

Florian C. Reiter

—

Laozi
interkulturell gelesen

Interkulturelle Bibliothek

INTERKULTURELLE BIBLIOTHEK

Herausgegeben von

Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer,
Ram Adhar Mall, Georg Stenger und Ina Braun

Band 122

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Constantin von Barloewen
Prof. Dr. Claudia Bickmann
Prof. Dr. Hans-Jürgen Findeis
Prof. Dr. Richard Friedli
Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt
Prof. Dr. Wolfgang Gantke
Prof. Dr. Lutz Geldsetzer
Prof. Dipl.-Ing. Peter Gerdson
Prof. Dr. Katsutoshi Kawamura
Prof. Dr. Dr. h.c. Heinz Kimmerle
Prof. Dr. Peter Kühn
Prof. Dr. María Xesús Vázquez Lobeiras
Prof. Dr. Rudolf Lütke
Prof. Dr. Jürgen Mohn
Prof. Dr. Dr. h.c. Dieter Senghaas
Prof. Dr. Alois Wierlacher

Laozi
interkulturell gelesen

von
Florian C. Reiter

Traugott Bautz
Nordhausen 2008

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

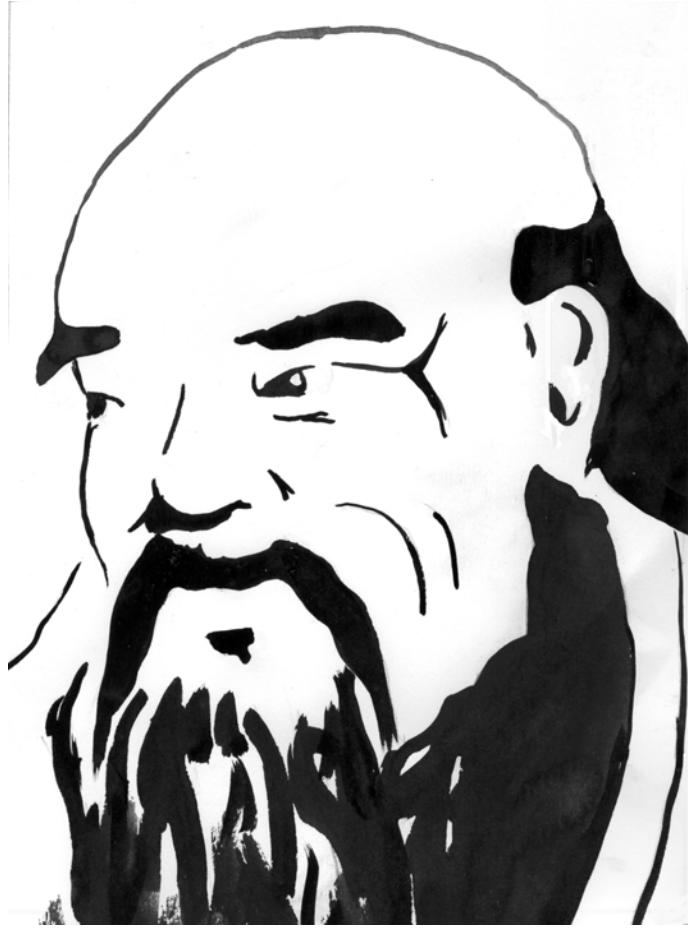
Zeichnung von Birgit Hill
Umschlagsentwurf von Susanne Nakaten und Ina Braun

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2008

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig
und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
ISBN 978-3-88309-248-5
www.bautz.de
www.bautz.de/interkulturell.shtml



Laozi

Inhaltsübersicht

Abkürzungen	9
Einführung	11
Unser Umgang mit dem <i>Daode jing</i>	23
Grundfragen an das <i>Daode jing</i>	26
Kapitel 1: Sinn und Funktion von <i>Dao</i>	31
Abschnitt 1 des <i>Daode jing</i> : » <i>Dao</i> verkörpern«	33
Abschnitt 25 des <i>Daode jing</i> : »Es gab etwas Undifferenziertes und doch Vollständiges«	49
Abschnitt 26 des <i>Daode jing</i> : »Das Schwere ist Wurzel des Leichten«	55
Abschnitt 27 des <i>Daode jing</i> : »Ein guter Reisender hinterläßt keinerlei Spuren«	58
Abschnitt 28 des <i>Daode jing</i> : »Rückkehr zur Einfachheit«	61
Abschnitt 29 des <i>Daode jing</i> : »Handeln durch Nicht-Handeln«	66
Kapitel 2: Der Mensch als Individuum im <i>Daode jing</i>	73
Abschnitt 2 des <i>Daode jing</i> : »Den Leib nähren«	74
Abschnitt 6 des <i>Daode jing</i> : »Das mysteriöse Weibliche«	88
Kapitel 3: Herrscher, Staat und Volk, eine chinesische <i>res publica</i> ?	105
Abschnitt 3 des <i>Daode jing</i> : »Den Edlen nicht besonders hervorheben«	105
Abschnitt 17 des <i>Daode jing</i> : »Die besten Herrscher« ...	109
Abschnitt 18 des <i>Daode jing</i> : »Als der <i>Große Weg</i> verfiel«	112

Inhaltsübersicht

Abschnitt 19 des <i>Daode jing</i> : »Gib Heiligkeit auf und lass´ Weisheit sein«	113
Abschnitt 80 des <i>Daode jing</i> : »Ein kleines Land und wenig Volk«	116
Abschnitt 30 des <i>Daode jing</i> : »Durch den <i>Weg</i> dem Herrscher der Menschen helfen«..	119
Abschnitt 31 des <i>Daode jing</i> : »Elite Truppen«.....	122
Abschnitt 69 des <i>Daode jing</i> : »Wer Waffen einsetzt, hat [passende] Reden«	125
Abschnitt 57 des <i>Daode jing</i> : »Mit Korrektheit den Staat ordnen«	129
Abschnitt 58 des <i>Daode jing</i> : »Seine Regierung ist schwerfällig«	131
Kapitel 4: Und Laozi hat doch recht, nach dem Buch des »Meisters aus Huainan« (<i>Huainan zi</i>)	137
Bericht 1, zum Abschnitt 1 des <i>Daode jing</i> :.....	138
Bericht 2, zum Abschnitt 22 des <i>Daode jing</i> :.....	140
Bericht 3, zum Abschnitt 78 des <i>Daode jing</i> :	141
Bericht 4, zum Abschnitt 9 des <i>Daode jing</i> :.....	141
Bericht 5, zum Abschnitt 25 des <i>Daode jing</i> :.....	142
Bericht 6, zu einer Sentenz aus dem <i>Zhuangzi</i> :	145
Schlußbetrachtung.....	151
Der Autor und das Buch.....	155

Abkürzungen

AAS:

Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin (Wiesbaden).

AF:

Asiatische Forschungen (Wiesbaden)

Companion:

K. Schipper und F. Verellen (Hg.): *The Taoist Canon, A Historical Companion to the Daozang*. 3 B. Chicago 2004.

MOS:

Münchener Ostasiatische Studien (Stuttgart).

TT:

Daoistischer Kanon, 61 Bände, Edition *Yiwen yinshu guan*, Taipei 1977. Die Nummern sind die Titelnnummern dieser Edition.

Titel aus dem Daoistischen Kanon (TT)

TT 176 *Xuanfeng qinghui lu*.

TT 670 *Nanhua zhenjing*.

TT 677 *Tang Xuanzong yuzhu daode zhenjing*.

TT 680 *Song Huizong yujie daode zhenjing*.

TT 682 *Daode jing zhu Hoshang gong zhangju*.

TT 701 *Daode zhenjing kouyi*.

TT 771 *Taishang Laojun nianpu yaolüe*.

TT 1168 *Taishang Laojun zhongjing*.

Einführung

Die sprichwörtliche Weisheit des fernen Ostens, zumeist ist China gemeint, hat sich jenseits der europäischen antiken Philosophie und jenseits der europäischen Entwicklung staatlicher und sozialer Strukturen mit ihren kulturellen und religiösen Bedingungen entwickelt. Wir halten es für selbstverständlich, daß in Europa versucht wurde, Philosophie und Religion, Sozial- und Morallehren sowie die praktische Gestaltung von Staatlichkeit zu einer Einheit zu führen und als solche zu begreifen, um eine allgemeine Übereinstimmung und Harmonie bei gleichzeitiger Entfaltung der individuellen Lebensgestaltung zu ermöglichen. Vor diesem pauschal benannten Hintergrund war die Begegnung mit dem fernen Osten, mit der Philosophie und den Religionen Chinas, ein einschneidendes Erlebnis, wie das Beispiel der Jesuiten-Mission in China seit dem 16. Jahrhundert illustriert, die dann durch Missionare auch anderer Orden in den folgenden Jahrhunderten fortgesetzt wurde.

Den christlichen Missionen wurde rasch bewußt, daß sie mit technischen und praktischen Fertigkeiten in China viel Neues und Hilfreiches bringen konnten, wofür auf chinesischer Seite Anerkennung gezollt wurde. Die Vermittlung christlicher Glaubensinhalte wurde durch den Zugang zum Kaiserhof und zur Elite zu bewerkstelligen gesucht, wobei jedoch rasch erkannt wurde, daß die sprachliche Vermittlung christlicher Glaubensaussagen eine gewaltige philologische und theologische Herausforderung darstellte, die zu meistern war. Die Mission war natürlich verbunden mit den besonderen Inhalten der christlichen Lehre. Sie stand unter dem Einfluß der Normen der kirchlichen Administration und vertrat einem Alleingültigkeitsanspruch, so daß alle

Bemühungen in der Breite der intellektuellen Elite und des Volkes wenig fruchteten.

Die Worte und Begriffe, die im Chinesischen mit der emblematischen Zeichenschrift der literarischen Sprache zur Verfügung standen, hatten eine über Jahrtausende zurückreichende Transmissions- und Wirkgeschichte, die seit Jahrhunderten in grandiosen Lexika und Enzyklopädien, oft Kompilationen in kaiserlichem Auftrag, dokumentiert wurden. Die bibliographische Ordnung des alten literarisch verbürgten Kulturwissens und der entsprechenden intellektuellen Werte, also ihre Sicherung in kaiserlichen Bibliotheken, war ein intellektuelles Unterpfand für die Legitimation staatlicher Macht. Diese Beziehung zwischen realer Macht und ziviler, literarischer bzw. intellektueller Legitimation stellt sicher eine Kulturleistung dar, die für die Länge ihres Bestehens und ihre Intensität weltweit ihresgleichen sucht. Dieser Umstand war Missionaren und gelehrten Chinafahrern bewußt.

Das enzyklopädisch festgehaltene und dem Literaten präsente Bedeutungsspektrum einzelner Begriff der literarischen Sprache klang stets bei der Verwendung in Übersetzungen christlicher Texte an, wodurch den Aussagen christlicher Lehre chinesische Assoziationen beigegeben sein konnten, die nicht intendiert waren. Mißverständnissen waren somit Tür und Tor geöffnet.

Andererseits haben die Missionare und Gelehrten, die sich oft jahrelang an der Peripherie Chinas auf ihre Missionstätigkeit vorbereiteten, Texte und Wissen über die intellektuelle Kultur Chinas nach Westen vermittelt, wobei sie sich auf ihre fundamentale philologische Arbeit beriefen. Es sei an die Übersetzung der chinesischen Klassiker durch James Legge erinnert, ein Werk des späten 19. Jahrhunderts, das bis heute seine Bedeutung für die wissenschaftliche Beschäftigung mit chinesischer Kultur behalten hat.

Zahlreiche der Übersetzungen philosophischer Texte aus der Hand dieser Gelehrten eröffneten den Europäern neue Horizonte, die jenseits der christlich-europäischen Kultur angelegt schienen.¹ Der Drang, sich von den ererbten intellektuellen Wurzeln zu entfernen, die vielleicht auch nur ungenügend erkannt und verstanden waren, führte vielfach zu einer ebenso oberflächlichen wie verfehlten Auslegung der »Weisheit des Ostens«. Viele Annäherungsversuche an die intellektuelle Welt Chinas entbehrten der philologischen und geschichtswissenschaftlichen Grundlagen. Nachdichtungen chinesisch-philosophischer Texte (»Übersetzungen«) wurden zu Grundlagen für die eigene Philosophie oder reflektierten diese.²

Mit Sicherheit ist das Buch *Laozi*, zu dem über einhundert Übersetzungen in europäischen Sprachen gefertigt wurden, ein hervorragendes Beispiel für diese Entwicklung. Dennoch wollen wir uns fragen, was können wir anders und vielleicht besser machen? Wie und wozu sollen wir heute das Buch *Laozi* lesen? Ist es möglich, sich gewissermaßen zwischen die Kulturen zu stellen, mit dem *Laozi* in der Hand, und den Versuch zu wagen, eine interkulturelle Verbindung zwischen beiden Seiten aufzufinden, frei von missionarischen Ambitionen?

Diese Frage ist nicht verbindlich zu beantworten, solange wir uns nicht darüber Rechenschaft ablegen, welche Behandlung dieses Buches in seinem Ursprungsland, in China,

¹ F.C. Reiter: *Lao-tzu zur Einführung*, S.16 (Deutsche Interpretationen der Schrift Tao-te ching/Lao-tzu). Hamburg 1994.

² Einen Überblick zur Daoismus-Rezeption in Europa, speziell in Deutschland gibt K.-H. Pohl: »Spielzeug des Zeitgeistes, kritische Bestandsaufnahme der Daoismus-Rezeption im Westen«, S.1-23, in: *minima sinica* 1/1998. Siehe auch F.C. Reiter: *Lao-tzu zur Einführung*, S.19 ff. (Die Verfremdung einer orientalischen Tradition).

erfahren hat. Welche Möglichkeiten der Deutung zeigen sich in China? Wie oder wo war dieses Buch im ursprünglichen kulturellen Kontext verortet? Auch in China ergaben sich über die Länge der Geschichte hinweg Kulturentwicklungen, die durchaus separate Stadien chinesischer Kultur und Zivilisation bedeuten. Es ist daher offensichtlich, daß wir auch in China selbst das Buch *Laozi* »interkulturell lesen« können, wenn wir die Kommentarliteratur verschiedener Epochen betrachten. Ohne Kenntnis dieser fundamentalen Gegebenheiten ist jeder Versuch einer interkulturellen Lektüre, Deutschland oder Europa und China verbindend, rein spekulativ.

In diesem Buch beabsichtige ich nicht, frei über einzelne Sätze des Buches *Laozi* zu philosophieren und Aussagen zu machen, die ohne den unmittelbaren Bezug zu China nur wiederum eine weitere deutsche *Laozi*-Philosophie darstellen würden. Ich will vielmehr versuchen zum Buch *Laozi* einen Zugang über in China verbreitete Kommentare zu finden, deren Autoren Rang und Namen hatten, die im chinesischen Kontext allgemein Verbindliches aussagen können.

Das Buch *Laozi* (wörtlich »Alter Meister« oder »Altes Kind«) ist allgemein auch unter dem Titel *Daode jing* (»Buch vom *Dao* und seiner Wirkkraft«) bekannt. Allein diese Titelvarianten deuten schon an, daß dieses Buch eine verschlungene Entstehungs- und Wirkgeschichte hat, was bestätigt wird, wenn wir neuere wissenschaftliche Publikationen von Sinologen und Archäologen betrachten, die Erkenntnisse aus archäologischen Textfunden erörtern.

Wir kennen inzwischen eine Textfassung, die mit *Dedao jing* (»Buch der Wirkkraft und *Dao*«) betitelt wird, folgend der Anordnung der auf Bambusschreibtäfelchen gefaßten Textteile, wonach die beiden großen Abschnitte *Dao* und *De* in ihrer Reihenfolge vertauscht sind. Diese Textfassung enthält Varianten im Schriftzeichengebrauch, und zwar im

Vergleich mit der allgemein geläufigen Textrezeption, ohne daß die Textaussage wesentlich verändert wäre.³

Das Phänomen, daß die Textgestalt eines längst bekannten und in seiner Bedeutung angeblich verstandenen Textes plötzlich auch anders angelegt gewesen sein könnte, zeigt sich nicht nur am Fall des Buches *Laozi*, sondern betrifft auch das als *summa* chinesischer Weisheit in West und Ost gefeierte *Yijing* (»Buch der Wandlungen«). Auch hier gibt es eine archäologisch belegte Fassung mit abweichenden Begleittexten zu den vierundsechzig emblematischen Hexagrammen, die nur teilweise mit den *bis dato* bekannten übereinstimmen.⁴

In der chinesischen Kulturinterpretation, die sich an der inneren Ordnung der kaiserlichen Bibliotheken der diversen Dynastien erkennen läßt, steht das *Yijing* (»Buch der Wandlungen«) an erster Stelle in der ersten Bibliotheksabteilung, den sogenannten »klassischen Schriften« (chin. *jing*). Als Begründung erfahren wir, daß dieses Werk mit seinen *yang*- und *yin*-Symbolen, also mit den ganzen (*yang*) und den durchbrochenen (*yin*) Strichen, die Totalität der Welt abbilde und das »*Dao* des Himmels« zur Erhellung menschlicher Angelegenheiten präsentiere. Als Weissagungsbuch habe es gar die Bücherverbrennung unter der *Qin*-Dynastie überstanden und bestehe daher in ungebrochener Tradition fort.⁵

³ R.G. Henricks: *Lao-tzu, Te-Tao Ching, A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*. New York 1992.

⁴ M. Loewe: »The Manuscripts from Tomb Number Three Ma-Wang-Tui“, S.32, in: R.P. Kramers Hg.: *China: Continuity and Change*. Zürich 1980.

⁵ Siehe z.B. *Hanshu* 30 (*Yiwen zhi* 10), S.1704. Peking 1975. *Suishu* 32 (*zhi* 27, *jingji* 1), S.912, auch zu diversen antiken, verlorenen Fassungen des *Yijing*. Peking 1973. *Siku quanshu zongmu* 1 (*Yilei* 1), S.1b. Peking 1981.

Im Buch der Wandlungen wird also die Wirkung des himmlischen *Dao* dokumentiert, das den Menschen die Natur seiner Umwelt und seines eigenen Seins erkennen und deuten läßt. In gewisser Weise sehen wir hier also einen Endpunkt menschlicher Ausdrucksfähigkeit, wobei der in der Philosophie gefürchtete Rückschritt in die Unbegrenztheit [des Arguments] (*regressus ad infinitum*) ausgeschlossen scheint. Dieser Endpunkt aller Ausdrucksmöglichkeit durch das Buch der Wandlungen war den Heiligen der Antike verständlich. Sie deuteten die Hexagramme, wofür letztlich auch der Name des Konfuzius bürgt, durch dessen Hand die Edition des Buches der Wandlungen gegangen sein soll. Es lohnt zu bedenken, daß der Begriff des *Dao* (»Weg«) auch in diesem Werk von absolut zentraler Bedeutung ist, und nicht *exklusiv* mit dem *Daode jing* verbunden werden kann. Doch wenden wir uns wieder diesem Buch zu.

Der Name Laozi bezeichnet auf den ersten Blick einen Autor, einen großen Weisen aus der Zeit der Zhou-Dynastie, den die chinesische Tradition als Zeitgenossen des Konfuzius (6.Jh.v.Chr.) präsentiert. Im Verständnis der Literatenkultur des traditionellen China, genauer gesagt in der staatlichen Öffentlichkeit des Kaiserreichs, galt Laozi als »Meister«, dessen Schrift, das *Daode jing*, eines der drei großen Schulsysteme vertrat, in deren Rahmen alles Planen und Denken verlief.⁶ Dies meint den Buddhismus, den Daoismus und den Konfuzianismus.

Seit den Epochen der nach-Han Zeit, also ab dem 3. Jahrhundert unserer Zeit, wurden an den Kaiserhöfen Disputationen zwischen hervorragenden Vertretern dieser drei Schulsysteme abgehalten, wobei die gemeinsame Zielset-

⁶ Z.B. *Suishu* 34 (*zhi* 29, *jingji* 3), p. 1000-1001. Ferner siehe F.C.Reiter: *The Aspirations and Standards of Taoist Priests in the Early T'ang Period*, S.205-206, in: *Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin*, Bd.1 AAS, Wiesbaden 1998.

zung, nämlich auf Frieden und Gedeihen im Reich hinzu-
führen, besonders hervorgehoben wurde. Im Hintergrund
stand freilich stets ein latentes Konkurrenzverhältnis zwi-
schen Buddhisten und Daoisten, Mönchen und Priestern
(»Meister des *Dao*« *daoshi*), um Einfluß, Macht und Privile-
gien in Staat und Gesellschaft.⁷

Hier zeigt sich rasch, daß für die Bedeutung des Namens
Laozi ein sehr weiter Rahmen anzunehmen ist, der Verhält-
nisse in Staat und Gesellschaft betrifft, ohne daß Vergleiche
mit europäischen, säkular-administrativen, intellektuellen
oder religiösen Verhältnissen angebracht wären. Die von
mir nachfolgend dargestellten Gegebenheiten gelten unab-
hängig von einer bestimmten Fassung des Textes, sei es das
Daode jing oder das *Dedao jing*, wie wir den archäologischen
Funden von *Mawang dui* folgend auch sagen könnten.⁸

War der Konfuzianismus durch Beamte vertreten, und der
Buddhismus durch Mönche, so waren es ordinierte Priester,
die genannten Meister des *Dao*, die als Spezialisten für Li-
turgie und Exorzismus als unabhängige Einzelakteure für
den religiösen Daoismus eintraten. Diese Daoisten repräsen-

⁷ F.C.Reiter: *Grundelemente und Tendenzen des religiösen Taoismus, das Spannungsverhältnis von Integration und Individualität in seiner Geschichte zur Chin-, Yüan- und frühen Ming-Zeit*, S.127 ff., in: Münchener Ostasiatische Studien, Bd.48 MOS, Stuttgart 1988. Siehe dergl.: *Der Perlenbeutel aus den Drei Höhlen (San-tung chunang), Arbeitsmaterialien zum Taoismus der frühen T'ang Zeit*, S.37, in: Asiatische Forschungen, Bd.112 AF, Wiesbaden 1990, zitiert *Tao-hsieh chuan* 7 zu Lu Hsiu-ching in diesem Kontext (Datum: 467 A.D.).

⁸ Wing-tsit Chan: *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton 1972. R.G.Henricks: *Lao-Tzu, Te-Tao Ching, A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*. New York 1989. L.Lanciotti: *Il libro della virtù e della via; il Te-tao ching secondo il manoscritto di Ma-wang-tui*. Milano 1981. H.-G.Möller: *Laotse, Tao-Te-King. (Nach den Seidentexten)*. Frankfurt/Main 1995.

tieren den Himmelsmeister-Daoismus (*tianshi dao*), der seit dem 2. Jahrhundert unserer Zeit sowohl in ländlichen Gemeinwesen wie am Kaiserhof präsent war. Ähnlich wie bei den Buddhisten gab es keine doktrinär bestimmte und autoritär geführte Kirche oder Institution, die Lehrinhalte und liturgische Formen festgelegt hätte.⁹

Innere Organisationsform waren die Lehrer-Schüler Verbindungen (»Affiliationen«), wobei der religiöse Daoismus in Form des Himmelsmeister-Daoismus von verheirateten Priestern getragen war. Seit dem 12. Jahrhundert gab es noch die Gruppe der Quanzhen (»Die Integrität verwirklichen«) -Daoisten, die in Meditationsklöstern ein zölibatäres Leben führten und im Laufe der Geschichte vielfältige Beziehungen zum rituell und exorzistisch orientierten Himmelsmeister-Daoismus eingingen.¹⁰

Auch bei den Quanzhen Daoisten bestimmt das Lehrer-Schüler Verhältnis die innere Organisation.¹¹ Für unser Thema ist es wichtig zu wissen, daß diese Lehrer-Schüler Affiliationen, oder »Schulen«, von der daoistischen Geschichtsschreibung, sei es bei den Himmelsmeister-Daoisten der späten Han-Zeit und bis heute, oder sei es bei den Quanzhen-Daoisten seit dem 12./13. Jh. bis heute, in der Regel Laozi als spiritueller Initiator genannt wird, zumeist unter Bezugnahme auf seine in der Han-Zeit vergöttlichte Benennung als »höchst erhabener Lord Lao« (Taishang Lao-

⁹ J.Lagerwey: *Taoist Ritual in Chinese Society and History*. New York 1987. F.C.Reiter: *Religionen in China, Geschichte, Alltag, Kultur*. München 2002. Dergl.: *Basic Conditions of Taoist Thunder Magic*. In: *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*. Wiesbaden 2007.

¹⁰ F.C.Reiter: *Religionen in China*, S.120-134.

¹¹ F.C.Reiter: *Grundelemente und Tendenzen des religiösen Daoismus*, S. 7-41.

jun).¹² Derartige Stammbäume von Schulen oder Affiliationen enthalten auch die Namen anderer Gottheiten und können eine religiöse Qualität annehmen, wenn sie bei liturgischen Feiern die spirituellen Patrone der Liturgie darstellen.¹³

Die Religionsgeschichte Chinas lehrt, daß der lokalen Entwicklung des religiösen Daoismus eine hervorragende Bedeutung zukommt, die an die Entfaltung der genannten Affiliationen gebunden ist. Dennoch, in der auf Lord Lao (Laozi) zurückgeführten Legitimation, in den liturgischen Grundbelangen (Opferfeierlichkeiten *jiao* und Reinigungsfeiern *zhai*), sehen wir Jahrhunderte währende Gemeinsamkeiten, denen sich die daoistischen Priester bis heute verpflichtet wissen.

Es sei *en passant* erwähnt, daß die medizinische Hilfe und die diversen Exorzismen, so etwa die Regenmagie (»Fünf Donner Rituale« *wulei fa*),¹⁴ sowie andere Eingriffe in Naturereignisse als Hilfestellungen für Individuen, für die Gemeinwesen und den Staat die ausschlaggebende Legitimation für rituelle Aktivitäten darstellten. Als sozial und geschichtlich formendes Element waren die Daoisten daher auch in administrative Belange eingebunden. Es sei an die Führung großer Tempel mit ihren Liegenschaften erinnert, was vor allem mit dem historisch späten Aufkommen des an klösterliche Gemeinschaften gebundenen Quanzhen Daoismus verbunden wird. Die Daoisten hatten jedenfalls in allen Epochen durch religiöse und rituelle Dienstleistungen Einfluß und Zugang zur Sphäre des Hofes, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität.

¹² A.K.Seidel: *La divinisation de Lao Tseu dans le taoisme des Han*. Paris 1969.

¹³ F.C.Reiter: *Basic Conditions of Taoist Thunder Magic*, S.39-40.

¹⁴ Siehe F.C.Reiter: *Basic Conditions of Taoist Thunder Magic*.

Auf der Ebene der staatlichen Ordnung und Organisation suchten die Daoisten den verbindlichen intellektuellen Normen zu entsprechen, sei es durch eigene literarische Tätigkeiten im Rahmen der kanonischen Literatur und ihrer Kommentierung, sei es durch den Rückgriff auf allgemein akzeptierte literarische Verhaltensweisen und Inhalte, was etwa die umfangreichen literarischen Sammlungen der Quanzhen Daoisten belegen.¹⁵

Absolut hervorragendes Mittel der öffentlichen Legitimation, schließlich hatten sich die Daoisten in der gelehrten und administrativen Öffentlichkeit zu behaupten, war die Berufung auf die Schrift *Daode jing*, deren Wert und Authentizität als Zeugnis eines Weisen und Heiligen der Antike niemals zur Diskussion standen. Ich erinnere daran, daß im berühmten Religionsstreit zwischen den Buddhisten und Daoisten im 13. Jahrhundert, als letztlich alle daoistischen Schriften vernichtet werden sollten, nur das *Daode jing* ausgespart bleiben sollte. Die im Kreis der Daoisten und *vis-a-vis* den staatlichen Autoritäten federführenden Quanzhen Daoisten hatten sich vielerorts in der Provinz Shandong zu sogenannten Sanjiao hui (»Vereinigungen der Drei Lehren«) zusammengesetzt. Zu den Schriften, die neuen Gefolgsleuten zur Rezitation empfohlen wurden, gehörte das *Daode jing* als Schlüsseltext. Der Daoismus selbst galt ihnen als eines der drei Staat und Gesellschaft tragenden Standbeine eines Dreifuß-Gefäßes, also neben dem Buddhismus und Konfuzianismus.¹⁶

Es ist leicht erkenntlich, daß der Schrift *Daode jing*, die oft nur mit dem Namen *Laozi* bezeichnet wird, eine Schlüssel-funktion zukommt. Diese Schrift ist offenbar weder eine

¹⁵ Vorzügliche Beispiele sind die *wenji* »Literatursammlungen« der Quanzhen Daoisten im daoistischen Kanon der Ming-Zeit.

¹⁶ F.C.Reiter: *Grundelemente und Tendenzen des religiösen Taoismus*, S.66.

religiöse Offenbarung noch ein rituelles Manual und kann daher nicht als religiöses Buch gelten. Die Bibliographen der kaiserlichen Bibliotheken ordneten das Werk in die dritte Sparte ein, die den Titel »Meister« trägt,¹⁷ was sowohl im westlichen wie im modern chinesischen Verständnis zumeist mit dem Begriff »Philosophen« gedeutet wird, wobei es sich konkret um praktische Philosophie handelt. In diesem Rahmen freilich gilt das Buch *Daode jing* als altes Kulturerbe.¹⁸

Hierzu passend und bezeichnend für chinesische Formen der Selbstlegitimation ist etwa die Vereinnahmung des *Laozi* durch die chinesische Geomantik, deren Grundprinzipien sich im *Daode jing* (*Laozi*) anscheinend leicht belegen lassen. Architektonische Anlagen wenden sich vom *yin*, als dem kalten, feuchten, dunklen und zugigen Element ab, um *yang* mit seiner Wärme und seinem Licht zu umfassen. Bei *Laozi* heißt dies: »*yin* den Rücken zukehren und *yang* umfassen«.¹⁹ Dies sei, neben Philosophie und Religion, ein Beispiel für die praktische, fast handwerkliche Deutbarkeit ausgewählter Passagen dieses Buches, das im praktischen Leben in China jedes Bedürfnis zu bedienen scheint. Es kommt offenbar darauf an, den rechten Spruch aus dem *Laozi* für sich in

¹⁷ Siehe z.B. den kaiserlichen Bibliothekskatalog der Qing-Dynastie: *Siku quanshu zongmu* 146 (*zibu* 56, *Daojia lei*), S.1242b ff., wobei zu beachten ist, daß die daoistischen Schriften das letzte Thema in dieser dritten sehr umfang- und kategorienreichen Sektion nach den buddhistischen Schriften sind, was viel über die Gewichtung der Religionen unter der Mandschuren-Herrschaft aussagt. Im Rahmen der nicht taoistischen Schriften steht das *Daode jing* an zweiter Stelle hinter dem *Yinfu jing*.

¹⁸ Deng Qing, Liu Pingzhai: *Sichuan sheng shehui kexue shouci*, S.82-86. Chengdu 1989.

¹⁹ Im Abschnitt 42 des *Daode jing*.

Anspruch zu nehmen, um Legitimation und Anerkennung zu finden.²⁰

Im Zusammenhang mit dem *Daode jing* war bisher vor allem von den Vertretern des religiösen Daoismus die Rede. Dies ist mit dem Umstand zu begründen, daß im traditionellen China die Vertreter dieser Religion ihren spirituellen Schulgründer, Taishang Laojun, und sein *Daode jing* gewissermaßen als Aushängeschild oder Markenzeichen vor sich hertrugen und sich entsprechend ausgiebig in kanonischen Kommentarwerken mit dieser Schrift beschäftigten. Die säkularen Gelehrten befaßten sich ebenfalls höchst intensiv mit diesem Text, dessen Breitenwirkung in den Bibliothekskatalogen eindrucksvoll belegt ist. Dennoch hat sich in China keine philosophische Schule oder Philosophie herausgebildet, die sich alleine um diesen Text wie um einen Kern gelegt hätte. Die sogenannte *Lao-Zhuang Schule* hat sich philologisch und mit interpretativem Anspruch nicht nur mit dem *Laozi* beschäftigt, sondern ihn im Verbund mit *Zhuangzi* gesehen.²¹ Das Buch *Laozi* war und ist Allgemeingut in China, und jedermann, der sich ihm mit seinem Studium oder seiner Lebenshaltung verschreibt, mag sich als Philosoph und Daoist verstehen oder nennen – ohne, daß wir ihm widersprechen könnten.

²⁰ Hu Zhaotai: *Fengshui, Chinese Geomancy* (Chin.), S.030. Ed. Juicheng, Taizhong 2006.

²¹ Wing-Tsit Chan: *A Source Book in Chinese Philosophy*, S.177, 178.