

Kohn, Livia (ed.). *Daoism Handbook*. Leiden [u.a.]: Brill, 2000. Handbuch der Orientalistik, Abt.4, China, Bd. 14. xxxviii + 914 S.

Das *Daoism Handbook* (fortan: *Handbook*) ist das erste von drei geplanten westlichen Nachschlagewerken zum Daoismus. In Abgrenzung zu dem von Kristofer Schipper und Franciscus Verellen vorbereiteten Band mit dem Titel *A Study of Taoist Literature in the Daozang of the Ming Dynasty*, der sich ausschließlich auf das daoistische Schrifttum im *Daozang* beschränkt, sowie der im Lexikonformat konzipierten und von Fabrizio Pregadio herausgegebenen *Encyclopedia of Taoism*¹ verfolgt das *Handbook* das Ziel, Informationen in größerem Zusammenhang zu präsentieren, „allowing readers to gain insight into the structure and organization of the religion from an integrated perspective“ (S. vii).

Die 28 in sich abgeschlossenen, zwischen 21 (Kap. 3) und 51 Seiten (Kap. 15) umfassenden Beiträge nehmen sich des „Daoismus“ in einer bislang nicht gekannten Breite an, weshalb das *Handbook* die bislang umfassendste Darstellung unseres derzeitigen Wissens über die daoistische Religion ist.² Eine seiner Stärken besteht darin, daß das *Handbook* neben den traditionellen Schwerpunkten Philosophie, Geschichte, Literatur sowie daoistische Rituale und Praktiken auch Wissensbereiche einschließt, die bislang gar nicht oder nur unzureichend wahrgenommen wurden. Hierzu gehört das weite Feld der künstlerischen Ausdrucksformen des Daoismus, denen die Kapitel zur daoistischen Kunst (Kap. 24) und Musik (Kap. 25) von Stephen Little bzw. Takimoto Yuzo und Liu Hong Rechnung tragen. Ebenfalls erwähnenswert ist die Aufnahme zweier Beiträge zum Daoismus in Korea (Kap. 27) und Japan (Kap. 28). An diesen beiden Ländern wird stellvertretend auch für andere ostasiatische Länder (Thailand, Vietnam) die Frage diskutiert, ob der Daoismus letztlich eine ethnische oder eine universelle Religion sei, also unabhängig von chinesischem kulturellen Einfluß Anhänger gewinnen könne, oder ob er historisch stets nur als Teil chinesischer Kultur aufgenommen worden sei. Das Beharren einiger koreanischer und japanischer Forscher auf indigenen Formen des Daoismus verdeutlicht zugleich die politische Bedeutung und Brisanz, die Fragen zur Geschichte des Daoismus für die nationale Identitätsbildung in diesen Ländern besitzen. Eine weitere Stärke des *Handbook* liegt folglich auch darin, daß es unser Wissen über den Daoismus nicht nur dokumentiert, sondern auf innovative Weise problematisiert.

Etwa die Hälfte der Beiträge behandeln eine bestimmte historische Periode oder daoistische Schule, die andere Hälfte stellt einen Text (*Daode jing*, *Zhuangzi*) oder ein Thema (Alchemie, Medizin und Langlebigkeitstechniken, Frauen etc.) ausführlich vor. Wichtige Begriffe oder Namen werden

¹ Die beiden genannten Nachschlagewerke sind noch in Vorbereitung und werden bei der University of Chicago Press (Schipper/Verellen) bzw. bei Curzon Press in London erscheinen. Vgl. die Internet-Seite „The Encyclopedia of Taoism“ (Fabrizio Pregadio). 17.12.2002. <http://helios.unive.it/~pregadio/encyclopedia.html>. Die Informationen zum Band von Schipper und Verellen sind dem *Daoism Handbook* („Preface“, S. vii) entnommen.

² Die Titel der einzelnen Beiträge und ihre Autoren sind: 1. The *Daode jing* and Its Tradition (Alan Chan); 2. The *Zhuangzi* and Its Impact (Victor Mair); 3. Han Cosmology and Mantic Practices (Mark Csikszentmihalyi); 4. Longevity Techniques and Chinese Medicine (Ute Engelhardt); 5. Immortality and Transcendence (Benjamin Penny); 6. Early Daoist Movements (Barbara Hendrischke); 7. Elixirs and Alchemy (Fabrizio Pregadio); 8. Shangqing - Highest Clarity (Isabelle Robinet); 9. The Lingbao School (Yamada Toshiaki); 10. The Southern Celestial Masters (Peter Nickerson); 11. The Northern Celestial Masters (Livia Kohn); 12. Daoist Ordination and *Zhai* Rituals (Charles Benn); 13. Daoism in the Tang (618-907) (Livia Kohn and Russell Kirkland); 14. Women in Daoism (Catherine Despeux); 15. Ritual Movements, Deity Cults, and the Transformation of Daoism in Song and Yuan Times (Lowell Skar); 16. Inner Alchemy (*Neidan*) (Lowell Skar and Fabrizio Pregadio); 17. Talismans and Sacred Diagrams (Catherine Despeux); 18. Divination as Daoist Practice (Sakade Yoshinobu); 19. Quanzhen - Complete Perfection (Ted Yao); 20. Daoism in the Ming (1368-1644) (Pierre-Henry Debruyne); 21. Daoism in the Qing (1644-1911) (Monica Esposito); 22. Daoist Ritual Today (Kenneth Dean); 23. Daoist Sacred Sites (Thomas Hahn); 24. Daoist Art (Stephen Little); 25. Daoist Ritual Music (Takimoto Yuzo and Liu Hong); 26. The Study of Daoism in China Today (Ding Huang); 27. Daoism in Korea (Jung Jao-Seo); 28. Daoism in Japan (Masuo Shin'ichirō).

durch Fettdruck hervorgehoben, wobei die Auswahl der hervorgehobenen Begriffe keiner festen Regel folgt und daher von Beitrag zu Beitrag variiert.

Nicht ganz einleuchtend erscheint die Reihenfolge der einzelnen Beiträge. Während die ersten fünf Kapitel insofern eine gewisse Einheit bilden, als sie grundlegende Aspekte oder Texte thematisieren, die der Formierung des Daoismus im 2. Jahrhundert n.Chr. zeitlich vorausgingen und von diesem nachträglich integriert wurden, wird die anschließende chronologische Darstellung nach historischen Perioden und Schulen (Kap. 6-22) an mehreren Stellen durch den Einschub von Beiträgen zu Spezialthemen unterbrochen. Das Kapitel zur Divination (Kap. 18) beispielsweise hätte sich ebenso gut an das über „Han Cosmology and Mantic Practices“ anschließen lassen, zumal die Divination laut Sakade Yoshinobu zwar eine Quelle für den Daoismus, nicht aber „essentially Daoist in itself“ (S. 562) gewesen sei. Warum wird die Innere Alchemie (Kap. 16) nicht im Anschluß an das Thema „Elixirs and Alchemy“ (Kap. 7) abgehandelt? Warum ist ferner das Kapitel „Women in Daoism“ (Kap. 14) zwischen die Kapitel zur Tang-Zeit (Kap. 13) und Song-Yuan-Zeit (Kap. 15) eingefügt worden? Eine mögliche Erklärung wäre, daß, wie Catherine Despeux ausführt, Frauen unter den Tang „their most prominent position in the religion“ erreichten. (S. 388) Damit läge der Grund für die Anordnung in der Entscheidung der Herausgeberin, die thematischen Beiträge jeweils auf die Darstellung derjenigen Epoche folgen zu lassen, für die das Thema besondere Relevanz besitzt. Dieser Zusammenhang, wenn er denn besteht, geht jedoch aus den Texten nicht eindeutig hervor und wäre als Argument für die Gestaltung eines Handbuches auch nicht sehr überzeugend.

Die Gliederung der einzelnen Kapitel wiederum folgt in den meisten Beiträgen einem einheitlichen fünfgliedrigen Schema. Nach einer unterschiedlich langen „Description“ – „Introductory Remarks“ wäre eine passendere Bezeichnung –, die in das behandelte Thema einführt und seine Relevanz für die Entwicklung des Daoismus erläutert, gliedern sich die Beiträge in die Abschnitte „History“, „Texts“, „Worldview“ und „Practices“. Auf diese Weise soll dem Leser das schnelle Auffinden zusammengehöriger Informationen (*clusters of information*; S. vii) ermöglicht werden. Solch ein Gliederungssystem stellt hohe Anforderungen an die Autoren und die Herausgeberin, das Material einerseits dem Schema entsprechend zu strukturieren, die Abschnitte andererseits aber auch soweit miteinander zu verknüpfen, daß eine zusammenhängende Darstellung entsteht und Erscheinungen im Bereich des „Worldview“ nicht isoliert neben den unter „History“ dargestellten Entwicklungen abgehandelt werden. Dies gelingt in unterschiedlichem Maße gut. Während sich Beiträge wie der von Ute Engelhardt zu „Longevity Techniques and Chinese Medicine“ oder der von Lowell Skar und Fabrizio Pregadio zur Inneren Alchemie dem Schema mühelos fügen, wären in anderen Fällen stärkere editorische Eingriffe wünschenswert gewesen. So beginnt Pierre-Henry DeBruyn den Abschnitt „Worldview and Practices“ seines Artikels „Daoism in the Ming (1368-1644)“ mit Ausführungen zu daoistischen Schulen („Daoist Schools“), die hier fehl am Platze wirken und besser in den Abschnitt „History“ integriert worden wären. Gleiches gilt auch für die über weite Strecken geographischen Beschreibungen der daoistischen heiligen Berge unter „Worldview“ in Thomas Hahns Kapitel „Daoist Sacred Sites“ (S. 690-693), die an anderer Stelle (möglicherweise unter „Description“) oder unter einer zusätzlichen Überschrift besser untergebracht wären. In Kapitel 5 („Immortality and Transcendence“) wäre es zur Vermeidung von Redundanzen möglich gewesen, die Abschnitte „History“ und „Texts“ zu bündeln, denn: „[...] the history of immortality and the lives of immortals is dependent on texts [...]“ (S. 117). Eine Reihe von Beiträgen zeigt zudem, daß eine flexiblere Handhabung der Binnengliederung möglich und auch sinnvoll ist.³

³ Die Kapitel über Kunst (24), Musik (25) und „The Study of Daoism in China Today“ (26) haben beispielsweise eine auf das jeweilige Thema zugeschnittene Gliederung. In Kapitel 12: „Daoist Ordinations and *Zhai* Rituals in Medieval China“ wurde auf den Abschnitt „Worldview“ verzichtet, in Kap. 18: „Divination as Daoist Practice“ auf den Abschnitt „Practice“.

Den Abschluß eines jeden Beitrags bildet ein Literaturverzeichnis („References“), in das jedoch nur Werke der Sekundärliteratur aufgenommen wurden. Primärquellen werden im Abschnitt „Texts“ der einzelnen Artikel mit zum Teil sehr ausführlichen Angaben zu Autor, Entstehungszeit, verfügbaren Ausgaben, Inhalt und weiterführender Literatur vorgestellt. Besonders nützlich sind die Übersetzungen aller in einem Beitrag genannten Buchtitel, was den Wert des *Handbook* als Hilfsmittel insbesondere für den „Nicht-Daologen“ immens erhöht.

Indizes zu Personennamen (S. 843-61), Ortsnamen (S. 862-68), Buchtiteln (S. 870-85) und ein Sachindex (S. 887-914) beschließen das Werk.

In ihrer aus drei Teilen bestehenden Einleitung („Introduction“) weisen Russell Kirkland, Timothy Barrett und Livia Kohn auf die konzeptionellen und praktischen Probleme hin, denen sich ein ambitioniertes Projekt wie das *Handbook*, aber auch die Daoismus-Forschung insgesamt stellen muß. Unter der Überschrift „Explaining Daoism: Realities, Cultural Constructs and Emerging Perspectives“ (S. xi-xviii) nennt Kirkland als ein Hauptproblem die inhaltliche Unbestimmtheit des Begriffes „Daoismus“, die dazu führe, daß der Daoismus im Unterschied zum Buddhismus von den meisten Forschern nicht als ein einheitliches, ausreichend konturiertes Gebilde wahrgenommen werde, sondern in verschiedene, sich zum Teil widersprechende „Daoismen“ zerfalle. Tatsächlich existiert im Chinesischen kein Begriff, der dem Wort „Daoismus“ (oder „Daoist“) entspricht. Das Wort „Daoismus“ wurde erst im 20. Jh. in der Form *daojiao* 道教 oder *daojiaode* 道教的 einschließlich seiner westlichen Konnotationen einer kirchenähnlichen Institution mit expliziten Glaubensinhalten eingeführt.⁴ Als interpretative Kategorie sei „Daoismus“ ein kulturelles Konstrukt, dessen inhaltliche Bestimmung in der Vergangenheit und teilweise auch noch in der Gegenwart in weit stärkerem Maße von den kulturellen Diskursen geprägt sei, in denen sich die jeweiligen Interpreten bewegten, als durch die Auseinandersetzung mit den Realien dieser Religion selbst, also ihren Schriften, Glaubensvorstellungen und Praktiken. Während etwa moderne chinesische Gelehrte wie Feng Youlan und Wing-tsit Chan in ihrem Bemühen, eine der westlichen philosophischen Tradition vergleichbare und gleichermaßen respektierte philosophische Tradition in China zu konstruieren, dazu tendierten, die religiösen Elemente des Daoismus (wie auch des Konfuzianismus) auszublenden, sei die westliche Mainstream-Sinologie teilweise bis heute einem „ultra-protestantischen Konstrukt des Daoismus“ (*ultra-Protestant construct of Daoism*) verhaftet. Dieses „orientalistische Konstrukt“ (*orientalist construct*) habe, analog zur protestantischen Polemik gegen den Katholizismus, eine Diffamierung der daoistischen Priesterschaft und ihrer Rituale zur Folge gehabt, da diese als Hindernisse für einen individuellen Zugang zu der in den alten Texten (*Laozi*, *Zhuangzi*) enthaltenen wahren und reinen Lehre angesehen wurden. Darüber hinaus habe es dazu geführt, daß der Daoismus zumindest in Nord-Amerika weniger als eine in der chinesischen Geschichte und Gesellschaft verwurzelte Erscheinung wahrgenommen worden sei, denn vielmehr als ein „set of idealized attitudes (like naturalness) that the ‘enlightened person’ already embraces“ (S. xiv; Hervorhebung im Original). Verschärft wurde diese Problematik, die ja grundsätzlich auch für den Buddhismus und den Konfuzianismus gilt,⁵ im Falle des Daoismus noch durch einen eklatanten Mangel an Faktenwissen: Bis zur Publikation des *Daozang* im Jahre 1926 war mit Ausnahme einiger weniger Texte (z.B. *Daode jing*, *Zhuangzi*) beinahe das gesamte daoistische Schrifttum im Westen unbekannt. Und auch Feldforschungen sind, zumindest was die VR China betrifft, erst seit den 1980er Jahren in zunehmendem Maße möglich geworden.

⁴ Siehe ter Haar, Barend J.: „Das politische Wesen des daoistischen Rituals“, in: *Dao in China and im Westen. Impulse für die moderne Gesellschaft aus der chinesischen Philosophie*, hrsg. von Josef Thesing und Thomas Awe, Bonn: Bouvier, 1999, S. 113-138 (hier S. 115).

⁵ Zur Konstruktion des Konfuzianismus siehe insbesondere Jensen, Lionel M.: *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*. Durham: Duke University Press, 1997.

Außer der Einsicht, daß es letztlich einer „cultural history of the concept of ‘Daoism’“ (S. xii) bedarf, haben sich auf der Grundlage einer sich stetig verbessernden Materiallage in der neueren Daoismus-Forschung Sichtweisen und Forschungsansätze durchgesetzt, durch welche die Persistenz des orientalistischen Konstruks aufgebrochen werden soll, und die als Leitprinzipien auch bei der Erstellung des *Handbook* angewendet wurden: 1) der spezifische chinesische Charakter („*Chineseness*“) des Daoismus wird anerkannt; 2) den sozialen, historischen und textuellen Fakten des Daoismus wird ein Vorrang gegenüber externen Zuschreibungen, Wertungen etc. eingeräumt; 3) die Bedeutung der lebendigen Formen des Daoismus in den heute existierenden chinesischen Gemeinschaften wird anerkannt.

Livia Kohn wendet sich in ihrem „Research on Daoism“ (S. xxvii-xxxiii)⁶ betitelten Teil der Einleitung der Forschungsgeschichte und Fragen der Klassifikation und Periodisierung zu, wobei auch für sie die Frage im Vordergrund steht: „[W]hat exactly makes an idea, practice or person Daoist as opposed to Buddhist, popular or merely Chinese?“ (S. xxix). Nach einigen kurzen Bemerkungen zum internationalen Stand der Daoismus-Forschung, insbesondere in Japan und Frankreich als den Ländern mit der längsten Forschungstradition auf diesem Gebiet, entwirft die Autorin ein Periodisierungsschema, das auf Vorarbeiten von Russell Kirkland aufbaut, der sich selbst wiederum auf die in zwei japanischen Lexika getroffene Unterscheidung zwischen „philosophischem“ (*dōka* 道家), „religiösem“ (*dōkyō* 道教) und „neuen Daoismus“ (*shin dōkyō* 新道教) bezieht, diese Begriffe jedoch durch andere, vermeintlich neutralere ersetzt. Nach Kirkland läßt sich die *Entwicklung* des Daoismus in folgende Perioden einteilen:

1. classical (-Han)
2. traditional: incipient organized (-5. Jh.)
3. traditional: organized (-Tang)
4. new (-present)

Dieses Schema erweitert Kohn durch:

- a) eine Übergangsphase (*transitional stage*) zwischen 1) und 2), welche die historischen Umwälzungen während der Han-Zeit betont, sowie
- b) eine Unterteilung der Periode des „new Daoism“ in eine Periode der „Strukturierung“ (*structuring stage*) (Song-Yuan) und eine Periode der „Popularisierung“ (*popularisation of Daoism*), die in der Ming-Zeit beginnt und bis heute andauert (S. xxx).⁷

Die hier vorgeschlagene Periodisierung wirft zwei grundsätzliche Probleme auf:⁸

⁶ Livia Kohns Beitrag folgt im *Handbook* eigentlich erst an dritter Stelle, im Anschluß an den Beitrag zur Einleitung von Timothy Barrett. Aus Gründen einer flüssigen Argumentation behandle ich Kohns Text jedoch zuerst und wende mich dann Barretts Ausführungen zu.

⁷ An anderer Stelle hat Livia Kohn diese erweiterte Periodisierung, wenn auch mit anderen Bezeichnungen für die einzelnen Perioden, so doch mit konkreteren Zeitangaben ausgearbeitet:

1. The seminal stage (400-100 B.C.E.)
2. The gestive stage (100 B.C.E. - 300 C.E.)
3. The formative stage (300-500)
4. The integrative stage (500-900)
5. The restructive stage (900-1400)
6. The expansive stage (1400-present)

Siehe Kohn, Livia: *God of the Dao: Lord Lao in History and Myth*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, 1998, S. 165.

⁸ Es ist anzumerken, daß die hier vorgeschlagene Periodisierung im *Handbook* selbst nicht angewendet wird. Die Gliederung des historischen Materials erfolgt wie schon in Isabelle Robinets *Geschichte des Daoismus* nach Dynastien oder für die Zeit der Reichsteilung nach Schulen (Shangqing, Lingbao etc.).

1) Durch die Verwendung der Begriffe „classical“ und „traditional“ wird die früher übliche, inzwischen jedoch von den meisten Forschern abgelehnte Dichotomie zwischen „philosophischem“ (Vor-Han) und „religiösem“ Daoismus (Nach-Han) zwar vermieden, doch die Begriffe „classical“ und „traditional“ sind in ihrer Bedeutung unscharf und verführen zu Vergleichen mit der westlichen Tradition, die so möglicherweise nicht intendiert sind. Darüber hinaus handelt es sich bei den genannten Begriffen um Konzepte, die leicht im Sinne einer hierarchischen Wertung mißverstanden werden können, wie Livia Kohn an anderer Stelle selbst einräumt.⁹

Das mit dem Begriffspaar „philosophischer“/„religiöser Daoismus“ verbundene Unbehagen der Herausgeber und anderer Daoismusforscher ließe sich wahrscheinlich mildern, wenn sie die genannten Begriffe nicht als allgemeine Epochenbezeichnungen verwendeten, sondern in dem Sinne unterschiedlicher Lesarten oder Verwendungen von Texten gebräuchten; denn mit Texten haben wir es für die Vor-Han-Zeit primär zu tun. Dies hätte den Vorteil, daß die Begriffe „philosophisch“ und „religiös“ als sich ergänzende Lesarten eines Textes begriffen werden könnten, Lesarten, deren Entwicklung auch über Epochen Grenzen hinweg verfolgt werden könnte.

2) Noch problematischer scheint mir aber zu sein, daß Kirkland und Kohn das Attribut „klassisch“ auf eben jene Periode von ca. 400-100 v.Chr. anwenden, der einige das Attribut „daoistisch“ überhaupt vorenthalten wollen und die Timothy Barrett in derselben Einführung als Vorgeschichte der im 2. Jahrhundert n.Chr. einsetzenden kumulativen Tradition des Daoismus charakterisiert:¹⁰

But even cumulation has to start somewhere, and here I would suggest that the tendency of many scholars [...] to start in the second century C.E. has much to recommend it [...]. This does not preclude a discussion of earlier phenomena: indeed, it demands it. *What goes before, however, may be regarded from this standpoint as a heritage to be shaped rather than as an established tradition itself shaping the future.* (xx; meine Hervorhebung).

Es hat nicht nur für die Chronologie des Daoismus Folgen, ob man die philosophischen Texte der Zhou-Zeit als *prägend* für die spätere Entwicklung des Daoismus ansieht, wie dies der Begriff „klassisch“ nahelegt,¹¹ oder ob man den Prozess der Aneignung der Vergangenheit und ihrer Texte im Sinne einer „contestable past“ (Barrett) durch den späteren Daoismus betont. Welche konkreten Auswirkungen ein solcher Perspektivenwechsel hat oder besser hätte haben müssen, läßt sich am Beispiel des ersten Kapitels „The *Daode jing* and its Tradition“ von Alan K.L. Chan verdeutlichen. Für Chan besitzt das *Daode jing* den Rang eines „foundational classic of Daoism, taken broadly to include all forms of Daoist thought and practice“ (S. 1). Im Abschnitt „History“ widmet sich der Autor zunächst der Laozi-Biographie in Sima Qians *Shiji*, bevor er sich dem Problem der Autorschaft und der Entstehungszeit zuwendet. Im Weiteren betont Chan zwar an verschiedenen Stellen die hermeneutische Offenheit des Textes, die immer wieder zu neuen Auslegungen („diversity of interpretation“; S. 17) angeregt hat und noch anregt; der langwierige Prozeß der Aneignung jedoch, durch den das *Daode jing*, welches noch in der Han-Zeit kulturelles Allgemeingut war, überhaupt erst zu einem „foundational classic of Daoism“ werden konnte, sowie die weitere Geschichte seiner Verwendungen in der Kaiserzeit, insbesondere in den daoistisch genannten Ritualtraditionen, wer-

⁹ Kohn: *God of the Dao*, S. 165.

¹⁰ „[...] vieles von dem, was als früher Daoismus bezeichnet worden ist (d.h. vor dem 2. Jh. n.Chr.), [ist] tatsächlich weniger das Eigentum einer fest umrissenen philosophischen und/oder religiösen Tradition, als vielmehr Teil der frühen chinesischen Kultur (oder verschiedenen Lokalkulturen).“ ter Haar: „Das politische Wesen des daoistischen Rituals“, S. 118.

¹¹ Vgl. auch Kohns Charakterisierung jener von ihr auch „seminal stage“ genannten Zeitspanne: „*Ancient philosophical texts set the basic theoretical framework of Daoist thought, hinting at budding religious practices but in the absence of religious organization.*“ Kohn: *God of the Dao*, S. 165 (meine Hervorhebung).

den höchstens einmal gestreift. Demgegenüber kreisen die Ausführungen des Autors allzu sehr um den „originalen *Laotse*“, so daß leicht der Eindruck vermittelt wird, der Text sei *eo ipso* bereits daoistisch.

Daß es sich bei den Schwierigkeiten einer kohärenten Darstellung des Daoismus jedoch nicht ausschließlich um ein Problem der (westlichen) Begriffsbildung handelt, sondern die Gründe ebenso in der geschichtlichen Entwicklung des Daoismus selbst zu suchen sind, verdeutlicht Timothy Barrett in seinem Teil der Einführung unter der Überschrift „Daoism: A Historical Narrative“ (S. xviii-xxvii). Barrett erteilt dem Versuch, eine „coherent narrative“ der Geschichte des Daoismus anzustreben, eine Absage, da jede solche Darstellung eine Kohärenz der Phänomene (*coherence in the phenomena*) voraussetze, die tatsächlich nicht gegeben sei: „[A] clear narrative of development is constantly subordinated to the need to describe different types of Daoism, and sometimes concurrently different types, at that.“ (S. xix) Barrett schließt sich der Feststellung Isabelle Robinets an, wonach der Daoismus eine kumulative Tradition sei, „eine offene, in ständiger Fortbewegung und Entwicklung begriffene Religion“, für die sich ein „einzelner roter Faden“ (*single thread*) überhaupt nicht oder allenfalls im Prozeß der Kumulation und Integration selbst finden lasse.¹² Wie sich die Geschichte des Daoismus dennoch in ihrer ganzen Komplexität integriert darstellen läßt, führt Barrett anschließend in einem etwa achtseitigen, die großen Entwicklungslinien nachzeichnenden Abriss der Geschichte des Daoismus (S. xix-xxvii) ebenso konkret wie virtuos vor: Eine solche Darstellung ist dann möglich, wenn die Interpretation sich nicht an vorgegebenen Begriffen (z.B. „philosophischer“ vs. „religiöser“ Daoismus) orientiert, sondern die auf die Entwicklung des Daoismus einwirkenden politischen, religiösen, sozialgeschichtlichen, wirtschaftlichen und demographischen Faktoren in ihren jeweils konkreten Ausprägungen und wechselnden Konstellationen berücksichtigt. Grundlegend für das Verständnis ist für Barrett dabei die Einsicht in das – erstmals von Anna Seidel klar erkannte und auch jüngst von Barend ter Haar hervorgehobene – politische Wesen des Daoismus und seiner Rituale, seine enge Beziehung zur imperialen Macht sowie seine bürokratische Struktur,¹³ eine Erkenntnis, die in der Vergangenheit zu wichtigen Neubewertungen anregte. So wurde beispielsweise der erfolglose Versuch früherer Interpreten, einen Großteil der Literatur des 3.-4. Jahrhunderts als Ausdruck der Dichotomie zwischen „philosophischen“ und „religiösen“ Konzepten des Daoismus zu lesen, nach Barrett dadurch überwunden, daß man die Texte nunmehr als „ideologically tinged competition between various groups reacting to the near-extinction of imperial government at the hands of a religious alternative (the Yellow Turbans) in the late second century C.E.“ interpretierte. „Neither a simple progression, nor a simple dichotomy, is enough to explain the Way of the Celestial Master, Wang Bi and Ge Hong, but once the issues at stake are understood, their different ideological positions do become intelligible (meine Hervorhebung, T.J.). Doch genau hier liegt das Problem. Wir wissen derzeit noch viel zu wenig über das allgemeine politische, sozialgeschichtliche und religiöse Umfeld des 3.-4. Jahrhunderts, um die „issues at stake“ wirklich zu verstehen.¹⁴ Dies gilt, in unterschiedlichem Maße und mit unterschiedlichen Schwerpunkten auch für andere Perioden der chinesischen Geschichte, weshalb die Darstellung der Geschichte des Daoismus auch im *Handbook* notgedrungen zahlreiche weiße Flecken aufweist. Wäh-

¹² Robinet, Isabelle: *Geschichte des Daoismus*. München: Diederichs, 1995, S. 11. (franz. Ausgabe: *Histoire du taoïsme: Des origines aux XIV^e siècle*. Paris: Cerf, 1991)

¹³ Seidel, Anna: „Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha“, in: *Tantric and Taoist Studies*, ed. by Michel Strickmann, Brüssel: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1983, S. 291-371; ter Haar: „Das politische Wesen des daoistischen Rituals.“

¹⁴ Über die Zhengshi-Ära (240-249) beispielsweise, in der Wang Bi (226-249) wirkte, bemerkt Rudolf Wagner: „At the same time, the Zhengshi era marks an era of fundamental reforms in government philosophy and practice. Very little material survives that lets us understand these changes [...]“ Wagner, Rudolf: *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*. Albany: SUNY Press, 2000, S. 16; vgl. die ähnlich lautenden Äußerungen von Donald Holzman in ders.: *Poetry and Poetics: The Life and Works of Juan Chi (A.D. 210-263)*. Cambridge: Cambridge U.P., 1976, S. 13-14.

rend wir beispielsweise durch das Studium von Texten inzwischen recht gut über die seit der Späten Han-Zeit entstehenden Ritualtraditionen (Tianshi, Lingbao, Shangqing) oder die Entwicklung der Alchemie im Umfeld der Tradition des Ge Hong (283-343) unterrichtet sind, bleiben die politischen und sozialen Hintergründe der jeweiligen Entwicklungen zumeist im Dunkeln. Dadurch entsteht des öfteren das verzerrte Bild eines Daoismus, der sich scheinbar isoliert von sozialen, politischen und kulturellen Trends oder den Interessen spezifischer Personen und Gruppen entwickelt hat.¹⁵

Nur selten kann diese Trennung durchbrochen werden, so von Peter Nickerson, der in seinem Beitrag zu den „Southern Celestial Masters“ die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Flucht des nördlichen Adels nach dem Verlust des Nordens in die Regionen südlich des Yangzi und der Ausbreitung der Himmelsmeister-Tradition im Süden des Reiches diskutiert. Unter Einbeziehung archäologischer Quellen und von Informationen über die Verbreitung daoistischer Texte widerlegt Nickerson die These, der Weg der Himmelsmeister sei ausschließlich durch die nördlichen Flüchtlinge zu Beginn des 4. Jahrhunderts in den Süden gebracht worden. Vielmehr habe er sich bereits lange vor dem Untergang der Westlichen Jin auf verschiedenen Routen zu Wasser und zu Land im Süden etablieren können (S. 258).

Aber auch für spätere, in den Quellen vermeintlich besser dokumentierte Perioden bleibt die an mehreren Stellen des *Handbook* betonte politische Rolle des Daoismus unklarer, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Dies gilt sogar für die Tang-Dynastie (618-907), die von Livia Kohn und Russell Kirkland als die „most significant period in the history of Daoism“ bezeichnet wird: „On the political plane, Daoism was more dominant than in any other period of Chinese history, mainly because it helped legitimate the ruling house, whose surname Li 李 linked it with Laozi (Li Er 李耳) as ancestor and whose ascent to power was aided by Daoist millenarian prophecies [...]“ (S. 339) Doch worin bestand die postulierte „political centrality of Daoism“ (S. 348) konkret? Konnten die Daoisten bei Hofe auf politische Entscheidungen Einfluß nehmen und, wenn ja, auf welche? Haben sie vielleicht sogar die Auffassung vom Kaisertum und vom Wesen der Politik insgesamt durch spezifisch daoistische Sichtweisen geprägt, wie dies den Buddhisten unter Liang Wudi (reg. 502-549) vorübergehend gelang? In allen diesen Fragen muß man skeptischer sein als Kohn und Kirkland dies sind, die die (richtige) Beobachtung, zur Tang-Zeit habe es mehr Daoisten bei Hofe gegeben als zu irgendeiner früheren Zeit, vorschnell mit einem dominierenden politischem Einfluß gleichsetzen. Barbara Hendrichke hat etwa darauf hingewiesen, „daß es, wie bei vielen religionspolitischen Maßnahmen, mehr darum ging, den mächtigen Buddhismus in Schach zu halten, als den Taoismus um seiner selbst willen zu fördern“, und darüber hinaus eine Fülle von konkreten Hinweisen geliefert, die das im *Handbook* entworfene Bild in entscheidenden Punkten relativieren.¹⁶ So gibt es ihrer Ansicht nach bislang keine Belege dafür, daß die Daoisten aktiv in die Politik, beispielsweise die Bildungspolitik, eingegriffen hätten. Unbestreitbar ist hingegen, daß die Tang-Kaiser ihr politisches In-

¹⁵ Hinsichtlich der „Early Daoist Movements“ bemerkt Barbara Hendrichke: „An account of the worldview of groups of early medieval rebellious peasants must necessarily be speculative if not fictitious.“ (S. 147) Ein weiteres Beispiel für die Tatsache, daß über wichtige Träger des Daoismus so gut wie nichts bekannt ist, liefert Fabrizio Pregadio, wenn er schreibt: „The lineages that transmitted the alchemical *Cantong qi* during the Six Dynasties are unknown, [...]“ (S. 169) Jan de Meyer kommt hinsichtlich unserer Kenntnisse der Biographien mittelalterlicher Daoisten zu dem Urteil: „Our knowledge of the actual lives of medieval Chinese Taoists, however eminent they may have been in their own day and age, is often very restricted. Yet studying these lives is not without relevance. Treating Taoism as a collection of texts, philosophical statements, rituals, and individual or collective practices, without paying heed to its links with society, is tantamount to robbing Taoism of one of its key dimensions.“ Siehe DeMeyer, Jan A.M.: „Linked Verse and Linked Faiths: An Inquiry into the Social Circle of an Eminent Tang Dynasty Taoist Master“, in: *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*, ed. by Jan A.M. de Meyer and Peter M. Engelfriet. Leiden [u.a.]: Brill, 2000, S. 148-183 (hier S. 148).

¹⁶ Hendrichke, Barbara: „Der Taoismus in der Tang-Zeit“, in: *Minima Sinica* 1/1993, S. 110-143 (hier S. 114).

strumentarium zur imperialen Selbstdarstellung und Legitimation durch die Einbeziehung des Daoismus erweiterten, was diesem zur reichsweiten Durchsetzung verhalf und den Austausch zwischen lokalen Kulturen und daoistischen Praktiken förderte. Doch in der Frage, welche Rolle der Daoismus der Tang-Zeit auf lokaler Ebene konkret spielte, lassen uns die Quellen wiederum im Stich (S. 373), was sich im *Handbook* in der unspezifischen Aussage niederschlägt, der Daoismus habe die „geistigen, kulturellen und politischen Bedürfnisse der gesamten Gesellschaft zu befriedigen vermocht“ („...the religion showed that it could satisfy the spiritual, cultural and political needs of the entire society“; S. 339).

Gleichwohl läßt sich seit der späten Tang-Zeit und insbesondere dann in der Song-Zeit eine Ausweitung und Ausdifferenzierung der politischen Kultur beobachten, die mit einer wachsenden Vielfalt von Auffassungen über politische Legitimität und unterschiedlichen Sichtweisen unterschiedlicher sozio-kultureller und/oder regionaler Gruppen auf religiöse Rituale einhergeht. Das Verdienst, diese Auffächerung und Akkomodation des Daoismus an lokale Verhältnisse beschrieben zu haben, ist das Verdienst von Lowell Skar. Sein Beitrag „Ritual Movements, Deity Cults and the Transformation of Daoism in Song and Yuan Times“, der längste des gesamten *Handbook*, kommt dem Anspruch, eine integrierte Geschichte des Daoismus zu bieten, insofern am nächsten, als es dem Autor gelingt, Veränderungen innerhalb des Daoismus in ihrer Abhängigkeit von der sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Transformation der Song-Gesellschaft – „social diversification“, „economic integration“ und „cultural reassessment“ sind die Stichworte – zu beleuchten. Der Beitrag macht auch deutlich, daß, gerade was die lokale Ebene anlangt, unser Wissen um die Verwendung daoistischer Rituale durch Beamte und Literaten und ihre Rezeption durch die Bevölkerung oder auch die Selbstwahrnehmung der daoistischen Priester noch sehr lückenhaft ist.

Unter den Beiträgen, die sich mit der Geschichte des Daoismus unter einer Dynastie beschäftigen, lassen die Artikel „Daoism in the Ming (1368-1644)“ (Pierre-Henry DeBruyn) und „Daoism in the Qing (1644-1911)“ (Monica Esposito) den Rezensenten am unbefriedigtesten zurück. Während DeBruyns historische Darstellung eine Geschichte des Daoismus am Ming-Hof darstellt, konzentriert sich Monica Esposito auf die Geschichte der großen daoistischen Schulen und ihrer bekanntesten Persönlichkeiten. Der Daoismus jenseits der Welt der Monarchen und Patriarchen gerät, von allgemeinen Aussagen zur Popularisierung des Daoismus unter den Ming (S. 614-617) oder zu volksreligiösen Gruppen und ihren Schriften (*baojuan* 寶卷) unter den Qing (S. 646-48) einmal abgesehen, fast völlig aus dem Blick. Die starke Fokussierung auf den Hof und relative Vernachlässigung des volkstümlichen Daoismus ist fragwürdig angesichts der Tatsache, daß die „direkte Indienstnahme daoistischer Ritualtraditionen durch den Zentralstaat [...] seit der späten Ming-Zeit verschwunden zu sein [scheint], wenn auch Kaiser und ihre Umgebung weiterhin aus individuellem (d.h. nicht dynastischem) Interesse daoistische Persönlichkeiten und Institutionen unterstützt haben mochten“.¹⁷

Der verengte Blick auf die Zentrale ist indes erklärlich und nicht primär den Autoren anzulasten, die sich zu Recht auf einen Mangel an Quellenmaterial zu dem auch als „Daoismus der Flüsse und Seen“ (*jianghu daojiao* 江湖道教) bezeichneten volkstümlichen Daoismus berufen können, einem Daoismus, der sich außerdem weitgehend im Verborgenen entwickelte und deshalb kaum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen geworden ist. (S. 617) Gleichwohl ist die Entwicklung der etablierten daoistischen Schulen ohne Berücksichtigung der seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entstehenden volksreligiösen Gruppierungen nicht adäquat zu verstehen. Wie reagiert der etablierte Daoismus auf die neue Konkurrenzsituation durch diese Gruppen, deren Führer ihre religiösen Dienste nicht nur den eigenen Anhängern anboten, sondern allen, die zu arm waren, um sich buddhistische Mönche oder daoistische Priester leisten zu können? Welchen Einfluß besitzt der Daoismus bei verschiedenen Schichten in den urbanen Zentren des Ming-Reiches?

¹⁷ ter Haar: „Das politische Wesen des daoistischen Rituals“, S. 128.

Ferner erscheint es mir zweifelhaft, ob „Synkretismus“ („a means to reconcile elements of different religious traditions“; S. 643) sich als Konzept eignet, die mit *san jiao be yi* 三教合一 („die Drei Lehren vereinigen sich zu einer“) und ähnlichen Wendungen propagierte Integration und Vereinheitlichung unterschiedlicher religiöser Traditionen adäquat zu erfassen. Einerseits terminologisch unscharf, darüber hinaus durch seine Begriffsgeschichte negativ konnotiert („Religionsmischerei“) und der Fiktion einer unvermischten, ursprünglichen Religion huldigend, trägt der Begriff andererseits kaum etwas zur Erhellung der äußerst vielfältigen und komplexen Prozesse des Austauschs und der Abgrenzung zwischen den Religionen in der religiös pluralen Gesellschaft des spätkaiserzeitlichen China bei, weshalb er als Werkzeug zur Analyse chinesischer Religionsgeschichte unbrauchbar erscheint.¹⁸

Der Beitrag „The Study of Daoism in China Today“ (Kap. 26) enthält eine Aufzählung der wichtigsten Institutionen und Personen im Bereich der Daoismusforschung auf dem chinesischen Festland, in Hongkong und Taiwan. Darüber hinaus stellt der Aufsatz die wichtigsten Lexika, Wörterbücher, Indizes, Texteditionen, Bibliographien sowie die wichtigsten aktuellen Projekte vor. Darüber hinaus hätte ich mir jedoch auch differenziertere Aussagen zur Entwicklung von religionswissenschaftlichen Ansätzen und Sichtweisen in den vergangenen zwanzig Jahren erhofft als das auf die VR China bezogene pauschale Urteil: „[S]cholars and practitioners – in chameleon-like fashion – change their views to adapt to the shifting demands of political outlook.“ (S. 767) Daniel Overmyer hat etwa für den Bereich der Volksreligion gezeigt, daß es seit 1990 wissenschaftliche Richtungswechsel gab, deren Beziehung zur Politik keineswegs klar ist und deren Bedeutung durch Pauschalurteile der obigen Art nicht adäquat zu erfassen ist.¹⁹

Selbst ein breitangelegtes Werk von der Art des *Daoism Handbook* wird niemals alle Leserwünsche befriedigen können, weshalb es müßig ist, all jene Themen aufzuzählen, die wert gewesen wären, in einem eigenen Beitrag zusammenhängend behandelt zu werden, z.B. das daoistische Pantheon, die daoistische Mythologie oder die Geschichte des *Daozang*. Ein Mangel jedoch, der nicht verschwiegen werden darf und die vielleicht größte Schwäche des *Handbook* darstellt, ist die fehlende Sorgfalt in der editorischen Bearbeitung des Bandes. Das *Handbook* enthält derart viele Schreibfehler, falsche Schriftzeichen, Lücken, daß man den Eindruck gewinnen muß, das Manuskript sei vor dem Druck nicht abschließend Korrektur gelesen worden. In der jetzt vorliegenden Form erfüllt das Buch daher nicht die Anforderungen, die man in punkto Sorgfalt an jedes wissenschaftliche Buch, geschweige denn an ein Referenzwerk dieses Anspruchs – der Verlag verspricht ein „reference work of lasting value“ – stellen muß.

Nicht akzeptabel ist ferner die Entscheidung, von der üblichen sinologischen Praxis abzuweichen und in den Literaturverzeichnissen bei chinesischen und japanischen Büchern und Aufsätzen außer für die Autorennamen keine weiteren Schriftzeichen anzugeben. Die Herausgeberin begründet dies lakonisch damit, daß Buch- und Aufsatztitel „usually self-explanatory“ seien (S. viii). Jeder Leser möge dies selbst am Beispiel des auf S. 49 aufgeführten Aufsatztitels von Fukunaga Mitsuji 福永光司 „Kaku Shō no Sōshi chu to Kō Shu no Sōshi chu“ (*Tōhō gakubō* 36 [1964], 187-215) prüfen.

Obwohl nicht primär als biographisches Nachschlagewerk konzipiert, wird der Leser das *Handbook* oft heranziehen wollen, um die Lebensdaten einer für die Geschichte des Daoismus relevanten Person zu ermitteln. Leider läßt das *Handbook* auch hier die nötige Zuverlässigkeit vermissen. Für eine ganze Reihe von wichtiger Personen gibt das *Handbook*, manchmal sogar in einem Artikel, zwei oder gar drei differierende Lebensdaten an. Ich habe den Eindruck, daß die Mehrzahl dieser Abwei-

¹⁸ Siehe hierzu Brook, Timothy: „Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late-Imperial China“, in: *Journal of Chinese Religions* 21 (1993), S. 13-44.

¹⁹ Siehe Overmyer, Daniel: „From ‘Feudal Superstition’ to ‘Popular Beliefs’: New Directions in Mainland Chinese Studies of Chinese Popular Religion“, in: *Cahiers d’Extrême-Asie* 12 (2001), S. 103-126.

chungen nicht auf Unsicherheiten in der Datierung, sondern auf eine mangelhafte Abgleichung der Angaben zurückgeht.

Bei gründlicherer Durchsicht des Manuskripts wären auch die folgenden Fehler leicht zu vermeiden gewesen: Der Titel *Fanghu waishi* 方壺外史 wird zunächst richtig als „An Unofficial History of Mount Fanghu“ (S. 608) übersetzt, eine Seite später jedoch völlig konträr als „Formal History of Fanghu“ (S. 609). Der Titel der Lokalchronik *Chongxin longhu shanzhi* 重修龍虎山志 wird zunächst falsch als „Gazetteer on the Reconstruction of Mount Longhu“ wiedergegeben (S. 626), auf S. 641 dann aber korrekt als „Reedited Gazetteer of Mount Longhu“ übersetzt. Einige kleinere Fehler, wiederum ohne Anspruch auf Vollständigkeit, seien hier noch aufgezählt. Folgende Buchtitel oder Personen fehlen in den Indizes: *Xuanzhen lingyang lingying baoqian* (S. 555), *Da Ming xuanjiao licheng zhajiao yifan* (S. 611) und Song Zongzhen (S. 611). Für *Jinzhang banan yi* (S. 551) werden keine Schriftzeichen gegeben. Der Text *Xinzhen shishu* 修真十書 wird auf S. 521 auf das Jahr 1250, auf S. 478 dagegen „um 1300“ datiert. Der folgende Satz ist logisch unstimmig: „Emperor Shizong of the Yongzheng era (1723-1735) proposed the unity of the three teachings and, in the literary inquisition of 1772-1788, purged the country of all heterodox ideas.“ (S. 626)

Ungeachtet der aufgeführten Mängel besteht der große Wert des *Handbook* darin, unsere derzeitigen Kenntnisse über den Daoismus in einem bislang nicht gekanntem Umfang dokumentiert und dadurch auch die bestehenden Lücken in unserem Wissen sichtbar gemacht zu haben. Es ist daher weniger ein definitives Werk im Sinne eines „reference work of lasting value“ als vielmehr eine vorläufige Bestandsaufnahme, welche den Blick für die Desiderata der Forschung schärft und eindringlich dazu auffordert, sich noch intensiver mit diesem innerhalb der akademischen Sinologie viel zu wenig beachteten Forschungsbereich zuzuwenden. Das ist ein Verdienst, für das der Herausgeberin und den Autoren über den engen Kreis der Daoismus-Experten hinaus großer Dank gebührt. Das *Handbook* (in überarbeiteter Auflage) gehört in die Handbibliothek eines jeden Sinologen.

Thomas Jansen

Roman Malek, Arnold Zingerle (Hg.): *Martino Martini S. J. (1614-1661) und die Chinamission im 17. Jahrhundert*. Nettetal: Steyler Verlag, 2000. 260 Seiten – ISBN 3-8050-0444-3

Leben und Werk des 1614 im südlichen Tirol geborenen Chinamissionars Martino Martini waren in den letzten zwanzig Jahren in verstärktem Maße Gegenstand wissenschaftlicher Arbeiten. Die im vorliegenden Sammelband publizierten Beiträge gehen zum Großteil auf das im Juni 1995 in Würzburg abgehaltene Symposium „Martino Martini S.J. und die Chinamission der Jesuiten im 17. Jahrhundert. Neue Ergebnisse und Perspektiven der Forschung“ zurück (vgl. dazu S. 9 f.). Neben mehreren auf dem Symposium gehaltenen Vorträgen wurde ein von Lanfranco Fedrigotti verfaßter Beitrag über Martinis *De bello tartarico* in den Band aufgenommen. Am Schluß des Bandes stehen drei Nachdrucke von in den vierziger und fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts erschienenen Beiträgen über Leben und Werk Martinis (Bruno M. Biermann, „War Martino Martini chinesischer Mandarin?“, Henri Bernard, „Les sources Mongoles et Chinoises de l'Atlas Martini (1655)“ und H. Verhaeren, „A German Edition of Fr. Martini's Novus Atlas Sinensis“). Die Herausgeber möchten mit diesem Band „nicht nur das breitere akademische Interesse“ auf Martini lenken, sondern auch „zur weiteren intensiven Erforschung der chinesischen Missionsgeschichte“ anregen (S. 11).

Nach einem biographischen Abriss (Claudia von Collani, S. 13 f.) und einer Bibliographie der Arbeiten über Martini (Roman Malek, S. 15-24) skizziert Franco Demarchi in seinem Beitrag „Martino Martini und die Chinamission der Jesuiten“ (S. 25-50) Martinis Rolle im „Ritenstreit“, seine Ausbildung in Trient, Rom und Lissabon und seinen Werdegang, die äußeren Umstände seiner