "Taoist Messianism"; in: *Numen* 31.2:161-74
- 1984 "Le Sutra merveilleux du Ling-pao Suprême, traitant de Lao tseu qui convertit les barbares (le manuscrit S. 2081) - Contribution à l'étude du Bouddho-taoïsme des Six Dynasties -"; in: Michel Soymié Hg., *Contributions aux études de Touen-houang III*; Publications de l'École française d'Extrême-Orient, Paris, S. 305-52
- 1985 "Geleitbrief an die Unterwelt. Jenseitsvorstellungen in den Graburkunden der Späteren Han-Zeit", in: Gert Naundorf, Karl-Heinz Pohl, Hans-Hermann Schmidt Hg., *Religion und Philosophie in Ostasien*, Würzburg, S. 161-84
- 1987a "Traces of Han Religion - in Funerary Texts Found in Tombs"; in: Akizuki, Kan'ei 秋月觀暎 Hg., *Dōkyō to shūkyō bunka* 道教と宗教文化; Hirakawa 平河, Tokyo, S. 21-57
- 1987b "Post-mortem Immortality, or the Taoist Resurrection of the Body"; in: *Gilgul, Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions*, dedicated to R. J. Zwi Werblowsky, Leiden, S. 223-37
- 1990 "Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990"; *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 (1989-1990): 223-347

- STEIN, Rolf Alfred
 1979 "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries"; in: Holmes H. Welch u. Anna Seidel Hg., *Facets of Taoism*, Yale University Press, New Haven, S. 53-81
- STRICKMANN, Michel
 1974 Vgl. S. 62
 1977 "The Mao Shan Revelations, Taoism and the Aristocracy"; in: *T'oung Pao* LXIII.1:1-64
 1978 "The Longest Taoist Scripture"; in: *History of Religions* 17:331-54
 1979 "The Taoist Renaissance of the Twelfth Century"; unveröffentlichtes Ms.
 1981 *Le taoïsme du Mao Chan, Chronique d'une révélation*; Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes chinoises XVII, Paris
 1985 "Therapeutische Rituale und das Problem des Bösen im frühen Taoismus"; in Gert Naundorf, Karl-Heinz Pohl, Hans-Hermann Schmidt Hg., *Religion und Philosophie in Ostasien*, Würzburg, S. 185-200
- TAKAKUSU, Junjirō
 1928 "Le voyage de Kanshin en Orient (742-754)"; in: *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* XXVIII:1-62
- VANDERMEERSCH, Léon
 1980 *Wangdao ou La Voie Royale - Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*; Publications de l'École française d'Extrême-Orient CXIII, Paris
- VERELLEN, Franciscus
 1989 *Du Guangting (850-933), taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale*; Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes chinoises 30, Paris
- WAKEMAN, Frederic Jr.
 1988 "Mao's Remains"; in James L. Watson & Evelyn S. Rawski eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*; University of California Press, Berkeley, S. 254-88
- WALEY, Arthur
 1931 *The Travels of an Alchemist; the Journey of the Taoist Ch'ang-ch'un . . . from China to the Hindukush at the Summons of Chingiz Khan, recorded by his disciple Li Chih-ch'ang*; London
- WATSON, Burton
 1968 *The Complete Works of Chuang Tzu*; Columbia University Press, New York
- WELCH, Holmes H.
 1957-8 "The Chang T'ien-shih and Taoism in China"; in: *Journal of Oriental Studies* 4:188-212
 1972 *Buddhism under Mao*; Harvard University Press
- WHYTE, Martin K.
 1988 "Death in the People's Republic of China"; in: James L. Watson u. Evelyn S. Rawski eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*; University of California Press, Berkeley, S. 289-316
- YAO Tao-chung
 1980 "Ch'üan-chen: A New Taoist Sect in North China During The Twelfth and Thirteenth Centuries"; unveröffentlichte Dissertation, University of Arizona
- ZÜRCHER, Eric
 1980 "Buddhist Influence on Early Taoism, A Survey of Scriptural Evidence"; *T'oung Pao*

LXVI:84-147

- 1982 "Prince Moonlight - Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism"; *T'oung Pao* LXVIII:1-75

Anna Seidel

- 1958-60 Studium der Sinologie, Soziologie und Europäischen Geschichte an der Universität München
- 1959-65 Stipendiation der "Studienstiftung des deutschen Volkes"
- 1960-61 Studium der Sinologie und der Europäischen Geschichte an der Universität Hamburg
- 1961-67 Studium der Sinologie an der "École Pratique des Hautes Études, 5e Section (Sciences religieuses)", an der Universität Paris und am Collège de France
- 1967 Diplom der "École Pratique des Hautes Études, 5e Section", Paris
- 1968 Promotion (Doctorat de troisième cycle) an der Universität Paris
- 1967-68 Wissenschaftliche Mitarbeiterin (Deutsche Forschungsgemeinschaft) an der Universität München; Arbeit am "Sung-Projekt"
- 1969 bis heute: Permanentes Mitglied der "École française d'Extrême-Orient" (Paris), Sektion Kyoto; Arbeit in Kyoto an der buddhistischen Enzyklopädie *Hōbōgirin* und Forschung über Taoismus und Buddhismus. Zahlreiche Reisen in die VR China und nach Taiwan
- 1984 bis heute: Gründerin und Herausgeberin der *Cahiers d'Extrême-Asie*, franz.-englische Fachzeitschrift der "École française d'Extrême-Orient" (Sektion Kyoto) für ostasiatische Kultur und Religion (China, Japan, Korea, Vietnam)

- 1978 Gastprofessur an der University of Hawaii,
Department of Religion
- 1988 Gastprofessur an der University of California,
S.B., Department of Religion

Die neuesten Veröffentlichungen der OAG Tokyo und Hamburg

Mitteilungen

- | | | | |
|-----|---|--|-------|
| Nr. | | | Yen |
| 105 | ZOBEL,
GÜNTER: | <i>Noh-Theater. Szene und Dramaturgie, volks- und völkerkundliche Hintergründe.</i>
Tokyo 1987, 287 S. | 3.000 |
| 106 | MÖRTH,
ROBERT CHRISTIAN | <i>Das Lin-Chi Lu des Ch'an-Meisters Lin-Chi Yi-Hsüan (†866), Der Versuch einer Systematisierung des Lin-Chi Lu.</i>
Hamburg 1987, 231 S. | 3.360 |
| 107 | WENK,
KLAUS: | <i>Studien zur Literatur der Thai. Bd. II. Texte und Interpretationen von und zu Sunthon Phü und seinem Kreis.</i>
Hamburg 1985, 372 S. | 6.000 |
| 108 | NISHIKAWA
MASAO,
MIYACHI MASATO
(Hrsg.): | <i>Japan zwischen den Kriegen. Eine Auswahl japanischer Forschungen zu Faschismus und Ultrationalismus.</i>
Hamburg 1990, 424 S. | 4.500 |
| 109 | BECKER,
OTMAR | <i>Gengzi Riji. Das Tagebuch des Hua Xuelan aus dem Beijing des Boxeraufstandes. Mit einer Einführung zum Tagebuch in der chinesischen Tradition.</i> Hamburg 1987, 289 S. | 4.000 |

OAG-Reihe Japan modern

Band 2:

- Geld in Japan.* Hrsg. von Angelika Ernst, Hans-Dieter Laumeyer, Rainer Lindberg, Ernst Lokowandt. Erich Schmidt Verlag, Berlin 1982, 320 S.
- 3.500