

Kristofer SCHIPPER: *Le corps taoïste, corps physique – corps social*. (L'espace intérieur). Paris: Librairie Arthème Fayard 1982. 339 S.

Das Buch erscheint als No. 25 einer von Roger Munier gestalteten Serie, die unter dem Motto „Der Raum im Inneren“ steht. Unser Autor bemerkt einleitend, der Westen entdecke immer mehr die chinesische Medizin, vor allem die Akupunktur, vergesse aber gewöhnlich, daß jene Wissenschaften vom menschlichen Körper von spezifischen, alten Ideen abhingen, nämlich von den Vorstellungen des Taoismus. Dieser sei die China eigene Religion, die im „alltäglichen Leben des Volks“ wieder aufgefunden werden könne. Aus dieser Prämisse ergibt sich eine plakativ vorgetragene Priorität des Taoismus für die Interpretation des religiösen und sozialen Lebens in China, das im Bezug auf das Leben lokaler Gemeinwesen als Einheit begriffen wird. Wie leicht ersichtlich, ergibt sich so für den Autor, aber auch objektiv aus dem Thema selbst, ein sehr komplexes Programm. Er handle in seinem Buch, wie er im Vorwort sagt, von der „physischen“ wie „sozialen“ Leiblichkeit des Menschen, von der Liturgie wie von den Praktiken der Lebensverlängerung, von der Mythologie wie von der Mystik. Das Buch beabsichtige jene Verbindungen aufzuzeigen, die der Taoismus zwischen den verschiedenen und offenkundig widersprüchlichen Aspekten der menschlichen Existenz etabliere, so der Autor. Hiermit ist also die Gesamtheit der taoistischen Tradition angesprochen, die auch der Titel dieses Buches vorweg subsumiert.

Schipper möchte eine allgemeine Abhandlung über den Taoismus geben. Er hält sein Unterfangen für waghalsig – wenn auch für nötig. Nötig erscheint ihm dies auch im Hinblick auf die gegenwärtige Sinologie, und hiermit liegt er, wenn wir z.B. Deutschland im Auge haben, sehr richtig. Es gehe darum, zwischen gegebenen Fakten, nämlich der lokalen liturgischen Organisation der Gemeinwesen und den alten Quellen des „Taoistischen Kanons“ die Zusammenhänge aufzuzeigen. Es gehe also darum, Kontinuität und Tradition zu belegen, wie sie sich auf jener Ebene zeige, die unser Autor gerne und wiederholt als „pays réel“ („das wahre/wirkliche Land“) benennt. Nicht nur der allgemeine Leser ist angesprochen, sondern auch der Chinakundler darf auf einen Beitrag zur aktuellen Sinologie gespannt sein.

Die Gliederung dieses Buches trägt dem angedeuteten Programm Rechnung. Die zehn Abschnitte mit jeweils 1–4 Unterabschnitten bauen geschickt aufeinander auf. Die zehn Sektionstitel lauten: „*Le taoïsme*“ (Der Taoismus), S. 13–32. „*La religion quotidienne*“ (Die alltägliche Religion), S. 33–47. „*La divinité*“ (Die Gottheit/Göttlichkeit), S. 49–63. „*Les maîtres des dieux*“ (Die Gebieter über die Götter), S. 65–99. „*Le rituel*“ (Das Ritual) S. 101–135. „*Le pays intérieur*“ (Das Land im Inneren), S. 137–153. „*Lao-tseu, corps du Tao*“ (Lao-tzu, der Körper aus Tao), S. 155–174. „*Garder l'Un*“ (Das Eine bewahren), S. 175–208. „*Les immortels*“ (Die Unsterblichen), S. 209–236. „*L'enseignement sans paroles*“ (Die wortlose Unterrichtung), S. 237–275.

Von den Untertiteln seien als besonders wichtig genannt: „*L'histoire du taoïsme*“ (Die Geschichte des Taoismus) und „*La destruction du taoïsme*“ (Die Zerstörung des Taoismus), S. 29ff. Speziell dieser Abschnitt hat jüngst ein Echo ausgelöst auf das zur Verdeutlichung der Aktualität der behandelten Themen verwiesen sei.¹

1 Siehe J. PAS, „Taoism in Recent Chinese History“ und „The Restoration of Taoism in China“, in *Society for the Study of Chinese Religions. Newsletter*. New Series, No. 5 (Colorado, Boulder 1985). Siehe auch K. DEAN: „Two Taoist Jiao Observed in Zhangzhou“, in *Cahiers d'Extrême-Asie* 2, 1986.

Ferner sei auch auf die Abschnitte „*La puissance spirituelle*“ (Die spirituelle Macht), S. 59 ff. und „*Le Registre*“ (Das Register), S. 86 ff. verwiesen. Beide befassen sich mit wesentlichen Voraussetzungen und spezifischen Mitteln taoistisch-liturgischer Betätigung, die an sich in jeder Hinsicht den wichtigsten Belang dieses Buches ausmacht.

Auf den Text folgen Anmerkungen (S. 277–314), die der Autor als integrale Teile seines Textes verstanden wissen möchte. Dann folgen Tabellen zu den chinesischen Dynastien, die Bibliographie zu Text und Anmerkungen, ein Begriffs- und Namensindex, der Nachweis der Illustrationen und zuletzt das Inhaltsverzeichnis. Der Anhang ist handlich und ermöglicht es dem Leser, das Buch abzufragen.

Wie aus den zehn Titeln der Hauptabschnitte hervorgeht, greift der Autor ganz wesentlich jene Themen und Termini auf, die von Pionieren der französischen Taoismusforschung, aber auch von Gelehrten aus Japan und anderen Ländern erkannt, in ihrer Gewichtigkeit bewertet und in den letzten Jahrzehnten dem Publikum bekannt gemacht wurden. Der Bibliographie zu diesem Buch entnehmen wir auch, daß die Taoismusforschung im Rahmen sinologischer Arbeit eine gewichtige Tradition darstellt, die höchst lebendig und aktuell ist. In diesem Sinne dürfen wir darauf verweisen, daß etwa die Darlegung im Abschnitt „*L'abstinence des céréales*“ (Die Enthaltensamkeit gegenüber Getreidespeisen), S. 216ff., jüngst von einem französischen Sinologen aufgegriffen und weitergeführt wurden.² Zum Abschnitt „*Le rituel*“, S. 101ff., sei auch auf das etwas spätere Buch *Taoist Ritual in Chinese Society and History* des amerikanischen Sinologen J. Lagerwey (New York 1987) mit Nachdruck verwiesen.

An den Anmerkungen und am Text des vorliegenden Buches erkennen wir aber auch, wie unverändert grundlegend und aktuell die Arbeiten H. Masperos, M. Granets und M. Kaltenmarks sind. Letzterem ist übrigens dieses Buch gewidmet. Als Beispiele für die maßgeblichen und älteren Arbeiten seien genannt: H. Masperos Ausführungen in „*Les procédés de ‚nourrir le principe vital‘ dans la religion taoïste ancienne*“ oder auch in „*Vie religieuse intérieure: les dieux et les relations de l'adepte avec eux*“, in denen wichtigste Elemente anhand von Texten studiert werden, wie die „höchsten Gottheiten und die mystische Meditation“ oder Konzepte wie „Das Eine bewahren“.³ Allein schon diese Titel und Untertitel enthalten Schlüsselbegriffe, die natürlich zwangsläufig im uns vorliegenden Buch wiederum erscheinen müssen. Es ist das sicherlich große Verdienst Schippers diese Inhalte neu zusammengefaßt zu haben und mit großem Engagement einem breiten Publikum wieder vor Augen zu führen. Sein Buch mag den Leser animieren, sich intensiv mit dem Taoismus zu befassen und sich vielleicht noch mehr fachspezifischen Darstellungen zuzuwenden. So darf z. B. zum Thema „Meditation“ auf I. Robinets *Méditation taoïste* (Paris 1979) verwiesen werden, oder zum Mao-shan Taoismus auf die diversen Studien M. Strickmanns.

Schon aus der Inhaltsübersicht weiß der Leser, daß in diesem Buch der Mensch mit seinem „inneren Raum“ im Vordergrund steht, ohne daß dabei die „äußere“ Dimension vernachlässigt wäre. Als Sozialwesen ist er von seiner Physis und Spiritualität getragen und von Raum und Zeit bestimmt. Die Zusammenfassung und der Ausdruck dieser Gegebenheiten wird in jenem Phänomen gesehen, das „Taoismus“ heißt und als „Religion“ begriffen wird. Taoismus gilt unserem Autor als hervorragender Ausdruck chinesischer Religion (S. 14). Vordergründig kann dieser Eindruck in der Tat beim allgemei-

2 Siehe J. LEVIS „L'abstinence des céréales chez les taoïstes“, in *Etudes Chinoises*. 1. 1983.

3 Siehe H. MASPERO, *Le taoïsme et les religions chinoises*. Paris: Ed. Gallimard 1971.

nen Leser entstehen, liest er z.B. die komplexen und auf eine intensive Spiritualität abzielenden Ausführungen in „*Le pays intérieur*“, S.137ff., oder in „*La vision du corps*“ (Die meditative Schau des Körpers), S.141ff. Dies berührt die seit der Sung-Zeit besonders hervortretende Richtung der „Inneren Alchimie“, die wiederum mit der Entwicklung und Terminologie der „Äußeren“ (praktischen) Alchimie verbunden ist. Zur Illustration fügt der Autor eine höchst interessante „Karte“ – ein Bild – bei. Es ist die Darstellung der meditativ-schaubaren „inneren Länder“. Dieses sehr schöne Bild ist früher schon einmal gebührend gewürdigt worden.⁴ Etwas überspitzt könnte man sagen, daß Schipper mühsam jede Länge auszuschreiten sucht, die er in dem sehr weitläufigen Gebäude „Taoismus“ ausmachen kann. Er ist beseelt von dem Wunsch, die Größe und Bedeutung der taoistischen Sphäre in China darzustellen. Der Leser erhält eine Vision in Buchform. Diese Vision ist aber auch problematisch, da sie etwas Bildhaftes und damit fast Zeitloses an sich hat.

Wir wollen in den weiteren Ausführungen nun nicht den Inhalt dieses Buches resümieren, weil die Sachverhalte dem Leser in ihren Grundelementen bekannt sein dürften. Es versteht sich von selbst, daß dieses Buch viel mehr enthält als eine Neuaufbereitung bekannter Daten. Dem Besonderen also, das hinzukommt, wollen wir uns zuwenden. Das Besondere ist einerseits der Einblick, der in die Welt der taoistischen Priester (*tao-shih*) gewährt wird, wie auch die genannte „Vision“. Was ist das?

Durch dieses Buch tritt unser Autor, soweit bekannt, zum viertenmal mit dem Titel bzw. Thema „le corps taoïste“ an die Öffentlichkeit: Im „Supplement 4“ (Wiesbaden 1980) der *ZDMG* findet sich eine (verkürzte) Wiedergabe seines Vortrags „Le corps taoïste“ beim 20. Deutschen Orientalistentag 1977 in Erlangen. In diesem Text wird wesentlich auf die Quellen *Huang-t'ing ching* und *Chuang-tzu* verwiesen. Ebenfalls auf dem sicheren Boden eines bedeutenden Textes aus dem „Taoistischen Kanon“ steht sein Beitrag „Le Calendrier de Jade – Note sur le Laozi zhongjing“ in *NOAG*.125 (1979), wobei *de facto* „le corps taoïste“ behandelt wird. Schließlich sei noch auf „The Taoist Body“ in *History of Religions*.17 (1978) verwiesen. Es ist also sicher zutreffend, wenn wir feststellen, daß der Kode „le corps“ eine Summe von Konzepten und Ideen beinhaltet, unter denen unser Autor die Religion „Taoismus“ begreift, die sich von anderen Religionen so markant unterscheidet, weil ohne Dogma oder *credo*. Die Vision des Autors aber, von der wir sprachen, liegt in der Art, wie das uns allen greifbare, äußere Erscheinungsbild des Taoismus mit seinen Priestern, Tempeln und Liturgien eingebunden wird in die Kultur und Geschichte Chinas. Konkret auf das vorliegende Buch bezogen heißt dies, daß um einen Kern, nämlich den taoistischen Priester mit seinem Beruf und dessen Umfeld (sozial, religiös, spirituell) ein Rahmen gesetzt werden mußte, der Land, Gesellschaft und Religion (Taoismus) osmotisch verschmilzt. Diesen Rahmen schafft, wie leicht ersichtlich, der Untertitel „*corps physique – corps social*“.

Hauptakteur der liturgischen Aktion ist der taoistische Priester (S.65ff. und S.101ff.), der sich in verschiedenen Berufsgruppen mit unterschiedlichem Werdegang und ungleichen praktischen Fähigkeiten einteilen läßt. Diese Unterscheidungen werden im vorliegenden Buch herausgearbeitet und so gut dargestellt, daß sie gewissermaßen „plastisch“ werden. Es ist demnach fehlerhaft, indiskriminierend von „taoistischen Priestern“ zu sprechen. So unterscheidet man etwa den „Magier“ und sein Medium, jene Vertreter liturgischer und exorzistischer Dienste, die „Rot-Kopf“ genannt sind, ihrem Kopfputz entsprechend, und die aus einer „Berufung“ spiritueller Art agieren. Sie sind

4 Siehe E. ROUSSELLE, „Nei Ging Tu, die Tafel des inneren Gewebes“, in: *Sinica*.8.1933.

lokal eingesetzt, gebunden an ihre Heimatgemeinde und einen Tempel. Sie sind mit den unteren Schichten des Pantheons befaßt, den Dämonen, den Äußerungen irreführender, unbefriedeter Seelen, deren möglicherweise schädliche Einflüsse es zu kontrollieren oder zu eliminieren gilt. Hier wird z.B. Krankheit exorziert. Diese Rituale werden in Umgangssprache vollzogen, in gereimten Versen. Auf dieser Ebene, im Magier und seinem Medium, erkennt unser Autor den Schamanen und Vorbeter aus dem „klassischen China“ wieder (S. 78, 79). Sie bilden keine von solchen Kulten gelöste, separate Gruppe mit eigener Organisation, können sie doch auch ihre Berufung oder Beseelung nicht vererben. Magier und Medium gehören *per se* zum „lokalen Kult“. Für die „Taoisten im eigentlichen Sinne“ liegen die Dinge nun etwas anders.

Die „Taoisten im eigentlichen Sinne“ sind jene Personen, die „Würdenträger des Tao“ (*les dignitaires du Tao*) genannt werden. Dies sind also die *tao-shih*, von denen wir sprechen sollten, wenn wir „taoistischer Priester“ sagen. Rolle und Amt des *tao-shih* werden von seiner liturgischen Funktion bestimmt. Es geht dabei um einen Stand und Beruf, der erblich ist und nicht, wie bei Magiern, als Ergebnis einer spirituellen Berufung anzusehen ist. Freilich sind dem *tao-shih* ganz besondere innere Qualitäten zueigen, wie sie z.B. die Idee der „Knochen der Unsterblichen“ verdeutlicht, die auf das exklusive Recht verweist, Besitzer der „heiligen Schriften“ zu sein (S. 83). Hierbei handelt es sich wesentlich um liturgische Texte, Rezitationstexte, Rituale, Formeln, Talismane et al. In der Familie von Generation zu Generation weitergegeben, repräsentieren sie die Legitimität des „Würdenträgers“. Der *tao-shih* sieht sich als Verwaltungsbeamter *vis-à-vis* der himmlischen Administration, sofern er im Vollzug eines liturgischen Dienstes steht. Dennoch ist zu beachten, daß er nicht etwa Oberhirte einer Gemeinde von Gläubigen ist, oder Chef einer Tempelgemeinde. Die Gemeinde, d.h. das weltliche (lokale) Gemeinwesen, bestimmt, ob es Platz für einen „Meister“ hat, ob seine liturgischen Dienste notwendig sind. Jedenfalls sucht unser Autor darzustellen, daß der Meister oder Würdenträger des Tao der Literatenklasse zuzurechnen sei und im lokalen Kontext im Ansehen „kleiner Notabler“ stehe (S. 81) – mit Sicherheit eine verklärende Überhöhung. In der heutigen Gesellschaft würden sie Positionen innehaben, die, im Sinne der „freien Berufe“, denen der „Ärzte und Advokaten“ ähnelten (S. 83).

Der Autor geht u. a. sehr intensiv auf Fragen ihres praktischen Werdegangs ein, vom Tempelmusiker bis zur Ordination, wobei erwähnt sei, daß der Musik eine sehr gewichtige Rolle zukommt. Sie stellt nämlich rhythmisch die Verbindung zwischen den parallelen Bewegungen des „äußeren“ und „inneren“ Rituals her, ein Grundelement taoistisch-liturgischen Verständnisses. Der Autor erläutert also die Ausstattung der *tao-shih* mit „Registern“ und Schriften, sowie ihre Organisation. Es versteht sich, daß die *tao-shih* auch die Möglichkeiten der „Magier“ (s. o.) haben, aber nicht umgekehrt. Auch der *tao-shih* fungiert in der Liturgie „paarig“, wenn er als „*Grand Maître*“ vom „*Chantre Principal*“ begleitet wird. Auf S. 128 wird eine graphische Darstellung zu einem „heiligen Areal“ bzw. einem „Tao-Platz“ (*tao-ch'ang*) gegeben, der äußeren Grundanlage für die liturgische Handlung, die am Modell einer „Hofaudienz“ orientiert ist (S. 125ff.) Es sei darauf verwiesen, daß der Autor bemüht ist, zu einzelnen Begriffen, wie z.B. zum „Altar“ (*t'an*) historische Rückverweise und Beziehungen anzudeuten, ohne daß freilich damit schon eine historische Entwicklung dokumentiert wäre, was aber wohl auch nicht beabsichtigt war. Zweifellos sind die Angaben, die wir zum *tao-shih*, seinem liturgischen Betätigungsfeld und dessen spirituellem Bestand erhalten, nicht nur der höchst wertvolle Kern dieses Buches, sondern generell auch ein Desiderat. Diese Ausführungen behalten ihren Reiz und Wert auch in Anbetracht der äußerst de-

taillierten und an der konkreten rituellen Praxis in Taiwan (Tainan) orientierten Ausführungen im Buch J. Lagerwey's (s.o.), für das N. Ôfuchis *Chûgokujin no shûkyô girei* (Tôkyô 1983) als Schlüsselwerk zu nennen ist.

Kurz, der *tao-shi* ist potentiell die Verkörperung all dessen, was im Titel dieses Buches enthalten ist. Seine Einbindung in sein Amt und seine liturgische Rolle verwirklichen den umfassenden Zusammenhang von Raum und Zeit, Gesellschaft und menschlicher bzw. individueller Physis. Wir stoßen dabei immer wieder auf einen gewissen Absolutheitsanspruch, der z.B. in einigen Sentenzen zur *chiao*-Opferfeier formuliert ist. Die *chiao*-Opferfeier, weiß unser Autor zu berichten, ist ein richtiges (*véritable*) Opfer an den Himmel, und die Vollendung dieser Feier etabliert die Legitimität der lokal Mächtigen oder Führenden („*la légitimité des chefs locaux*“). Dies wird als Parallelmodell zum kaiserlichen Opfer an den Himmel gesehen, wobei eben das Mandat des „Himmelssohnes“ (Kaisers) konsekriert wurde (S. 113). Also, der Taoist als „Sohn des Himmels“, sofern er Tao hat und als perfekter Meister agiert, wie man vielleicht weiterführen könnte? Dies scheint auf der Linie zu liegen, die sich in taoistischen Texten angelegt findet. Es dürfte sicher sein, daß dies für einzelne Epochen implizit perzipiert und „angenommen“ wurde.⁵ Es bleibt jedoch festzuhalten, daß der Vergleich, den Schipper anstellt, taoistisch-intern zu würdigen ist und sicher nicht mit der historischen Realität, bezogen auf den gesamten Ablauf der chinesischen Kulturgeschichte, verwechselt werden darf. Jedenfalls sagt unser Autor in der entsprechenden Anmerkung 32 (S. 295): „Dies illustriert, schon für sich allein, den Spalt (*le clivage*) zwischen dem offiziellen Staat und der lokalen Gesellschaft in China“. Dies führt zu den umrahmenden Darstellungen des Autors und zu seiner Vision, in die jene „taologischen“ eingebunden sind, fast unentwirrbar verquickt. Wir wollen einige Stichworte aufgreifen, die wir für besonders denkwürdig halten.

Der eben genannte Begriff „*le clivage*“ verweist auf eine Grundposition, die im Begriffspaar „*le pays officiel*“ und „*le pays réel*“ gipfelt. Dieser Spalt entstand, wenn wir unserem Autor folgen, mit der Einführung des Staatskonfuzianismus in der Han-Zeit: „*Un clivage profond s'opère alors, qui restera, malgré des variations sensibles, constant dans l'histoire de la civilisation chinoise: d'une part l'état et son administration, le pays officiel se réclamant de la tradition, confucianiste; d'autre part le pays réel, les structures locales ... qui s'expriment dans les cultes régionaux et la religion non-officielle ... on identifie véritablement cette religion en lui conférant le nom de taoïsme*“ (S. 21). Ähnliche Formulierungen ziehen sich durch dieses Buch, so S. 29 „... *le taoïsme s'identifie avec les cultes populaires et représente la tradition profonde, la culture et les institutions du pays réel*“, bezogen auf die Jahre vor der Mongolenzeit in China. Wir sehen hierin (u. a. O.) eine überzogen antithetische Darstellung von lokaler Gesellschaft *vis-à-vis* Staat (sprich Administration), auf die besser verzichtet werden sollte. Der Autor selbst verweist z. B. auf die T'ang Dynastie, die einmal mehr versucht habe, den Taoismus zu einem Staatskult zu machen (S. 25). Auch der Versuch im 5. Jahrhundert erstmals einen „Taoistischen Kanon“ zu kompilieren, ist mit deutlichem staatlichen Interesse verbunden, das stets in die sozialen Strukturen und Gegebenheiten hineingewirkt hat, mittels religiös-administrativer Maßnahmen, z. B. durch die Festlegung der

5 Siehe z. B. A. SEIDELS „Imperial Treasures and Taoist Sacraments – Taoist Roots in the Apocryphy“, in M. STRICKMANN (ed.), *Tantric and Taoist Studies* (Brüssel 1983), speziell S. 331–332, „*The Register as Badge of Office*“. Bezugspunkt ist der berühmte Taoist K'ou Ch'ien-chih.

Anzahl taoistischer Tempel in administrativen Einheiten, sowie der Zahl ihrer ordinier-ten Bewohner u.ä. Auch für China gilt, daß Religion und Gesellschaft – im weitesten Sinne – , der Staat und seine Macht, niemals statisch waren. Die Einflußnahme und Partizipation an der Macht durch hervorragende Taoisten, die ja einem lokalen Umfeld entstiegen, läßt sich etwa an K'ou Ch'ien-chih (5. Jh.) studieren, der in diesem Buch leider stiefmütterlich behandelt wird (S.291, Anmerkung 51). Jener Taoist suchte nicht nur den „Himmelsmeister-Taoismus“ der Changs zu reformieren, sondern er stellte dieses Unterfangen unter die Behauptung einer eigenen Initiierung durch Lao-tzu, die beim Stand der Dinge notwendig geworden sei. K'ou Ch'ien-chih wollte so eine von ihm ausgehende neue „Himmelsmeister-Linie“ eröffnen. Zu passenden Ausführungen, die geeignet sind, die Antithese „*le pays officiel*“ und „*le pays réel*“ exemplarisch zu hinterfragen.⁶

Zur Begründung, warum sich die „*étatisation*“ des Taoismus nicht durchgesetzt habe, argumentiert unser Autor: „*Les anciens Mystères ne deviendront jamais une religion du Salut universel. L'organisation de base reste fermement ancrée dans les structures locales, et les Maitres dont la charge est devenue héréditaire ne sont rattachés aucune administration centrale ...*“ u.a. (S.25).

Außerst komplex ist in der Tat die Frage nach dem Verhältnis der „Meister“ zur zentralen Administration, die nämlich direkt auf das Maß und die Realität der zentralen Kontrolle lokalen Lebens abzielt. Durch die Beamtschaft, die sich aus der lokalen Gesellschaft rekrutierte, und durch die mit ihr verbundenen Bildungsideale bzw. entsprechende Schulen und Akademien bestand eine intensive Verwobenheit von lokalen Gruppierungen, wie von administrativen und wirtschaftlichen Interessen. In Wirtschaft und Bildung sehen wir die Elemente, die lokale „Chefs“ *realiter* legitimierten, was diese sich, Sitte und Gebrauch folgend, in der Ausrichtung aufwendiger religiöser Feiern selbst bestätigten.

Es ist erwiesen, daß die religiösen, politischen und lokalen Verhältnisse zur ausgehenden Ost-Han Zeit die Voraussetzungen schufen, unter denen die Bewegung der „Himmelsmeister“ sich entwickeln konnte. Im weiteren Verlauf der Geschichte fanden sich die Taoisten in Konkurrenz mit Buddhisten und Konfuzianern, und zwar auf all den verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen. Die teils imperial geförderten Theorien von der „Einheit der Drei Lehren“ sind eine Funktion dieser Konkurrenz. Der sogenannte „Spalt“ (*le clivage*) zwischen dem „*pays officiel*“ und dem „*pays réel*“ wurde durch die Versuche der Taoisten und Buddhisten in lokalen wie höfischen Administrationen Einfluß zu gewinnen, überbrückt. Eine massive „Überbrückung“ ist auch von der anderen, der staatlichen Seite her zu sehen, z.B. in juristischen Maßgaben.⁷ Erfolg und Mißerfolg der „Ordinierten“ waren sicher nicht nur von der Frage abhängig, ob eine „Religion der allgemeinen Erlösung“ zur Verfügung stand, bzw. ob sie von „oben“ (zentral) sanktioniert war und entsprechend personell abgebunden war. Dies berührt schon den weiten Bereich der allgemeinen historischen Bedingungen in China und der speziellen, individuellen Dispositionen. Hierzu sei nochmals auf A. Seidels Artikel (s.o.) verwiesen und, für einen späteren Zeitraum und einen etwas anderen Rahmen, auf

6 Siehe R. MATHERS „K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court“, in H. WELCH und A. SEIDEL (ed.): *Facets of Taoism*, Yale 1979.

7 Siehe etwa die Studie W. EICHHORNS *Beitrag zur rechtlichen Stellung des Buddhismus und Taoismus im Sung-Staat. Übersetzung der Sektion ‚Taoismus und Buddhismus‘ aus dem Ch'ing-yüan t'iao-fa shih-lei (Ch. 50 und 51)* (Leiden 1968).

Liu Ts'un-yans „The penetration of Taoism into the Ming Neo-Confucianist Elite“, in *TP LVII* (1971).

Ein spezifisches Element ist freilich die Verankerung religiös-taoistischer Betätigung innerhalb lokaler Strukturen, wie unser Autor wiederholt hervorhebt. Der *tao-shih* übt demzufolge einen vererbaren Beruf aus. Der Autor unternimmt folgerichtig erhebliche Anstrengungen zu verdeutlichen, daß das Zölibat nicht zur taoistischen Vorstellung vom „Körper“ paßt, die soziale Bedeutung implizite. Dennoch ist zu bemerken, daß Taoisten aller Zeiten sich, oftmals für lange Zeit, in „die Berge“ zurückzogen, um zölibatär zu leben und „Selbstkultivierung“ zu pflegen. In der Tat war das Zölibat nicht erst seit Sung Wen-ming (6. Jh.) ein frommes Ideal. In der Ch'üan-chen-Schule, seit dem 12. Jh., wurde und wird das Zölibat als Forderung erhoben und durchgesetzt. Wir wissen auch, daß hervorragende Ch'üan-chen Taoisten, wie z.B. Ch'iu Ch'u-chi, nicht nur zölibatär lebten, sondern auch als „Würdenträger des Tao“ (*tao-shih*) agierten und *chiao*-Opferfeiern leiteten (usw.). Unser Autor hebt zu Recht hervor, daß das Zölibat in Abhängigkeit von den Vorstellungen zum Komplex „Körper“ zu sehen sei. Hier haben die Ch'üan-chen-Taoisten eigene Vorstellungen entwickelt, die sich auch in ihrer, zumindest behaupteten, Entfernung aus Heimat und Gesellschaft widerspiegeln. Dies bestätigt den Kreis „*corps physique*“ – „*corps social*“, wenn auch auf andere Weise. Die Ch'üan-chen-Schule ist im „Taoistischen Kanon“ mit einem umfangreichen Schrifttum vertreten, das im vorliegenden Buch leider nicht verwertet wird. Chang Yü-ch'u (14. Jh.), 43. Patriarch des „Himmelsmeister-Taoismus“, bezeichnet Ch'üan-chen in gleicher Weise als „Lehre“ (*chiao*) wie seine eigene Tradition (Cheng-i). Diese Verbindung, die übrigens auch in der staatlichen Administration anerkannt war, sollte gewürdigt werden. Übrigens gab es im Kreis der Ch'üan-chen-Schule die Ansicht, daß der Körper ein „Unglück“ (*huan*) sei.⁸ Buddhistische oder andere Einflüsse hin und her, auch die Vorstellung vom „Körper“ im Taoismus hat sich entwickelt, was wir gerne dargestellt gesehen hätten.

Warum führen wir das an? Das vorliegende Buch vermittelt einen Eindruck vom religiösen Taoismus, der uns zu geschlossen erscheint. Speziell aus tangzeitlichen Schriften wissen wir, daß die Ränge der *tao-shih*, verbunden mit Registern und Schriften, die karrieregemäß erlangt wurden, unterschiedlich benannt und gezählt wurden. Die T'ang-Zeit gilt als Epoche der Konsolidierung des Taoismus! Vor allem zur Sung-Zeit tauchen neue Texte, Register und Titel auf. Hier gibt es Entwicklungen, historische Tiefe, die in den sehr gedrängten, kompakten Darstellungen dieses Buches wohl keine weiterführende Vertiefung erfahren konnten. Der Autor zitiert intensiv die Bücher *Chuang-tzu*, *Lao-tzu*, *Lao-tzu chung-ching* u. a., neben interessanten Manualen. Die Zitate werden in fast chinesischer Manier plaziert (*Chuang-tzu* sagt ...), wodurch das Buch eine metaphysische und poetische Note erhält, die wir sehr bewundern. Es steht außer Zweifel, daß *Chuang-tzu* und *Lao-tzu* als Bezugspunkte und Quellen hohe Bedeutung haben. Spätere „Meister“ (*tao-shih*), und um die geht es konkret, haben nicht nur anerkannte Literaten zur Abfassung von Gebetstexten und Inschriften herbeigebeten, man hat sich auch inhaltlich anerkannter Denker bedient. Ideen und Diktionen wurden übernommen und so z.T. verselbständigt. Die Wahl der Zitate in diesem Buch ist sehr schön und gut, doch scheint es notwendig zu sein daran zu erinnern, daß solche „klassischen“ Zitate nicht mit Dokumentationen ursprünglicher und weiterhin gültiger Zusammenhänge im Sinne historischer Wissenschaften zu verwechseln sind. Wir sehen die Gefahr interpretativer

8 Siehe „Nachwort“ S. 1a, zu *Ch'ung-yang chiao-hua chi*.

Übersteigerungen, die dem historischen Perzeptionsniveau der Betroffenen (*tao-shih*) davonlaufen.

Unter der Überschrift „*La religion quotidienne*“ (S.33ff.) wird der Leser zunächst mit den Tempeln bekannt gemacht, dann mit dem Kalender und den Festen. Der Leser erfährt von den Elementen des täglichen Lebens, die typisch für China sind, und an denen der *tao-shih* als Liturgiespezialist soviel Anteil hat wie jeder andere auch, eben einfach als Bewohner dieses oder jenes Ortes. Seine berufliche Spezialität kommt nur dann zum Tragen, wenn die Gemeinde „unter dem Weihrauchbrenner“ vor Ort z.B. eine *chiao*-Opferfeier ausrichtet, wie Schipper feststellt (S.45 u. a.), und den *tao-shih* gewissermaßen zum Dienst bestellt. Was sich hier dokumentiert ist die Autonomie des chinesischen Lebens, das sich an rudimentären Lebensrhythmen einer Agrargesellschaft orientiert, niedergelegt im „Bauernkalender“ und praktisch greifbar an der Sozietät „Familie“. Hier wird letztlich über die Partizipation oder Beanspruchung religiöser Dienste „Ordinierter“ entschieden. Wenn solche Dienstleistungen und ihre Träger, hier die *tao-shih*, daher auch nur eine relative Bedeutung im gesamtgesellschaftlichen Rahmen haben, so hat unser Autor mit dem *tao-shih* und dem „taoistischen Leib“ Elemente beschrieben, die kongenial zu dieser Gesellschaft gehören – und deshalb schon hervorragende Studienobjekte der gegenwärtigen Sinologie sein sollten.

Diese Gewichtigkeit bestätigen übrigens auch die offiziellen Geschichtswerke, die nicht nur aus den „Dynastiegeschichten“ bestehen. Wenn wir auch noch weit davon entfernt sind, diese offiziellen Geschichtswerke mit ihren Darstellungen zum Taoismus abschließend bewertet zu haben, so sei zusätzlich an die diversen „Statuten“ erinnert. Sie zeigen nämlich ein höchst ausgeprägtes offizielles Verständnis von der realpolitischen Einheit staatlichen, sozialen und religiösen Handelns, was uns im vorliegenden Buch nicht ausreichend berücksichtigt scheint. Hier wäre dann eben der Beamte ein bedeutender Bezugspunkt, neben den „Würdenträgern des Tao“, die z.T. als Staatsbeamte zur Verwahrung und Verwaltung eigener Belange in zweiseitige Pflicht genommen wurden.

Le corps taoïste wird, wie wir hoffen, viele Freunde finden, die aus ihm gewiß große Anregungen erhalten werden, vielleicht gar so der Taoismusforschung zugeführt werden. All unsere Überlegungen und Einlassungen kritischer Art wollen und können den Wert dieses Buches nicht schmälern. Die größte Beachtung schenken wir den Erkenntnissen unseres Autors zum Wirken und Sein der *tao-shih*. Es sind also vor allem diejenigen Abschnitte, die direkt dem Taoistischen Priester gewidmet sind, die *Le corps taoïste* auch für den allgemeinen Leser so sehr empfehlenswert machen.

Florian C. Reiter, Würzburg