

Facets of Taoism, Essays in Chinese religion, edited by H. Welch and Anna Seidel, Yale University, New Haven and London, 1979, 300 Seiten.

Auch dieses Werk wurde angeregt durch zwei Konferenzen, die erste in Bellagio (1968), die wegen der mangelnden Teilnahme der Japaner 1972 in Tateshina (Japan) wiederholt wurde.

Diese Wiederholung wurde gerechtfertigt durch das Faktum, daß der Schwerpunkt der Taoismusforschung gegenwärtig letzten Endes doch bei den japanischen Sinologen liegt, wie sehr wir auch immer von den Arbeiten der Taokenner in Paris fasziniert sein mögen (p. 16). Das wird nicht nur in der *Introduction* (p. 1) von H. Welch festgestellt, sondern auch in dem Artikel von Tadao Sakai und Tetsuro Noguchi am Ende des Werkes, der eine kurze bibliographisch unterlegte Geschichte der Taoforschung in Japan darstellt, näher ausgeführt. Diesem angeschlossen bringt Prof. Hisayuki Miyakawa eine Aufzählung einschlägiger Werke, die in Japan vor der Konferenz von Tateshina erschienen sind. Man könnte also das Jahr 1972 als eine Art zeitliche Obergrenze der Publikation ansehen. (Über französische Publikationen von 1972–78 s. A. Seidel, p. 17–18.)

Nur geringes Interesse scheint diese bodenständige chinesische Religion bei den chinesischen Sinologen zu finden. Für Festlandchina erklärt sich das wohl mit der anti-religiösen Stimmung, wie sie überall in kommunistischen Ländern gepflegt wird. Aber auch in Formosa, wo der Taoismus, besonders in seiner Ch'üan-chen-Richtung durchaus am Leben ist, wird er von der Kuomintang nicht gerne gesehen. In dem Werke gibt es nur einen Artikel eines chinesischen Sachkenners Ching-lang Hou über die Unheilsterne Großjahr Ta-Sui^[1], Weißtiger Pai-hu^[2] und Himmelshund Tien-kou^[3] sowie deren Abwehr durch Zusammenarbeit von Priestern, Magiern und Laien (p. 201). Die Arbeit enthält interessante Einzelheiten über die dabei vollzogenen Rituale und den Volksglauben in Formosa, der hauptsächlich auf Verhütung von Unheil beruht. Es wird auch der Versuch gemacht, den historischen Hintergrund der Gebräuche aufzuweisen.

Die in den *Facets* vorgelegten Artikel sind in zeitlich-historischer Abfolge angeordnet beginnend mit einer Abhandlung über das „religiöse“ Heilsbuch“ (p. 24) *T'ai-p'ing ching* (TPC), das wohl nicht zuletzt wegen seiner Betonung der Gleichheit (p. 45) in den Volksaufständen der zweiten Han-Zeit eine Rolle spielt. Es folgen Artikel über die weitere Entwicklung des organisierten Taoismus. Die historische Linie endet mit der Schilderung des Mönchlebens im „Weißwolkenkloster“ bei Peking, dem alten Zentrum der Ch'üan-chen-Religion, das in der Zeit zwischen 1940 und 1946 von Yoshitoyo Yoshioka (p. 229) besucht wurde.

Natürlich ergeben diese Arbeiten nicht eine zusammenhängende Geschichte des Taoismus, sie enthalten aber so viele nützliche und, soweit ich es beurteilen kann, neue Hinweise und Materialien, daß sie von allen, die mit einer solchen Geschichte befaßt oder an ihr interessiert sind, unbedingt zugezogen werden sollten.

Ich wünschte, ich wäre berechtigt zu der Annahme, daß die Arbeiten von W. Kaltenmark und R.A. Stein über den religiösen Taoismus durch meine Publikationen in den *MIODAWB* (1954–57) angeregt worden wären. Ihre Leistung hätte ich allerdings, schon aufgrund äußerer Umstände, nicht erreichen können. So gibt ersterer, der sich seit langer Zeit mit dem Studium des TPC befaßt hat, eine Darstellung der in diesem alten Text enthaltenen Ideologie, die m.A.n. auch über die sinologischen Fachkreise hinaus einige Aufmerksamkeit erregen sollte. Ich denke da z.B. an die Ausführungen über „Strafen“ (p. 30). Da sich der Staat dabei derselben brutalen Methoden wie die der von ihm verfolgten „Verbrecher“ bedient, d.h. bemüht ist, ein Verbrechen durch ein diesem ähnli-

ches Gegenverbrechen zu kompensieren, wird letzten Endes nur bewirkt, daß der Raum dieser asozialen Energien immer mehr erweitert wird. In einer T'ai-p'ing-Gemeinschaft, in der jeder den ihm gemäßen Platz einnimmt und erhält, was er braucht, gibt es keine Verbrechen, jedenfalls nicht Verbrechen in unserem Sinne. In der uns als normal erscheinenden Umgebung eines Schmuck und Wertsachen sammelnden Bürgertums erscheint es mir auch bemerkenswert, daß im TPC alles Ansammeln und Horten als Unterbrechung des natürlichen Kreislaufes verurteilt wird (p.33). Was von der Menschheit produziert wird, gehört allen und sollte möglichst gleichmäßig unter Anteilnahme aller im wirtschaftlichen Kreislauf bleiben. Angesammelte, tote Schätze nützen niemandem, wie das wohl heute zu einer Zeit der Rezession vielen wieder klar werden sollte. Interessant ist mir schließlich auch der Hinweis auf den Zusammenhang zwischen Langleben und moralischem Lebenswandel (p.41). Wenn einer fühlt, daß er nur kurze Zeit zu leben hat, dann liegt es ihm doch nahe, rücksichtslos nur seinen Lüsten zu leben. Erst die Idee des Lang- oder Weiterlebens in irgend einer Form bindet uns verpflichtend in die Gemeinschaft. So wie wohl alle großen Religionen ist auch der Taoismus bestrebt, den Menschen auf eine andere, „höhere“ Stufe zu heben, ihn sozusagen neu zu schaffen. Und natürlich muß dieser „neue“ Mensch auch eine andere Art von Gesellschaft um sich einrichten. Das ist, so würde ich es verstehen, der Inhalt des TPC.

Ein religionspolitisches Problem wird in der Arbeit von R.A. Stein über das Verhältnis der organisierten Religion zu den religiösen Strömungen im Volk berührt. Letztere sind, wie das schon K. Schipper (*History of Religions*, Univ. of Chicago, 1969, p.125) feststellt, wesentlich älter als die erstere. Ich möchte die Vorgänge verstehen als Auseinandersetzung zwischen dem Taoismus, dessen Träger sicherlich nicht zu den unteren Gesellschaftsschichten gehörten, und dem, was ich in meinen Publikationen gerne als Wuismus (Protoschamanismus) bezeichne, den ich aber nun auch wieder nicht ohne Vorbehalt als „Religion“ ansprechen möchte. Seine Vertreter lebten überall besonders aber in den Städten, wo sie mit ihren Künsten recht gut verdienten. (Über ihr Verhältnis zum Taoismus s. Chuang-tzû, VII, 5.) Im Unterschied von den Taoisten waren sie auf die Einnahmen aus ihrer Tätigkeit angewiesen. Erstere konnten sie deshalb leicht unterbieten (p.58). Sonst aber bildete der Taoismus eigentlich keinen prinzipiellen Gegensatz zu den Künsten dieser Berufsmagier, sondern stellte nur deren Technik auf eine sublimierte, spekulative Grundlage (p.59), d.h. er hob sie aus einer Atmosphäre von Kunstgriffen und stellte sie auf ein wohldurchdachtes System, das aus Tao entwickelt wurde. Damit aber war die Vorbedingung zur Entstehung einer kirchenartigen Gemeinschaft geschaffen, wogegen sich diese Magier m.A.n. vielleicht zu etwas hätten zusammenschließen können, was wir heute mit dem Worte „Gewerkschaft“ bezeichnen würden. Die eigentlichen Taoisten bilden bis heute in Formosa eine Art tolerante Aufsichtsinstanz über alle im Volke ausgeübten Kulthandlungen und aufkommenden religiösen oder religionsartigen Strömungen.

Der nun folgende Beitrag von Hisayuki Miyakawa stellt nur einen Teil seiner Arbeit über die Sun En-Rebellen dar. Die Träger dieses Aufstandes rekrutierten sich aus Kiangsu und Chekiang, wo man eine große Anzahl von Wassergöttern verehrte. Der Initiator der taoistischen Gruppe, die später von Sun En geführt wurde, mußte also zunächst beweisen, daß sein Ta-Tao all diesen Kleingöttern überlegen war. Es geschah durch ein Wunder, das klar zeigte, daß die diesen Wassergöttern untertänigen Fische auch ihm zu Diensten standen, ohne daß er sich mit ihren Herren in Verbindung zu setzen brauchte (p.101), da er ihnen an magischer Macht überlegen war. In den Norden des alten Reichsgebietes führt uns die Arbeit von R.B. Mather über den taoistischen Reformier

K'ou Ch'ien-chih, dessen Erfolg darauf beruhte, daß die T'o-pa-Herrscher aufgrund ihrer alten Stammesreligion bereits eine Neigung zum Taoismus hatten (p.106). Dazu kam, daß der konfuzianisch orientierte Minister Ts'ui Hao davon träumte, den altchinesischen Idealstaat einer „geläuterten Gesellschaft“ zu verwirklichen (p.112). K'ou und Ts'ui waren sich einig in der Ablehnung des „unchinesischen“ Buddhismus. Ebenso wie Fukui Kojun erblickt M. in den Reformen des K'ou Ch'ien-chih das Ende des „primitiven Taoismus“ und das Entstehen einer etablierten „taoistischen Kirche“ (? p.105, 122).

Der umfangreichste und wichtigste Beitrag der Facets stammt von M. Strickmann. Er behandelt die bisher wenig beachtete alchemistische Aktivität des berühmten Taoisten T'ao Hung-ching (456–536), der sich i.J. 492 aus seinen Staatsämtern zurückzog, um im Mao-shan seinen Studien und alchemistischen Experimenten nachzugehen. Seine Arbeit gliedert Str. in drei Teile: Alchemie in den Mao-shan-Revelationen, Alchemie im Leben des T'ao Hung-ching und Alchemie im Taoismus überhaupt. Er faßt natürlich auf Vorarbeiten von N. Sivin und J. Needham, bringt aber aufgrund seiner Studien in bisher wenig beachteten Quellen vieles zutage, was zum besseren Verständnis der chinesischen Alchemie und deren Beziehung zur taoistischen Religion beitragen wird. Ich denke dabei z.B. besonders an die vielen Einzelheiten über die von ihm beschriebenen Elixire. Andererseits interessierten mich seine Bemerkungen über den religiösen Selbstmord mittels solcher Tränke, die zwar zu einem höchst schmerzhaften Tod, aber dann zur raschen Auferstehung führten (p.137–8). Es erinnert doch sehr an das christliche „durch Schmerz und Leid in die ewige Freud“. Der Vorgang der Wiederbelebung wird übrigens in allen Einzelheiten beschrieben (p.182–3). Aber es würde wohl zu weit führen, hier auf alle wichtigen Einzelheiten dieser Arbeit einzugehen. Hinweisen möchte ich aber doch noch kurz auf das, was Str. „*religious revolution*“ nennt, nämlich die Einführung ethischer Orientierungen in die chinesische Religiosität (p.179–80), obgleich diese Entwicklung bereits aus anderen Publikationen bekannt sein dürfte.

Zum Schluß erwähne ich den Artikel von Ninji Ôfuchi über die Formation des Tao-tsang, in dem z.B. die einzelnen Teile des Kanon in Beziehung zu taoistischen Gruppen gesetzt werden.

Aber diese Ausführungen sollten wohl genügen, um auf die große Bedeutsamkeit dieser Publikation für die gegenwärtigen Taostudien und auch für die Religionswissenschaft überhaupt aufmerksam zu machen.

Beim etwas flüchtigen Durchgehen sind mir einige Kleinigkeiten aufgefallen, die ich anmerken möchte: P.41, statt 32–36 BC. muß es heißen 32–6 BC; p.83, neben dem Namen Tu Chiung^[4] finde ich Tu Ping^[5]; Zeichen^[6] auf P.201, Transkr. *pu* nicht *p'u*; Zeichen^[7] auf p.231, Transkr. *huang* nicht *hung*; Zeichen^[10] auf p.235, Transkr. *ch'uan* nicht *ch'üan*; p.255, Anm.2, statt *ching*^[8] sollte *chiao*^[9] eingesetzt werden.

Angesichts der Wichtigkeit des Werkes würde ich sehr wünschen, daß der Index wesentlich vollständiger wäre, besonders wieder mit Hinsicht auf den Artikel von M. Strickmann.

[1] 大歳 [2] 白虎 [3] 天狗 [4] 杜昊 [5] 杜昞曷 [6] 簿 [7] 皇 [8] 經 [9] 教 [10] 傳 [11] 道士

Anm.: Zu dem Verhältnis der eigentlichen Taoisten^[11] zu den Vulgärmagiern, das in der Arbeit von R.A. Stein behandelt wird, gibt es eine legendäre Erklärung. Das *Tai-p'ing kuang-chi* (Ausg. Jên-min wên-hsüeh, Peking, 1959, Bd. I) enthält als erstes eine Biographie des Lao-tzû, in der sein Diener Hsü Chia (p.4) eine Rolle spielt, da es mit

ihm beim Übergang des Meisters in die Westländer zu einer Auseinandersetzung wegen der Lohnzahlung kommt. Dieser Hsü Chia aber wird der Stammvater all jener Magier und Zauberkünstler, von denen hier die Rede ist. Ausführlicher wird dies von K. Schipper in seinem Werk *Le Corps Taoïste* (1982, p. 78–9 und Anm. 26, p. 288–9) behandelt. Diese Magier waren also bereits ihrem Ursprung nach den Taoisten unterstellt.

W. Eichhorn, Tübingen